

Universidad Nacional del Litoral
Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales
Maestría en Criminología

Titulo

POR UNA CRIMINOLOGÍA *MENOR*
admiraciones y asepciones

Maestrando: **Ezequiel Kostenwein**

Director: **Máximo Sozzo**

Mayo del 2012

Por una criminología menor

Índice

Prefacio

Esquela preeliminar sobre criminología menor.....5

Capítulo I

Los pliegues sociales.....16

Según la sociedad, la criminología.- Lo interesante, lo verdadero. – ¿Superestructura criminológica? – Causa y función: Durkheim desde el delito hasta el castigo. – Cambio de época: interaccionismo, reacción social y el mismísimo Foucault. *A cada criminología, una imagen de sociedad.-* Lo visible y lo enunciable. – Sociedad, flujos y códigos. – De la criminología del otro a *lo otro* de la criminología. – Las fugas son primero.

Capítulo II

Nietzsche y la exasperación de la criminología.....41

Las disciplinas, el autor y su obra.- Criminología, filosofía y las fuerzas no pensadas. – El adversario común: la estupidez. – El estilo y el peligro de la comunicación. – Autor y despersonalización. *Para releer Vigilar y castigar.-* Nietzsche, Althusser y Foucault. – Una historia del cuerpo (Foucault). – Interrogantes. – Otra historia del cuerpo (Nietzsche). – Cuerpo y conciencia. – Las transformaciones punitivas. – El calabozo según Nietzsche, *el valor de los valores.* – El calabozo según Nietzsche, *institución y costumbre.* – El calabozo según Nietzsche, *el sentido.* – La pregunta con Nietzsche. *El abolicionismo de Nietzsche.-* La nube no histórica: Nietzsche y A. Pires. – Abolicionismo menor. – Prudencia ante la memoria. – Notas preelminares a la estratigrafía del castigo. – El hombre. – Los espacios. – La injustificación de la pena. – Introducción a la sedimentología de la venganza. *Criminología menor y el combate contra la cultura.-* La experimentación nunca es histórica, sino criminológica.

Capítulo III

La perpetua virtualidad de Gabriel Tarde.....90

El emisorio.- El planteo del problema. – Lo que consideramos criminología. *El hombre: una existencia dudosa.*- Deuda, responsabilidad y memoria. – Filosofía del acontecimiento y filosofía del sujeto. – Tarde y la criminología menor. *Socialidad, deseos y creencias.*- Politeísmo sociológico: el origen de la comunidad. – Tener o no tener, esa es la cuestión. – Deseos y creencias. – Imitación, oposición e invención. – El acontecimiento y sus dos dimensiones. *Multitud, un concepto equívoco.*- Decir o hacer. – Recuerdos de un spinozista. – Control y excedencia. – El público y la multitud en Tarde: una lectura posible. *El delito desde las alturas.*- El modelo del superior social: breve encuentro entre Tarde, Sutherland y Becker. – Violencia y civilización. – El doble influjo de la ciudad. – El público y la multitud en Tarde: una lectura necesaria. Publicistas criminales. *Apuntes sobre nomadología.*- Criminología menor: Tarde, Durkheim, Christie y Pavarini (primer episodio). – Lo grande por lo pequeño: Tarde y Durkheim, frente a frente. *¿Es posible acabar de una vez con el juicio?.*- Memoria-deuda-juicio: una doctrina. – El deber *de deber* castigar. – El mar sin fondo de la sensibilidad humana y la Escuela Positiva. – La similitud social. – Alienación legal y castigo. *El balance: Gabriel Tarde, criminólogo menor.*- Entre la pre-criminología y la no-criminología

Capítulo IV

Espacio literario y control social: Kafka criminólogo menor.....143

Historia clínica.- Muerte y vida. – La gorda salud dominante. – Castigo y ciudad. *La criminología y la vida.*- El lenguaje criminológico: uso mayor y menor. – Plano literario. *¿Merecemos ser castigados?.*- Ceremonias del sufrimiento. – Pequeñas percepciones. – La cuestión de las leyes. – Apostilla. – El señuelo. *El lenguaje del castigo.*- El ingreso en la colonia. – Dolor de la memoria. – El otro Proceso de Kafka. – La toga y la desidia. *Metáforas del control: ciudad y orden a cielo abierto.*- Kafka en Chicago. – Urbano, demasiado urbano. – El pragmatismo del control social. – Una metrópoli, dos controles. – La ciudad: campo de batalla. *Hacia fuera de la prisión.*- Encuentro de R. E. Park y el Señor K.... – La interiorización de la ciudad. – Ciencia nómada y saberes sujetos. – El dilema Titorelli: de la absolución aparente y la prórroga ilimitada. – Uso menor. *La criminología menor contra el castigo.*- Los tres elementos de la criminología menor. – El saqueo de los nómadas.

Capítulo V

Diálogos impenitentes y abolicionismo molecular: un posible.....204

La nueva nube no histórica.- Entre dominios cismáticos. – Rizoma criminológico. – La criminología *criticon*. – Abolicionismo enciclopédico. *Louk Hulsman.*- Hombre de luz. *Una mirada sin amo.*- Él fue un maestro *ignorante*. – Cuatro peligros, todo un riesgo. – El delito ha muerto (la situación problemática lo ha matado). – La axiomática penal de un sistema. *Nils Christie.*- Locuras. *Apuntes sobre la criminología total.*- Amigos encomiables. – Lo liso y lo estriado. – El modelo criminológico. – ¿Cómo lee Pavarini a Christie? – Viajar, pensar, pero también leer. – La mala conciencia del criminólogo *bien educado*. – El profanador. – La imagen *sin* hombre del derecho penal moderno. – Dolor y castigo: una hipótesis. – El afecto no es justiciable: *el dolor de los límites*. *Thomas Mathiesen.*- Veámoslo un poco con sus ojos. *Prisión al juicio.*- La confesión. – Tres niveles del castigo y un solo plano. – ¿Es defendible *defender* la cárcel? – Penología: el sentido práctico del castigo. – El riesgo social de castigar: un supuesto. *¡Abolicionistas moleculares de todo el mundo, uníos!*- Artaud y Rolnik. *Interrupción y virtualidad.*- El abolicionismo es *un posible*. – ¿Qué puede un cuerpo... abolicionista? – El *valor* de los valores punitivos. – El abolicionismo molecular como alternativa al abolicionismo enciclopédico.

Capítulo VI

Desenlace: Historia y devenir de la criminología, apenas un desacato.....282

El brazo derecho de la criminología.- La estupidez coronada. *El brazo izquierdo de la criminología.*- No tan realistas. *Devenir lo menor.*- También es criminología.

Bibliografía.....293

Prefacio

Esquela preeliminar sobre criminología menor

You gotta feel your lines. *J. Frusciante*

J. Lea afirmó hace casi dos décadas¹ que la criminología se definía, no tanto por el conjunto de respuestas que ofrecía, sino por los problemas que estudiaba. Y estos problemas, de hecho, pueden *ser problemas* no sólo para aquellos que rigurosamente se desenvuelvan dentro de la actividad criminológica; sociólogos, juristas, filósofos, trabajadores sociales, politólogos, psicólogos, pueden reclamar con el mismo señorío un sitio en este campo. Una reflexión así, naturalmente, favorece cierta heterogeneidad en la imagen de la cuestión criminal, y de las tareas que en ella se pueden llevar adelante. No obstante, mantiene impertérrito el interrogante acerca del número de usos posee la criminología. Y es a partir de esta inquietud que comienza a tener sentido el proyecto de este trabajo por pleno derecho.

Vayamos, sin más rodeos, a formular la pregunta que ahora mismo resulta decisiva: *¿cuántos usos puede tener la criminología?* Aquí partiremos del supuesto de que, al menos, tiene dos. El primero es el que le da la historia, la historia de la criminología: uso *mayor*, bien apegado a una coherencia interna de la que gozaría como propia, que habría que ir desplegando. Historia pensada como totalidad, cuyo proceso avanzaría progresivamente, incluso persiguiendo una finalidad. El otro, el que desarrollaremos aquí con detenimiento, es un uso *menor*, proclive a resaltar aquello que escapa a esa historia entendida como la acabamos de describir; el *devenir* criminólogo de quienes no poseen las condecoraciones suficientes para ser considerados criminólogos en términos tradicionales. En estos últimos, lo más importante es, justamente, el factor no histórico que sobrevuela sus ideas criminológicamente interesantes: *nos preocupa la experimentación criminológica, y la historia de la criminología no es experimentación, ella representa únicamente el conjunto de las condiciones casi restrictivas que permiten experimentar algo que huye de la historia. Es cierto que sin la historia, la experimentación quedaría indeterminada o incondicionada, pero la experimentación*

¹ El artículo *Criminología y postmodernidad* fue escrito en 1993, y publicado en nuestro idioma en el año 2000.

con la que trabajaremos no es histórica sino criminológica. Con esto se entenderá mejor por qué los distintos epígrafes pertenecen a filósofos, a músicos, a literatos, a artistas en general, y a criminólogos, desde luego; es nuestra manera de acreditar que todos están en condiciones de devenir-criminólogos: basta captar fracciones de lo intolerable a lo que nos enfrenta el estilo dominante de criminalización para, sin importar la afiliación profesional, contribuir con algo que *criminológicamente* valga la pena pensar. Pero atención: devenir-criminólogo no significa forzosamente convertirse *en* criminólogo, a saber, estar en condiciones de llevar a cabo diagnósticos sobre el campo del control del delito; devenir-criminólogo es experimentar algo *criminológicamente*, todo lo cual escapa a la historia reglamentaria de la criminología.

Esto no impide reconocer que existan ciertas fechas históricas que, aún no siendo las únicas ni acaso las más importantes, resultan fundamentales para el pensamiento criminológico.

Promediando el siglo XX, un año irreversible, sin duda, fue 1949. E. Sutherland hendía para siempre la manera de analizar la cuestión del delito: éste se aprende y en cualquier estrato social². Otro momento: 1963 y H. Becker. La desviación lograba dar un vuelco capital: de objeto de estudio se transformó en resultado de un proceso. Exactamente diez años después vuelve a irrumpir impetuosa la primicia: en 1973 un trío británico concluirá que los dos niveles, el del acto trasgresor y el de la reacción que éste suscita, requieren ser investigados. A poco tiempo de esto, durante 1975, quien consideraba que los textos criminológicos inducían al degollamiento, pone a la prisión en el centro del análisis social como nunca antes. Vuelta a saltar dos lustros y el control social es redefinido: 1985 es el año en el que comprobamos su expansión informal junto a S. Cohen. A partir de 1992, con todo aquello que pueda refutárseles, M. Feeley y J. Simon consiguen que la lengua criminológica metabolice la ingesta de algo nuevo: según ellos, despuntaban discursos, objetivos y técnicas hasta allí desconocidos.

¿Qué ha ocurrido, entonces? ¿Por qué nos subyuga tanto este recorrido cronológico? Lo interesante prospera cuando la escritura consigue originar por sí misma ese sentimiento de inminencia, ya sea porque algo va a suceder o porque acaba de ocurrir detrás de nosotros: “Los nombres propios designan fuerzas, acontecimientos, movimientos.... Las

² Vale la pena recordar que ya en 1939, E. Sutherland había publicado en la tercera edición de sus *Principios de criminología* la teoría de la asociación diferencial a la que aludimos, para diez años después hacer lo suyo con *El delito de cuello blanco*.

fechas no remiten a un calendario único homogéneo, sino a espacio-tiempos que cambian en cada ocasión” (Deleuze, 1999: 60).

No es lugar ni momento para decretar si *El delito de cuello blanco* (Sutherland, 1999) ha provocado más o menos revueltas que *Outsiders* (Becker, 2009), o si uno ya no puede hacer criminología sin estudiar *Vigilar y castigar* (Foucault, 2003), y lo mismo para el resto: ciertamente esto carece de importancia para nosotros. Por lo tanto, advertimos con esta minúscula parada, que hay toda una historia de la criminología, más allá, incluso, de la dificultad que entraña precisar cuándo y dónde se inicia. Aceptando estas sinuosidades, suele postularse a la consolidación del capitalismo, junto con la centralización del Estado y el proceso codificadorio, como las condiciones necesarias, dentro de un nuevo tipo de relaciones sociales, para la irrupción de una preocupación más organizada en torno al crimen y sus perpetradores (Pavarini, 2003). O dicho en otros términos, es probable que en una pesquisa acerca de estos contenidos no estén ausentes, por ejemplo, ni la Escuela Clásica ni el Positivismo Criminológico como puntos nodales de su desarrollo³. Pero a su vez existe, o al menos eso intentaremos demostrar, un conjunto de acontecimientos -o devenires- que, precisamente, no encajan en esta historia.

Es necesario aseverar también que la disputa hacia el interior del espacio criminológico, propia de la segunda mitad del siglo XX, acerca de si encolumnarse tras el paradigma etiológico o el de la reacción social, sin llegar a ser ruinosa, se volvió estéril (Baratta, 2004a). Resulta muy delicado sostener que el delito pueda ser estudiado como un *hecho bruto*, esto es, como un ente objetivo y universal cuya existencia material es autónoma de los controles sociales, preferentemente formales. Aunque lo contrario, a saber, que el crimen sólo es un *hecho institucional* creado por una serie de definiciones que se aplican exitosamente al comportamiento de las personas, tampoco parece ser una respuesta satisfactoria. Es cierto que en muchos casos una mirada realista no supone negar *in totum* la hipótesis de que el comportamiento desviado es, en parte, producto de la misma sociedad que así lo caratula, como tampoco que un criterio constructivista

³ Esto porque la criminología a veces se asimila, expresa o tácitamente, a las reflexiones acerca de la cuestión criminal. De allí que sea válido poner como período inaugural tanto el siglo XII, debido al comienzo del proceso expropiatorio de los conflictos a los particulares por parte de la autoridad (Anitua, 2006), así como el siglo XVIII por el impacto de la Ilustración en la esfera penal (Cid y Larrauri, 2001), el siglo XIX a partir de la llegada del positivismo criminológico (Walton, Taylor y Young, 2001), o el XX si sólo reconocemos los aportes estrictamente sociológicos sobre la materia (Downes y Rock, 2010). Más allá de estas discusiones, no es dicho problema sobre el que indagaremos.

renuncie de plano a la posibilidad de explicar las conductas criminales advirtiendo, claro está, que es *la* conducta y no su *criminalidad* lo que resulta pasible de conocimiento. Y si nos encargamos de realizar esta enmienda es porque lo mencionado también conforma la historia de la criminología (Pires, 2006).

Entre tanto, y para huir de esta encerrona de dos paradigmas, se han venido elaborado innumerables disquisiciones. Introduzcamos tres, al menos.

Según algunos teóricos, toda criminología que se estime crítica debería enfrentar principalmente al sufrimiento desatado por los diferentes desajustes sociales, tomando a la esperanza como un instrumento privilegiado en la tarea de precisar ese sufrimiento al que aquella habría de oponerse. Esta labor debe ser llevada a cabo en una coyuntura como la actual, que se ofrece ambivalente. En una situación de virajes como la indicada, y en la que se aspire a conseguir la meta señalada, puede intentarse cruzar fronteras, pues las verdades universales y concluyentes que otrora daban contención, hoy parecen carecer de sustento: “Comprendida de esta manera, la criminología que cruza fronteras (border-crossing criminology) se ha cansado de todas esas historias de la liberación, todos estos años. La criminología que cruza fronteras (border-crossing criminology) es un esfuerzo incesante por demoler el lenguaje de las oposiciones binarias en que las lógicas de exclusión están congeladas” (Lippens, 2006: 290). Advertimos entonces aquí la intención de desencializar los contornos que separan los discursos privilegiados de los que no lo son, para de esa manera conjurar la falacia de un dolor universal, y universalmente, estandarizado.

Otra herida para la pretendida homogeneidad criminológica proviene de resistir cualquier explicación global que aspire a subsumir toda conducta desviada en su área, o lo que es lo mismo, permitimos pensar si el delito que estamos intentando desentrañar a partir de determinadas causas no podría, sensatamente, ser explicado por causas opuestas. Brilla aquí la idea de que no es viable encontrar *zonas centrales de imputación*: circunstancias que siempre existan allí donde cualquier ilícito existe. Crímenes intra-familiares, por ejemplo, no podrían explicarse a partir de las mismas razones si las condiciones de vida en los hogares en los que estos ocurren son antagónicas: en ocasiones, tanto la descomposición como la excesiva integración domésticas dan el mismo hecho como resultado; entonces, sería paradójico especular con una teoría unitaria que pretenda dilucidarlos. De allí que una de las crisis históricas de la criminología sea compatibilizar los motivos generales –nomográficos– con aquellos individuales –ideográficos–: “Cada uno de estos caminos, creo yo, refuta la

criminología oficial, cuyo objetivo más importante sigue siendo la identificación de las condiciones que siempre están presentes cuando el crimen se produce y siempre ausentes cuando el crimen no se produce” (Ruggiero, 2005: 27).

Por último, la afanosa búsqueda de una superación. Reconciliar los dos paradigmas de análisis criminológico antes mencionados es, sin transacciones entre uno y otro, francamente inviable. Lo dicho no impide sostener que las conductas humanas puedan ser investigadas, ni que el crimen sea el resultado de la adjudicación de ciertas instituciones. Los comportamientos criminales sí pueden explicarse, pero no en tanto criminales, sino en tanto comportamientos. De todo esto surgen dos interrogantes: ¿qué causas llevan a las personas a cometer ciertos actos? ¿Qué causas llevan a definir a ciertos actos como desviados? La conducta es un ente válido para la indagación, pero no el crimen, ya que debe su existencia a un *estándar institucional*. “Esta teoría del crimen como objeto paradójico puede ser caracterizada como una teoría predisciplinaria del crimen en el sentido de que es anterior a toda construcción disciplinaria del objeto...; ésta concierne a todas las disciplinas que toman a la cuestión criminal como objeto. Elucida lo que es el crimen y lo describe como un hecho institucional creado por un sistema.... Luego, indica y justifica lo que las ciencias humanas pueden o no hacer cuando quieren explicar los comportamientos criminalizados” (Pires, 2006: 229).

Estos muy breves planteos, entre otros posibles, permiten observar la incomodidad que ha venido sufriendo últimamente la criminología. En realidad, podríamos prescindir de ese mal hábito de creer que estamos siempre frente a sucesos enteramente nuevos (Foucault, 1999; Garland, 2005), y afirmar que sería difícil encontrar algún período en el que haya existido serenidad en esta disciplina; es más, ¿por qué deberíamos anhelarla? Lo que está claro de cualquier modo es que frente a la caída de algunos grandes relatos que enmarcaban su derrotero, los efectos han comenzado a notarse en las construcciones investigativas (Hallsworth, 2006; O’Malley, 2006; Simon, 2006; Garland, 2005, 2006a, 2006b; Pratt, 2006a, 2006b). De hecho aquellos tres filones emergen de dichos derrumbes: con propósitos diferentes, intentan fugarse de una historia de la criminología que ha jugado un papel en cierta medida conservador para la misma criminología. Y lo más incisivo de estas proposiciones es que sus contendientes no se encuentran en el ámbito no-criminológico, sino que provienen del sentido común propiamente criminológico (Deleuze, 2002, 2008): aquí es donde comienza la coalición con lo que podríamos definir como *criminología menor*.

Cuando calificamos como *menor* una criminología, no es por un criterio estadístico; no es una minoría numérica la que estamos ponderando, sino aquello que en su realización no busca la legitimidad de parte de los centros ungidos para poder otorgarla: “sería una especie de producción teórica autónoma, no centralizada, es decir, que no necesita para afirmar su validez del beneplácito de un sistema de normas comunes” (Foucault, 1996: 17). Por lo tanto, esta última se encarama no ya contra la mentira, o en favor de la verdad, respecto de la cuestión criminal: lo que detesta es la estupidez como estructura de pensamiento que toma a la desviación, genéricamente hablando, como un espacio privilegiado de localización. Intenta hacer de esa estupidez algo execrable. Uno de los ejemplos paradigmáticos sobre esto es *La teoría de las ventanas rotas*, según la cual, el trabajo más importante para garantizar el orden de una comunidad es el de reprimir las pequeñas incivildades (ebriedad, vagancia, graffitis, prostitución, etc.), caso contrario aumentarían las posibilidades de que esa zona sea invadida por verdaderos criminales: si bien esto será motivo de un cuidadoso análisis en nuestro desarrollo, aquí vale la pena dejar en claro que, más que la exactitud o falsedad de estos diagnósticos, el problema deriva de los presupuestos de los que parte, los cuales descansan en cierta imagen del hombre, de las interacciones en las que éste se sumerge, de la sociedad que las posibilita. Leyendo a J. Wilson y G. Kelling (2001), advertimos que “la estupidez no es un error ni una sarta de errores. Se conocen pensamientos imbéciles, discursos imbéciles contruidos totalmente a base de verdades;... Tanto en la verdad como en el error, el pensamiento estúpido sólo descubre lo más bajo, los bajos errores y las bajas verdades que traducen el triunfo del esclavo, el reino de los valores mezquinos o el poder de un orden establecido” (Deleuze, 2000: 148-149).

Criminología menor o devenir criminólogo escapan, por lo tanto, de una forma “moderna”⁴ de pensar la cuestión criminal: en todo caso, consideramos que la historia de la criminología asegura solamente el contexto que hace posible experimentar algo, pero como ya dijimos, esa experimentación es criminológica, y no histórica (Deleuze, 1996, 1999, 2000).

Ahora bien, esta invitación tampoco partirá del sufrimiento y la esperanza para embarcarse en sus avatares (Lippens, 2006); ni piensa en lograr una síntesis superadora de aquello que de alguna u otra manera se encuentra homologado, esto es, los

⁴ Algunas de las características que le adjudicamos a esta modernidad podrían ser: el lugar central de la razón, la idea de progreso, el criterio de universalidad, la segmentación y especialización de las tareas, etc.

paradigmas etiológicos y de la reacción social (Pires, 2006); relegará asimismo confeccionar una anti-criminología (Ruggiero, 2005), ya que lo que hace, lo hace a favor *de* otro estilo de criminología y no oponiéndose *a* cualquier otro tipo de criminología.

Para la criminología menor no existirían teorías, sólo tareas y diagnósticos. Tareas que dentro de la problemática criminal no exijan una o más teorías criminológicas a las cuales tener que adaptarse. Las teorías necesitan de la historia, las tareas del devenir. Y el devenir criminólogo no es patrimonio de dicho reducto: en muchos casos ese proceso se da fuera del espacio rigurosamente criminológico (Dwones y Rock, 2010; Becker, 2005; Pratt, 2006a; Ruggiero, 2003), pero más en general, sobreviene al alejarse de cualquier espacio garantizado de conocimiento; es esto último lo que la criminología menor pretenderá rastrear.

Crear un plano donde la cuestión criminal se emprenda sin que eso suscite la emergencia de un conjunto de saberes eruditos (Foucault, 1996; Deleuze y Guattari, 1988), o como exquisitamente lo señalara H. Becker (2005), increpando toda jerarquía de credibilidad. La criminología menor se ubicaría, consecuentemente, no tanto en las coyunturas como sí en los intersticios. Intersticios que, por supuesto, poseen intereses, excepto los de transformarse en un discurso unitario, apéndice del Estado, pues esto último entrañaría el riesgo potencial de hacer operativos efectos de poder devastadores. Si bien todo devenir criminólogo, tal cual lo hemos expuesto, intenta rehuir al control que la historia real⁵ pretende ejercer sobre las irrupciones heterogéneas, no obstante, historia de la criminología y criminología menor -o devenir criminólogo- no se excluyen: más bien la segunda sería un balbuceo dentro de la primera (Deleuze y Guattari, 1988)⁶.

Esta introducción, hasta aquí, es probable que haya resultado un tanto abstracta, razón por la cual iniciaremos el planteo de los problemas a desentrañar para hacer de esto un aprendizaje práctico.

⁵ *Lo real* aquí debe entenderse como disidiendo con *lo menor*, sea la disciplina que fuere. El criminólogo real es un tipo ideal cuyas características eminentes serían: tomar al lenguaje criminológico como un idioma con fuerte homogeneidad, separado de cualquier componente político y escéptico ante la posibilidad de construcciones colectivas de significación.

⁶ En todo caso, la criminología menor también se aleja de la radical, al menos en los términos planteados por S. Cohen: “La criminología radical debe adquirir relevancia política operando en el mismo terreno que ha sido expropiado por los conservadores y tecnócratas” (1994: 10). Dicho muy esquemáticamente, se debe distinguir entre disputarse un espacio existente e inventar otro inédito.

Nuestra propuesta está encaminada, principalmente, a ofrecer la *contracara* de un manual de criminología. Éste último presupone un saber acumulado que reproduce, con o sin premeditación por parte de quien lo escribe, un horizonte sereno que otros ya han pensado por nosotros; un Kafka atribulado escribía en su diario: "...me alimenté espiritualmente de un aserrín que, para colmo, millares de bocas ya habían masticado para mí" (Robert, 1970: 23). Esta experiencia nos resulta muy conveniente dada la imagen que nosotros tenemos de un manual, ya que intentaremos algo distinto: trabajar con pensadores que, ya procediendo de ámbitos ajenos al campo criminológico, ya perteneciendo a éste, han sido capaces de cavilar al crimen y al castigo con un estilo singular, creando al respecto nuevas percepciones. G. Tarde, F. Nietzsche, F. Kafka, L. Hulsman y N. Christie comparten el mérito de ofrecer una coloración renovada a estas cuestiones, un nuevo estilo, y el estilo es algo así como el termoscopio de un pensamiento.

Esto es, ni más ni menos, lo que creemos que logran tanto Nietzsche como Kafka en su calidad de emigrantes. Pensemos el caso del primero, cuyo devenir criminólogo se origina en cierta *desterritorialización* del ámbito filosófico: dentro de sus obras el lugar de la venganza y el castigo son privilegiados, y muchas de sus conclusiones al respecto, fulminantes; probablemente de quien salga indemne de sus aforismos, se podrá decir que nunca los ha leído. Pero como veremos, no es que Nietzsche llegue a la criminología, ni tampoco que la criminología se disuelva en su filosofía, sino que logra poner en un estado de variación continua aquello que los criminólogos oficiales transforman en relaciones constantes. Y algo no muy distinto ocurre con Kafka, pero claro, en su mediación con el espacio literario. Al efectuar una crítica no jurídica al derecho de penar, y más aún, al de definir ciertos comportamientos como criminales - todo lo cual se halla naturalizado en nuestras sociedades-, consigue visibilizar prácticas sociales sumamente arraigadas que instituyen a todo el sistema penal. Cuando trabaja con el control social en la ciudad de *El proceso*, el escritor checo hace de la literatura fuente de resistencia y creatividad, sin ningún tipo de compromiso respecto de los planteos dominantes: intruso en el mundo criminológico, carece de responsabilidad, de una identidad fija que transportar.

Hasta aquí, el sucinto acercamiento a una probable manera de devenir criminólogo menor: crear un espacio nuevo desde fuera de la criminología; una diversificación que favorece el abordaje menor de una lengua estandarizada, un devenir menor de la lengua mayor (Deleuze y Guattari, 1988, 2002).

Pero hay otros derroteros aún para urdir una genuina criminología menor; quizá los más laudatorios, porque en ellos la desterritorialización proviene del mismo campo criminológico: esto es lo que podríamos señalar como *desterritorialización absoluta*: “Es lo mismo que tartamudear, pero siendo tartamudo del lenguaje y no simplemente de la palabra. Ser extranjero, pero en su propia lengua, y no simplemente como alguien que habla una lengua que no es la suya. Ser bilingüe, multilingüe, pero en una sola y misma lengua, sin ni siquiera dialecto o *patois*. Ser un bastardo, un mestizo, pero por purificación de la raza” (Deleuze y Guattari, 1988: 101-102).

El caso de G. Tarde lo encontramos ilustre al respecto. Cuando toda la tradición criminológica estaba empantanada en una filosofía del sujeto que inevitablemente llevaba a discutir la cuestión de la responsabilidad de las personas, o bien desde el libre albedrío o bien desde el determinismo planteado por la *nuova scuola*, este autor encontró inquietudes y prioridades analíticas en las que ni el hombre ni la sociedad eran aquello que había que explicar, sino más bien los procesos de subjetivación que se dan en la relación siempre inestable entre ambos. Por lo tanto, ni crimen, ni criminal, ni objeto, ni sujeto, sino *proceso*: “La gran cuestión, teórica y práctica al mismo tiempo, no es saber si el individuo es o no libre, sino si el individuo es real o no” (1922a: 26). Por todo esto, y como resultado de su inclinación hacia una filosofía del acontecimiento, creemos que ha beneficiado un escape del tan crónico antropocentrismo reinante en aquella época.

Más acá en el tiempo, Hulsman sobrevino, en nuestras consideraciones, el verdadero apóstata. El espacio criminológico nunca ha dado con un conspirador de semejante magnitud: sostenía que los congresos sobre dicha problemática debían eliminarse y no proliferar. Ahora bien, ¿cuál fue su impronta herética? Estar persuadido de que el abolicionismo era una práctica, un devenir, y no una teoría, de allí que haya escrito muy poco: actitud imperdonable para los criminólogos reales. A lo dicho, hay que añadirle un rechazo vehemente a la concepción ontológica del delito junto a la denuncia implacable de que el sistema penal es primordialmente un mal social. De este modo, nos permitió elaborar nuevas apreciaciones sin tener que asentir, como otros críticos lo hicieron, ante la ‘sensatez’ de que el delito existe, y a su vez, de que un sistema penal democrático es posible, además de deseable (Lea y Young, 2008; Baratta, 2004b; Ferrajoli, 1989).

Finalmente, N. Christie o el amigo recomendable: saqueando a la criminología tradicional pudo hilvanar en ella criminologías menores aún ignoradas. Lo que hace lo

hace con una profunda mesura, y es esta sobriedad, que obtiene a caballo de un lenguaje amistoso, motivo de críticas maliciosas por parte de la pesada tradición criminológica. Así las cosas, este autor no cesa de alzarse contra aquello que es la condición de posibilidad del sistema penal: el dolor abstracto, el dolor *del* Estado; de la misma manera que exalta el lugar de la cultura fraternal, reivindicándola como la gran alternativa para contrarrestar la inercia que posee la máquina punitiva. En síntesis, haciendo huir la criminología a fuerza de crear miles *devenires criminológicos*, Christie toma para sí dos tareas: pensar qué lugar ocupa el dolor en la imagen que el derecho penal tiene del hombre, y delinear un nuevo tipo de percepción que la deteriore, un flujo de creencias y deseos amplificador de sentido.

Es por esto que consideramos a los tres criminólogos citados como parte de ese linaje que dentro de la misma criminología se desembaraza de las líneas más duras que esta misma traza sobre su objeto, deviniendo posible una nueva tonalidad, “Ahí es donde el estilo crea lengua. Ahí es donde el lenguaje deviene intensivo, puro *continuum* de valores y de intensidades. Ahí es donde toda la lengua deviene secreta, y, sin embargo, no tiene nada que ocultar, en lugar de crear un subsistema secreto en la lengua. A ese resultado sólo se llega por sobriedad, sustracción creadora. La variación continua sólo tiene líneas ascéticas, un poco de hierba y de agua pura” (Deleuze y Guattari, 1988: 101-102).

En definitiva, encontraremos criminología menor allí donde prosperen derrames que no puedan subsumirse al corpus criminológico tal cual se lo diseña en los manuales. Y los nómadas que la hagan posible deberán evitar el control ínsito en toda jerarquización de saberes: Nietzsche, Kafka, Tarde, Hulsman y Christie, entre otros, están en condiciones de lograrlo: “Los devenires no son la historia: aunque sea estructural, la historia piensa casi siempre en términos de pasado, presente y porvenir.... Si nos hemos interesado tanto por los nómadas es porque son un devenir y no forman parte de la historia: excluidos de ella, se metamorfosean para reaparecer de otro modo, bajo formas inesperadas, en las líneas de fuga del campo social” (Deleuze, 1999: 242). No existe, o al menos eso creemos, un espacio delimitado en el que todos ellos logren imponerse, sino más bien el cruce entre muchas esferas donde la cuestión criminal conseguiría ya no depender de ningún modelo al cual conformarse.

Sumariamente, lo que intentaremos llevar adelante es una serie de desplazamientos que ofrezcan contemplaciones criminológicas carentes de distribuciones redundantes, y

prioricen por ello la experimentación sin el deber de ajustarse íntegramente a esquemas preestablecidos; confiamos lograrlo.

Capítulo I

Los pliegues sociales

“Por mi parte, yo diría: una sociedad, un campo social no se contradice,...lo primero es que extiende líneas de fuga desde todas partes, primero son las líneas de fuga.... Las líneas de fuga no son necesariamente ‘revolucionarias’, al contrario, pero los dispositivos de poder quieren taponarlas, amarrarlas”. *G. Deleuze*

Según la sociedad, la criminología.- La actualidad todavía recoge algo de H. Miller: “Las prisiones y los manicomios se vacían cuando un peligro mayor amenaza a la comunidad” (1982: 378) ¿Por qué motivo comenzar un empeño criminológico con esta afirmación? Quizá porque tenga la cualidad de ser simultáneamente verdadera e ilusoria: depende de lo que queramos ocultar o demostrar. En cierto sentido, nos hace recordar la importancia que posee la construcción de las herramientas que a su vez *construyen la realidad social* que intentamos explicar; estos instrumentos definen “lo visible y lo invisible, lo pensable y lo impensable; y como todas las categorías sociales, encubren tanto como revelan y pueden revelar sólo por encubrimiento” (Bourdieu, 2001: 72).

Esto que hemos dicho no difiere demasiado de aquello que trazaremos de aquí en adelante. Toda criminología presupone una imagen de la sociedad, y el reverso también es cierto; los distintos aportes a la teoría criminológica son producto de la idiosincrasia de determinadas sociedades, y las sociedades son, en cierta medida, el resultado idiosincrático de un estilo de hacer criminología⁷. La sociedad y la criminología son productos humanos; y el hombre es producto tanto social como criminológico. La sociedad es una realidad objetiva, y la criminología, en tanto discurso o saber legitimado, también⁸. En síntesis, las personas son el producto de un tipo de

⁷ Basta pensar en Holanda y los países nórdicos con su abolicionismo, en Gran Bretaña, la nueva criminología y posteriormente el realismo de izquierda, o aquello que se observa en Italia con el minimalismo penal.

⁸ En términos convencionales, que es como nosotros lo usamos, ‘realidad objetiva’ sería todo aquello que existe más allá de la interpretación que los actores hagan de la misma: “Un mundo institucional, pues, se experimenta como realidad objetiva, tiene una historia que antecede al nacimiento del individuo y no es accesible a su memoria biográfica. Ya existía antes de que él naciera, y existirá después de su muerte. Esta historia de por sí, como tradición de las instituciones existentes, tiene un carácter de objetividad. La biografía del individuo se aprehende como un episodio ubicado dentro de la historia objetiva de la sociedad. Las instituciones, en cuanto facticidades históricas y objetivas, se enfrentan al individuo como hechos innegables. Las instituciones están *ahí*, fuera de él, persistentes en su realidad, quiéralo o no: no

criminología que ellos mismos crean (Bourdieu y Wacquant, 2005: 83-84; Ritzer, 1993b: 296).

Por lo tanto, sería importante ofrecer apoyo a estos argumentos, al menos la parte de ellos que nos permita dilucidar algo ignorado, una ayuda para desacoplar las preconstrucciones del tan mancillado sentido común. Está claro que, como decíamos hace un instante, al revelar ciertas tramas estaremos evitando otras, lo cual no nos incomoda en lo más mínimo: "...no es la verdad lo que inspira [a] la [criminología], sino que son categorías como las de Interesante, Notable o Importante lo que determina el éxito o el fracaso" (Deleuze y Guattari, 2005: 83).

Vinculado a esto, aunque más importante aún, se halla la pretensión de recurrir a un planteo convincente que sirva como punto de partida de aquello que entenderemos por *criminología menor*.

Tanto con intenciones pedagógicas, como con resultados anti-pedagógicos, tiende a aceptarse con demasiada frecuencia la escolar simplificación en la teoría social que comprime el pensamiento de una miríada de autores, reconduciéndolos al confín de dos o tres grandes escuelas (Ritzer, 1993a, 1993b). Estos destinos, casi forzosos, no son otros que los paradigmas del conflicto, el consenso y el interaccionista⁹ (Lista, 2000). A su vez, la criminología no ha logrado desembarazarse por completo de tales enredos; o en otros términos, que la problemática del delito y su represión está desde el comienzo surcada por estas cosmovisiones que ofrecen esquemas según los cuales todo acontecimiento social sería en miniatura lo que a gran escala predispone las posiciones e interacciones de los agentes¹⁰ (Baratta, 2004; Pavarini, 2003). Intentaremos justificar a continuación esto último para luego señalar nuestra propia imagen de la sociedad, y las consecuencias que ésta acarrea en términos criminológicos.

Aquella inolvidable afirmación de Marx y Engels acerca de que "La historia de todas las sociedades, hasta nuestros días, es la historia de la lucha de clases" (Marx y Engels, 1998: 26) parece sintetizar buena parte del enfoque conflictual de la sociedad. Y decimos *buena parte* porque muchos de los teóricos que son emplazados dentro de este

puede hacerlas desaparecer a voluntad. Resisten a todo intento de cambio o evasión..." (Berger y Luckman, 1986: 82).

⁹ Consideraremos paradigma, dentro del análisis sociológico, a representaciones cosmológicas de la sociedad; esto es, a criterios con los que se percibe al mundo, y a partir de los cuales se lo interpreta y explica. Al ser concepciones muy amplias, pueden englobar, no sin cierto esfuerzo, a todo el conjunto de instituciones existentes y considerarlas portadoras de ciertos gérmenes (Lista, 2000).

¹⁰ Si bien esta afirmación resulta concurrente con los paradigmas de corte estructural como el del consenso o el del conflicto, quizá sea más engorroso sostenerlo para con el interaccionismo.

paradigma conciben un análisis no materialista del conflicto social. Sin embargo, nuestra pretensión no está orientada a pormenorizar estos matices sino a informar sobre las definiciones salientes que respecto al delito y al castigo ofrece esta corriente. Nos conformaremos aquí con sólo aludir a la distinción entre una teoría del conflicto sociológica (Dahrendorf, 1962, 1988) y una teoría del conflicto radical (Marx, 1991; y Engels, 1998, 2005; Ritzer, 1993b: 120).

Genéricamente, la sociedad es descripta aquí como una confrontación entre distintos grupos sociales, cada uno poseyendo asimétricas cuotas de poder. Este último, sea económico, sea simbólico, sea ideológico, sea político, es la principal fuente de disputa, justamente porque no es ilimitado, y como ya dijimos, se encuentra desigualmente distribuido. Como consecuencia, el orden y el control sociales tenderán, o mejor dicho intentarán, mantener la situación de privilegio que los sectores dominantes poseen dentro de las distintas esferas. Esto ubica al sistema penal en un lugar estratégico para sofocar cualquier intento de transgresión; en otros términos, el derecho, principalmente el penal, la policía, los tribunales y la gestión de la pena, tienen una función decisiva en el sostenimiento y reproducción del statu quo, alejándose por ello de la protección de la igualdad que formalmente lo justifica (Baratta, 2004: 120; Pavarini, 2009: 81).

El enfoque conflictual no marxista ha hecho hincapié en los factores políticos del conflicto (Dahrendorf, 1962, 1988), en su importancia funcional (Coser, 1961, 1970), y en el lugar que aquel tiene en el establecimiento y consolidación de una serie de valores en detrimento de otros. Incluso A. Turk (1994), define a la criminalidad como un estatus social enrostrado a determinadas personas por otras que están en condiciones de hacerlo: es lo que define como “ilegitimación”, que se transformaría por eso mismo en el núcleo principal de la problemática del delito. Esto permite suponer que es el Estado quien, al *ilegitimar* por medio de sus legisladores, policías, jueces y carceleros, hace posible los procesos de criminalización; en consecuencia, como el mismo Turk ha sostenido, sin Estado no podría haber delito (Baratta, 2004: 135-139).

Pero quizá los aportes más influyentes, y con mayor radicalidad en sus derivaciones, han sido, y tal vez lo sigan siendo, aquellos que apuestan por un enfoque que en mayor o menor medida resulta deudor del ofrecido por C. Marx (1991) y F. Engels (1947a, 1947b), en el cual se tiende a enfatizar el influjo de la economía política en la explicación, tanto del delito como de la pena.

Es a esta altura trillada, aunque no superflua creemos, la aclaración de que ninguno de los autores de *La ideología alemana* han explorado directamente, ni la cuestión del

crimen, ni la de su sanción, como así tampoco lo han hecho sus discípulos más emblemáticos: Lenin, R. Luxemburgo, Gramsci o Mao (Pavarini, 2003: 148; Prado, 2004: 113). Esto no ha impedido que se desarrolle una perspectiva de trabajo que, en términos amplios, considera forzoso apuntar a las condiciones materiales de existencia para desentrañar el papel del control social formal: la criminalización primaria y secundaria¹¹, según esta postura, se hallan dramáticamente regentadas por un modo de producción que les da condición de posibilidad y emergencia.

Un argumento frecuente para muchos de estos autores considera que: “Si... la criminalidad está en buena parte determinada por los procesos de marginalización social, el modelo explicativo marxiano es capaz de explicar cómo la misma *calidad y cantidad del fenómeno criminal* son *atributos inducidos por el modo de producción capitalista*, o sea por el proceso productivo que determina la expulsión del mercado de trabajo y por tanto la pobreza” (Pavarini, 2003: 151). Como puede observarse, este análisis resulta sensiblemente reductor, en primer término porque sólo enfatiza en la criminalidad elemental de las clases más desaventajadas. Y luego, porque no permite individualizar las razones que llevan a cometer ilícitos a quines justamente han gozado en la sociedad burguesa de una situación privilegiada.

Esto se ve complejizado a partir de la consolidación de una nueva criminología crítica proveniente del contexto británico, que se forjó a caballo de la lectura que un puñado de jóvenes sociólogos marxistas realizó, a fines de 1960, de las teorías norteamericanas de la desviación. *La nueva criminología*, aparecida en 1973, fue el primer intento sistemático, aunque incompleto, de aproximar elementos provenientes de la perspectiva de Marx y Engels para la comprensión de la conducta desviada (Taylor, Walton y Young, 2001).

Dado el impacto que esta obra tuvo, surgieron críticas de las más diversas, desde que exponía un enfoque ortodoxo del marxismo que no beneficiaba demasiado a una comprensión cabal del delito, hasta que sus postulados no tenían mucho de *nuevo*, como su nombre lo insinuaba. Nosotros disentimos con ambas acusaciones, y nos plegamos a la idea que el mismo A. Gouldner sostiene en el prólogo de la obra mencionada, según la cual existe una ambiciosa y desafiante propuesta de combinar los postulados principalmente estructurales de Marx y Engels con aquellos interaccionistas de G. H.

¹¹ Nos mantenemos fieles a la conceptualización tradicional al respecto: la criminalización primaria como la positivización jurídica de ciertos comportamientos que comienzan a ser definidos como delitos, y la criminalización secundaria como ese conjunto de discursos que rigen las prácticas de quienes selectivamente persiguen aquellos actos definidos como ilícitos.

Mead, para de ese modo componer una explicación de la conducta desviada: “Lo que cada vez resulta más necesario es una posición teórica que acepte la realidad de la conducta desviada, que sea capaz de explorar su *Lebenswelt* –mundo de la vida-, sin que el estudio se convierta en un técnico del *Estado Providente* y en cuidador del *jardín zoológico* de los desviados. La obra que se nos presenta trata de establecer una perspectiva teórica que pueda hacer eso...” (Gouldner en Taylor, Walton y Young, 2001: 16).

No obstante, sí existen dos cuestiones importantes que transforman al texto de Walton, Taylor y Young en blanco perfecto de algunos ataques: en primer lugar, el esfuerzo de estos autores por plasmar en una sola obra todos sus aportes, a diferencia de la tradición de la ‘nueva teoría de la desviación’ que lo hacía en artículos más bien dispersos, facilitó al lector severo la posibilidad de una crítica, entregándole un material mejor organizado sobre el cual poder ejercerla. Por otro lado, y más allá de las impugnaciones que realizan a las teorías criminológicas existentes hasta allí, no son capaces de formular un *corpus* propio.

En sus conclusiones, sin embargo, sí describen un programa que hacia el futuro debería indagar las siguientes cuestiones: respecto del acto desviado, sus orígenes mediatos, inmediatos, y el acto en sí mismo; respecto de la reacción social, sus orígenes también mediatos, inmediatos y la influencia de esta sobre la conducta posterior del etiquetado; por último, la naturaleza del proceso de desviación en su conjunto, evaluando la mutua injerencia que existe entre individuo y sociedad: “Aquí hemos propuesto una economía política de la acción delictiva y de la reacción que provoca, y una psicología social, políticamente orientada, de esa dinámica social permanente. En otras palabras, creemos haber consignado los elementos formales de una teoría que sirva para sacar a la criminología de su confinamiento en cuestiones concretas artificialmente segregadas. Hemos tratado de volver a combinar las partes para formar el todo” (Ibíd.: 295).

En torno a un punto de vista materialista del castigo o de la pena (Pavarini, 1995, 2009; y Melossi, 1983; Baratta, 2004; De Giorgi, 2006; Garland, 2006) encontramos una rica tradición que nace con la edición de la formidable obra de G. Rusche y O. Kirchheimer (1984), *Pena y estructura social*, allá por 1939. Los argumentos centrales de esta obra han servido como inspiración para un sinnúmero de trabajos posteriores, desde *Vigilar y castigar*, pasando por *Cárcel y fábrica*¹² hasta la monografía publicada hace pocos años

¹² En palabras recientes de uno de sus autores, “Pese a ser crítica de la institución penitenciaria y de la ideología y prácticas correccionales, *Cárcel y fábrica* piensa las formas históricas de la penalidad

bajo el título *El gobierno de la excedencia*¹³. Los dos últimos textos tienen una impronta expresamente materialista, de la que carece el invaluable aporte de M. Foucault.

Para resumir el marco teórico de Rusche y Kirchheimer podemos apelar a la introducción de su obra: “Cada sistema de producción tiende al descubrimiento de métodos punitivos que corresponden a sus relaciones productivas” (1984: 3). Aquí encontramos dos tópicos que son decisivos, incluso para los debates actuales: el castigo visto como un fenómeno histórico¹⁴, y la necesidad de comprenderlo hacia el interior de un determinado modo de producción. El castigo “no es ni una simple consecuencia del delito, ni su cara opuesta, ni un simple medio determinado para los fines que han de llevarse a cabo” (Ibíd.); no está primordialmente orientado a la criminalidad, sea para su represión o disuasión, sino para dominar a quienes resultan ser, según nuestros autores, los eminentes clientes del sistema penal: los desposeídos. Y aquel factor al que debemos apuntar para dar cuenta de las variadas *formas* con la que se reprime el delito, junto a las *cantidades* de personas que efectivamente caen bajo esas formas de castigo, es al mercado de trabajo. A mayor necesidad de mano de obra, dicen Rusche y Kirchheimer, más elástica se vuelve la persecución de los trasgresores; si el proceso se invierte, la política penal del poder de turno puede volverse feroz y despiadada: “la brutalidad de las penas no puede ser atribuida simplemente a la crueldad de una época pasada. La

contemporánea como dirigidas a finalidades de control social de tipo inclusivo. Es una lectura crítica, pero desde el interior del sistema correccional mismo y sobretudo es ciega respecto de un cambio (ya a las puertas, si no en curso) que no llega todavía a imaginar... *Cárcel y fábrica* se convierte, así, en la metáfora de “cárcel y sociedad”, pasaje nodal en la historia de la modernidad, aun cuando en ambos términos –fábrica y sociedad– domina todavía la confianza en que el objetivo del castigo legal sea la inclusión del desviado en el cuerpo social. La tercera fase de esta historia “ideal” en sentido weberiano, es la actual. Ésta se encuentra signada por el paso de la retórica y las prácticas del *welfare* a las crueles pero realistamente definidas como *prisonfare*. El crecimiento de la “multitud” de excluidos –tanto del mercado de trabajo garantizado como del banquete asistencial ofrecido por un capital social cada vez más empobrecido– vuelve cada vez más irreal, políticamente hablando, el proyecto de un orden social a través de la inclusión. Es el período de la declinación miserable de la ideología reeducativa y de la emergencia y triunfo subsiguiente de las políticas de control social que se fundan sobre la fe en las prácticas de neutralización selectiva, coherentes totalmente con el lenguaje de la guerra contra el enemigo interno. Entonces, ¿“cárcel *sin* fábrica”? ¿“cárcel *sin* sociedad”? Por lo poco o mucho que las metáforas pueden ayudar a comprender, diría que sí” (Pavarini, 2009: 47-50).

¹³ En estos términos plantea De Giorgi el itinerario: “El objetivo consiste en describir algunas mutaciones surgidas en las formas del control a partir de la emergencia de una articulación de las relaciones de producción y en preguntarse en qué sentido las estrategias del control actual se inscriben en el contexto producción postfordista” (2006: 49-50). Y para ello, comienza con una economía política del control social, o mejor aún, señalando los derroteros teóricos que convergen en dicha crítica materialista de la penalidad. En su lectura de *Pena y estructura social*, encuentra dos grandes hipótesis: la primera es que la *disuasión* inmediata a los potenciales transgresores de la ley es el centro de cualquier sistema represivo, y la segunda, que estos mecanismos disuasorios varían a lo largo de la historia, principalmente con relación al mercado de trabajo.

¹⁴ De allí que sostengan: “La pena como tal no existe” (1984: 3).

crueledad es un fenómeno social que puede ser entendido solamente comprendiendo las relaciones sociales prevalecientes en un período histórico determinado” (Ibíd.: 24).

Dentro del paradigma del consenso, siempre formulándolo en términos generales, se considera que las normas y los valores imperantes son fundamentales para la sociedad - su condición de posibilidad, nada menos-; y que la función del derecho es proteger imparcialmente los bienes jurídicos enumerados en las distintas legislaciones, ya que éstas últimas reflejan el consentimiento de una voluntad colectiva convencida de su importancia. En otros términos, se acepta que el orden social está basado en un acuerdo tácito que logra manifestarse a partir de las leyes; y que en un orden así, sólo una ínfima minoría podría considerar aceptable transgredir las normas estatuidas, dado que su reconocimiento es prácticamente unánime.

Aquí la cuestión es en parte, y sólo en parte, más ágil: esto se debe a que uno de los máximos representantes de este paradigma, que a su vez se ha consagrado como un clásico de la sociología moderna, ha tomado como propias tanto la cuestión del delito como la del castigo. Extraño dudar que de quien hablamos es de Durkheim, precursor de una perspectiva sociológica del delito que se condensa en su afirmación acerca de que éste último no es, como lo planteaba el positivismo criminológico, un elemento patológico, sino por el contrario, un hecho social normal con específicas funciones para la vida en comunidad: “Si hay un hecho cuyo carácter patológico parece indiscutible es el crimen. Todos los criminólogos están de acuerdo en este punto. Aunque explican esta morbilidad en formas diferentes, la reconocen por unanimidad. Sin embargo, el problema exige un tratamiento menos precipitado. Empecemos por aplicar las reglas anteriores. El crimen no se observa sólo en la mayoría de las sociedades de tal o cual especie, sino en todas las sociedades de todos los tipos. No hay ninguna donde no exista criminalidad. Cambia de forma, los actos así calificados no son en todas partes los mismos; pero siempre y en todos lados ha habido hombres que se comportaban de forma que merecían represión penal.... No hay, pues, ningún fenómeno que presente de manera más irrecusable todos los síntomas de la normalidad, puesto que aparece estrechamente ligado a las condiciones de toda vida colectiva. Convertir el crimen en una enfermedad social sería admitir que la enfermedad no es algo accidental, sino que al contrario deriva en ciertos casos de la constitución fundamental del ser vivo; esto sería borrar toda

distinción entre lo *fisiológico* y lo *patológico*” (Durkheim, 1982: 113-115; Taylor, Walton y Young, 2001: 84)¹⁵.

Dicho argumento fue desarrollado con posterioridad por R. Merton, entre otros, quien también sostuvo que la desviación era un fenómeno que precisaba ser explicado social y no individualmente; basta repasar su famoso cuadro de los tipos adaptativos, dentro del cual el *innovador* encarnaba el comportamiento trasgresor: “Una gran importancia cultural concedida a la meta-éxito invita a este modo de adaptación mediante el uso de medios institucionalmente proscritos, pero con frecuencia eficaces, de alcanzar por lo menos el simulacro del éxito: riqueza y poder” (1964: 150). Esto ocurre, según este autor, cuando la persona interiorizó la importancia cultural de las metas, pero no hizo lo mismo con las normas institucionalizadas para conseguir las¹⁶.

Por lo tanto, su teoría sociológica de corte funcionalista hace posible evaluar la transgresión a las normas como resultado de una contradicción entre la estructura social y la cultura: si bien esta última propone al individuo determinados objetivos que constituyen motivaciones fundamentales para su comportamiento, como por ejemplo la prosperidad económica, también prescribe formas de alcanzarlos, que deben ser lícitas, desde luego. El problema surge cuando la estructura socio-económica brinda a los individuos recursos desiguales para acceder a esas metas por medios aceptables: “La incongruencia entre los fines culturalmente reconocidos como válidos y los medios legítimos a disposición del individuo para alcanzarlos está en el origen de comportamientos desviados.... La estructura social no permite, pues, en la misma medida a todos los miembros de la sociedad un comportamiento al mismo tiempo conforme a los valores y a las normas” (Baratta, 2004: 60-61; Pavarini, 2003: 108-109). Si el bienestar económico es el que permite obtener como se *debe* aquello que todos *debemos obtener* (autos, casas, viajes, etc.), quienes carezcan de ese bienestar estarán más expuestos a la trasgresión, si es que no renuncian a intentar obtenerlo. Es por esto que Merton consideraba la desviación un comportamiento tan normal como aquel que se

¹⁵ Tan importante como la *normalidad* era para Durkheim la *utilidad* del delito: “El crimen es, pues, necesario; está ligado a las condiciones fundamentales de toda vida social, pero, por eso mismo, resulta útil; porque estas condiciones de las que es solidario son indispensables para la evolución normal de la moral y del derecho.... Pero, para que estas transformaciones sean posibles es preciso que los sentimientos colectivos que se encuentren en la base de la moral no sean refractarios al cambio, y por consiguiente que no tengan más que una energía moderada. Si fueran demasiado fuertes ya no serían flexibles.... *Nada es bueno indefinidamente y sin medida*. Es preciso que la autoridad de la que goza la conciencia moral no sea excesiva; de otra forma, nadie se atrevería a tocarla y cuajaría demasiado fácilmente bajo una forma inmutable (1982: 118-120).

¹⁶ Existen otros cuatro tipos que sólo enumeraremos: conformista, ritualista, retraído y rebelde (1964: 150-166).

muestra apegado a los valores y estatutos aceptados; en sus propias palabras, “la orientación teórica del analista funcional... considera la *conducta socialmente divergente* tan producto de la estructura social como la *conducta conformista*” (Merton, 1964: 131).

Como ya lo sugerimos, Durkheim también logró erigirse en protagonista, y uno de los grandes pilares, de la sociología del castigo (Garland, 2006: 39). Donde esa construcción teórica comienza a diseñarse, y a su vez mayor sistematización consigue, es en su celeberrima tesis doctoral *La división del trabajo social*. Allí define al castigo como un elemento insustituible para toda pretensión seria de estudiar cualquier tipo de sociedad; la pena es la mismísima representación del orden moral que una colectividad ostenta, y la que resguarda los focos de cohesión social que hacen posible la vida en conjunto. Según el sociólogo francés, la pena -o el castigo- *existe porque* hay un conjunto de valores y creencias que es común a la mayoría de las personas que conforman una sociedad, y que exigen ser protegidos –la causa de la existencia del castigo-. A su vez, el castigo *sirve para* mantener pujantes esos valores y creencias, y no para rehabilitar al delincuente o disuadir a potenciales trasgresores –la función social del castigo-.

Parte, en su análisis del fenómeno socio-punitivo, de un criterio diametralmente opuesto al de Rusche y Kirchheimer (1984). Como ya lo sugerimos, el derecho penal tiene para Durkheim la tarea salvaguardar los valores que, sino todos, al menos la mayoría de las personas consideran sagrados en una comunidad; de lo contrario, ¿por qué se sancionaría su trasgresión? Esto significa, sustancialmente, dos contrastes con *Pena y estructura social*; en primer lugar, el análisis que Durkheim hace del fenómeno del castigo es ahistórico, tesis que sólo débil y toscamente modificará en *Las dos leyes de la evolución penal*¹⁷; y por otro, que su función es la de mantener con vigor dichas creencias en las conciencias individuales de esas mismas personas, de allí que “no cabe duda, pues, que la naturaleza de los sentimientos colectivos es la que da cuenta de la pena y, por consiguiente, del crimen.... Aunque procede de una reacción absolutamente mecánica, de movimientos pasionales y en gran parte irreflexivos, [la pena] no deja de desempeñar un papel útil. Sólo que ese papel no lo desempeña allí donde de ordinario se le ve. No sirve, o no sirve sino muy secundariamente, para corregir al culpable o para

¹⁷ Esto significa que el sociólogo francés no logra explicar satisfactoriamente la conformación histórica de la conciencia colectiva, que resulta un elemento medular en su sociología del castigo: esas *creencias y esos valores comunes al término medio de la sociedad*, Durkheim los presupone sin ninguna necesidad de problematizarlos.

intimidar a sus posibles imitadores; desde este doble punto de vista su eficacia es justamente dudosa, y, en todo caso, mediocre. Su verdadera función es mantener intacta la cohesión social, conservando en toda su vitalidad la conciencia común” (2004: 105-109). Queda claro entonces que son los valores colectivos, y no las metamorfosis de los modos de producción, los que delimitan al castigo.

Durkheim también trabaja el papel del castigo, y quizá de forma más detallada que en resto de sus obras, en el curso *La educación moral*, que como bien dijo Garland (2006: 60), es frecuentemente su producción al respecto más olvidada. El sociólogo francés logra poner allí en discusión algunas ideas muy arraigadas sobre la cuestión, logra *sacudir los hábitos* definiendo a la sanción como un lenguaje, como un acto de comunicación que debe intervenir muy reflexivamente en el proceso de socialización de los niños dentro del conjunto de normas morales que atraviesan su comunidad. Como referencia a esto, podemos señalar que “una autoridad moral tiene precisamente como característica el que actúa sobre nosotros desde fuera y, sin embargo, sin coacción material, ni actual ni eventual, sino por medio de un estado interior” (Durkheim, 1997: 161). Encontramos plegada aquí una idea muy valiosa, y es la siguiente: el castigo tendrá utilidad allí donde posea legitimidad, o con otras palabras, que éste no puede reforzar la autoridad allí donde ésta no existe; el castigo no inventa la autoridad, en todo caso puede servir para reforzarla, siempre y cuando exista previamente, siempre y cuando goce de cierto reconocimiento: “para el niño... el castigo no es más que un signo material por el cual traduce un estado interior: es una anotación, un lenguaje, por el cual [sea la sociedad o el maestro] expresan el sentimiento que le ha inspirado el acto reprobado.... Porque todo lo que acabamos de decir supone que *hay* una regla escolar, una moral escolar que el castigo protege y hace respetar” (Ibíd.: 199-203)¹⁸.

El interaccionismo simbólico supuso un desplazamiento en las prioridades: digamos simplemente que tanto para el paradigma del conflicto como para el del consenso no es posible explicar la conducta de las personas sin remitir a la estructura social; lo que significa que la prioridad analítica en sus investigaciones la tiene la sociedad sobre el agente. Aunque esto es cierto sólo desde un criterio sumamente aligerado, de cualquier modo resulta suficiente para este momento, debido a que tendremos oportunidad de complejizarlo a lo largo de los siguientes capítulos.

¹⁸ La cursiva es nuestra.

Fue G. H. Mead (1991, 1997, 2009), quien agrupando y condensando a destacados teóricos del pragmatismo norteamericano -quizá la única escuela filosófica emergente de los EEUU-, como W. James (1984, 2009), Ch. Peirce (1988) o J. Dewey (2002), llega a postular muy lúcidamente el proceso social mediante el cual las personas estructuran su mente (*mind*) merced a la capacidad simbólica que les permite designar aquello que existe en su entorno, para de esa manera proyectar líneas tentativas de comportamiento; en este sentido, la mente resulta condición de posibilidad para la elaboración tanto del *sí mismo* (*self*) como de la sociedad. Al *sí mismo* (*self*), el individuo lo va adquiriendo a través de un itinerario que se inicia cuando está en condiciones de tomar el rol de los otros singularmente, dando paso luego a una segunda instancia en la cual puede tener en cuenta, además, el papel de muchos otros, permitiéndole esto inmiscuirse en juegos colectivos. Por último, la persona consigue introyectar valores, normas y creencias de la comunidad en la que vive, lo que se define como *el otro generalizado*. Aún a partir de esta muy breve presentación, la explicación de Mead nos conduce a pensar la sociedad no ya primordialmente como una estructura, sino como un proceso; el concepto de *el otro generalizado* por ejemplo, que corresponde a la actitud del conjunto de la comunidad, resulta fundamental para relativizar el impacto de la objetividad social en el actor, sin prescindir, desde luego, rotundamente de ella (Mead, 1991, 2009; Lista, 2000; Ritzer, 1993b).

Una de las derivaciones de estos tópicos es que el comportamiento de las personas dentro de la comunidad, ni más ni menos que su interacción social, no puede explicarse a partir del *consenso cognitivo* sostenido, entre otros, por T. Parsons (1976). Según éste último, al estar los individuos socializados con las mismas pautas y normas, y siendo ellas las que indican cómo se debe actuar, sólo sería necesario ajustar el comportamiento a la expectativa que la norma ecuménicamente enseñada suscita. Frente a esto se alza H. Blumer (1982), uno de los más destacados discípulos de Mead y quien originalmente acuñó el concepto de *interaccionismo simbólico* en 1937, que consideraba a la interpretación de cada situación concreta y de cada acción del otro, o de los otros, como aquello que tutela y vuelve inteligible la conducta de las personas, "...la interacción social es un proceso interpretativo y negociado (de las intenciones del otro en base al cual determinamos nuestro curso de acción subsiguiente). Si ello es así, se deriva que para comprender la actuación de un individuo ésta no puede estudiarse «objetivamente». Esto es, no puede aprehenderse objetivamente la situación, las normas que dictan el comportamiento para esta situación, etc..., sino que debe estudiarse cómo

el sujeto ha interpretado la situación, en base a la cual habrá elaborado su siguiente curso de acción. En resumen, para comprender la acción social ésta debe estudiarse desde la perspectiva del actor” (Larrauri, 2001: 26-27). Y junto con esto, “...las acciones de los individuos no se conciben sujetas a las necesidades del sistema, sus funciones o a determinados valores culturales; más bien responden a la necesidad de manejar las *situaciones* con que las personas se enfrentan en su vida cotidiana” (Ibíd.; Ritzer, 1993b: 74)

Alleguémonos más decididamente a nuestro problema. Aunque el mismo Mead (1917 [1997]) supo escribir un formidable artículo que ha dejado gran reguero en el ámbito criminológico, fue sin dudas el interaccionismo simbólico como tal quien provocó, al menos para nosotros, un giro copernicano respecto de la teoría de la desviación: el *labelling approach*¹⁹. No vemos oportuno hacer mención a la gran cantidad de autores que han gravitado y enriquecido esta teoría de la reacción social, simplemente mencionar a quienes resultan referencias obligadas en función de las preguntas que ahora mismo nos proponemos plantear: H. Becker (2005, 2009), E. Lemert (1961, 1967), J. Kitsuse (1960) y K. Erikson (1962).

El primer interrogante sería: *¿cuándo se aplica una etiqueta de desviado?* Un interlocutor cándido podría decir que se haría luego de que alguien cometa un delito. Esto origina una primera objeción por parte de los teóricos de la reacción social: sabemos, más allá de los guarismos, que no todos los que infringen las normas jurídico-penales son definidos como delincuentes. Pero a su vez, la réplica decisiva que estos autores llevan a cabo tiene que ver con aquello que, en principio, daría lugar a la misma reacción social, esto es, el delito.

Es suya la conocida afirmación según la cual el comportamiento delictivo no posee intrínsecamente una naturaleza diferente del comportamiento no delictivo; carecen, por ello, de diferencia ontológica. Esto equivale a decir que no existen hechos desviados sino que es el significado que se les adjudique a esos hechos aquello que los vuelve precisamente desviados; que sin una reacción estigmatizadora un acto no sería tal: “Desde este punto de vista, la desviación *no* es una cualidad del acto que la persona realiza, sino una consecuencia de la aplicación de reglas y sanciones que los otros aplican al ‘ofensor’. El desviado es aquel a quien se le ha aplicado con éxito la etiqueta;

¹⁹ Aclaremos lo que la teoría del etiquetamiento significa para nosotros por las añosas disputas acerca de si resulta un nuevo paradigma, una teoría más, o simplemente una mera perspectiva. Ver, entre otros, Taylor, Walton y Young, 2001; Baratta, 2004; Pavarini, 2003; Larrauri, 200; Anitua, 2006.

el comportamiento desviado es aquel que la gente define como desviado” (Becker, 2009: 28). Esta inolvidable afirmación intenta señalar que no hay independencia entre el proceso de reacción y el acto desviado como tal: el delito no es un hecho, sino la consecuencia de una construcción social, y el delincuente no es quien delinque sino la persona a la que se le ha enrostrado el rótulo de delincuente (Larrauri, 2001: 25).

Como podrá observarse, la respuesta que ofrecen estos autores no es concluyente; de hecho, ante la primera pregunta no responden específicamente *cuándo se aplica una etiqueta*, sino que prefieren debilitar la convencional respuesta que hasta allí se manipulaba. Son muchos los elementos que debemos aquilatar para llegar a desentrañar cuándo se aplica una etiqueta negativa, en tanto variable temporal, sin embargo Becker y compañía nos alertan que el camino para hacerlo no es el que el sentido común criminológico había entronizado hasta ese momento²⁰.

En segundo lugar, *¿por qué motivos se aplica una etiqueta y quién es el encargado de hacerlo?* Digamos que la razón por la cual se lleva adelante este proceso tiene menos que ver con el daño que un acto irroge a la comunidad, que por las funciones sociales específicas que el hecho de etiquetar posee. Tanto Durkheim (2004) como G. Mead (1997) lograron hacer referencias precursoras sobre algunas de esas funciones que el acto de sancionar entraña: el sociólogo francés, lo dijimos ya, considera al castigo imprescindible dado que permite ratificar las creencias y los valores que una sociedad considera sagrados. Mead, desde un planteo algo más crítico, supo aseverar que el penar a una o más personas puede servir para ofrecerlas como chivos expiatorios, favoreciendo así la reacción de la población respetuosa de la ley en su contra; un maniqueísmo, por lo tanto, que refuerza identidades alrededor de una figura erigida como amenazante²¹. Para los teóricos de la reacción social, al castigar por delictivas determinadas conductas se hace posible infamarlas, “[es] una forma de asegurarse que no [van] a gozar del favor de los ciudadanos bien pensantes. Dominar los símbolos —el lenguaje—, ser capaz de establecer definiciones, es una forma de controlar las actitudes igual que otras formas de control, pero más sutil” (Becker, 2009: 195-225).

²⁰ Debido a su impronta anticlerical, las respuestas que dan no sólo no son respuestas en el sentido consagrado de la palabra, sino que por el contrario abren trochas para inventar nuevas preguntas, como por ejemplo: aceptando que entre un comportamiento desviado y otro que no lo es, la principal diferencia sea justamente su etiqueta, ¿por qué un comportamiento es etiquetado y otro no? Vislumbrar esto último es dar cuenta de ‘la realidad bajo la etiqueta’ (Pires, 2006; Larrauri, 2001).

²¹ Con la prudencia del caso, esto no nos parece del todo distinto al planteo de Foucault (2003) respecto de la utilidad en la bifurcación que surge acerca de los ilegalismos y la delincuencia.

En segundo lugar, y respecto de *quiénes* son los que etiquetan, es imprescindible retomar la conceptualización que el mismo H. Becker efectuó sobre los distintos grupos de presión que están en condiciones de imponer sus criterios de valoración respecto de determinadas problemáticas, censurando a todos aquellos que se les enfrenten. Estos cruzados, como por ejemplo fue para nuestro autor el movimiento antialcohólico que durante el siglo XIX intervino en los Estados Unidos, son los empresarios o emprendedores morales que operando desde una ética absoluta –lo que es malo es absolutamente malo, y cualquier medio empleado para eliminarlo será aceptable– logran crear las normas que separan radicalmente el bien del mal (Becker, 2009: 167-182).

Otro interrogante es el siguiente: *¿Cómo se aplica esta etiqueta?* Aquí se pretende responder a problemas que ya hemos planteado, y que se relacionan, en primer lugar, con la evidencia de que la tipificación penal de un acto no está principalmente vinculada con el daño social que genera, y en segundo término, con la certeza de que esos actos tipificados son diversamente perseguidos. No todos los hechos que formalmente están catalogados como delitos son reprimidos con el mismo rigor, por lo que las cifras oficiales al respecto, más que evidenciar la realidad del problema del comportamiento desviado, expresan la selectividad de los funcionarios del sistema penal en la persecución del mismo, junto al grado de vulnerabilidad de los grupos alcanzados, por supuesto. Esto significó un gran avance, ya que permitió vislumbrar la importancia que posee la interpretación que dichos funcionarios hacen sobre las distintas normas penales; o lo que es lo mismo, cómo el *segundo código*, en tanto valoración no jurídica que realizan los encargados del sistema penal de las normas jurídico penales, y que conforman el *primer código*, repercute decisivamente en los guarismos del delito (Baratta, 2004: 188)²². La inquietante posibilidad que abrió esta pregunta es la de precisar en qué términos se reprimen conductas trasgresoras y en qué medida se reprimen estereotipos: para el funcionamiento del control social formal, ¿es más importante lo que las personas hacen o aquello que representan?, o lo que es igual, ¿se persiguen conductas o modelos estandarizados de individuos?

Finalmente, otro asunto para estos autores es el de clarificar *¿cuáles son las consecuencias de aplicar una etiqueta?* Aquí se ligan indisolublemente la cuestión de la desviación con la del castigo, y cómo ambas inciden en la construcción de la

²² Los supuestos que influyen en este fenómeno podrían ser: la interacción entre el presunto infractor y la policía; entre esta última y la víctima; el tipo de organización policial; los cambios en las políticas criminales; la concepción que los policías tengan de su tarea en la comunidad (Larrauri, 2001: 34-35)

subjetividad del sujeto que es así definido, tanto por el resto de la sociedad como por él mismo. La degradación que provoca ser rotulado como delincuente opera en la imagen que el individuo posee de sí mismo, pero a su vez, en las limitaciones que a nivel colectivo ello le trae aparejado: si un alumno es acusado públicamente por un compañero de ladrón, es probable que su interacción con el resto de sus pares dentro del aula se vea dramáticamente modificada²³. Esto último se vincula con la lúcida distinción de Lemert (1961) respecto de la desviación *primaria*, en tanto comportamiento transgresor producto de distintos factores –sociales, psicológicos, etc.–, de la *secundaria*, en la que el individuo, emplea “su conducta desviada o un rol basado sobre ésta, como un medio de defensa, de ataque o de adaptación a los problemas explícitos o implícitos creados por la reacción consecutiva de la sociedad hacia él” (Payne, 1961: 114).

Interaccionismo y castigo comienza con aquella pregunta sobre las consecuencias de las etiquetas, y son dos autores que la llevan al pináculo: E. Goffman (1989, 2007) y M. Foucault (2003). Los trabajos de ambos serán rescatados a lo largo del libro, por lo que ahora sólo expondremos los argumentos que justifican mencionarlos en este apartado; o sustentar en qué medida, tanto uno como otro, pueden considerarse, aunque sea provisionalmente, como teóricos que ensamblan ambos tópicos.

En *Internados*, Goffman sostiene lo siguiente: “En nuestra sociedad, [las instituciones totales] son los internados donde se transforma a las personas, cada una es un experimento natural sobre lo que puede hacerse al yo” (2007: 25). Estas instituciones se caracterizan por a) desarrollar en el mismo sitio, y bajo una misma autoridad, las distintas esferas de la vida de sus galeotes; b) esos aspectos o actividades se llevan a cabo, a su vez, junto a muchos otros cautivos; c) paralelamente, éstas actividades se encuentran rigurosamente planificadas; d) por último, existe una organización preestablecida a la cual debe acomodarse la vida de los internos, más allá de sus necesidades. Quizá la afirmación más contundente del sociólogo canadiense para validar su ubicación en este apartado es, a la par, la más temible: “El futuro interno llega al establecimiento con una concepción de sí mismo que ciertas disposiciones sociales estables de su medio habitual hicieron posible. Apenas entra se le despoja inmediatamente del apoyo que éstas le brindan. ... [esto] quiere decir que comienzan para él una serie de depresiones, degradaciones, humillaciones y profanaciones del yo”

²³ Está claro que el proceso etiquetador no asegura que el ‘señalado’ siempre asuma su etiqueta, como así tampoco que esto inevitablemente conduzca a agudizar una carrera delictiva.

(Ibíd.: 26-27). Castigo, desculturización, infantilización y constante tirantez psíquica, suponen construir otro marco de referencias, por lo tanto, otra posible subjetividad (García Bores, 2003: 403-407).

Siendo otro el autor, siendo otra la obra, es realmente arriesgado pretender señalar a Foucault como un interaccionista simbólico, lo que efectivamente no es en términos convencionales²⁴. Sin embargo, nuestra porfía se orienta, en primer lugar, por una de las hipótesis más divulgadas de *Vigilar y castigar*: la prisión *crea* al delincuente. En sus propias palabras, “La detención provoca la reincidencia.... La prisión, por consiguiente, en lugar de devolver la libertad a unos individuos corregidos, enjambra en la población unos delincuentes peligrosos.... La prisión no puede dejar de fabricar delincuentes” (2003: 270) ¿Cómo lo hace? Por un lado, debido a las condiciones de vida a la que los arrastra: encerrar a la gente para que de ese modo aprenda a vivir en libertad parece no ser el camino más adecuado. De la misma manera, por las coerciones inflexibles en el trato que le irroga la autoridad penitenciaria, junto a las discrecionalidades cotidianas que son un componente estructural y no accidental de la vida en encierro. Con esto colabora activamente, junto a la expansión de la actividad policial, en la organización de un “círculo” delincuente que, por un lado, posibilita consolidar cierta cultura del hampa, y por otro, vuelve más rígidamente unidos a los criminales, dándoles un muy rudimentario sentido de pertenencia. Por último, la prisión genera, artera y disimuladamente, más delincuencia al agudizar el desamparo y la exclusión de los familiares de aquel que se encuentra enclaustrado (Ibíd.: 270-273). En definitiva, y por mecanismos sumamente complejos, la cárcel logra distanciar un conjunto de comportamientos que, aun siendo ilegales, pueden aceptarse de otro que no. Éste es uno de los éxitos de la prisión: “Sin duda, la delincuencia es realmente una de las formas del ilegalismo; en todo caso, tiene en él sus raíces; pero es un ilegalismo que el ‘sistema

²⁴ De cualquier modo, el mismo Foucault rechazaba los rótulos que con frecuencia le querían colocar: “A través de su obra se ha visto en usted un idealista, un nihilista, un «nuevo filósofo», un antimarxista, un nuevo conservador. ¿Dónde se situaría verdaderamente? -En efecto creo haber sido localizado una tras otra, y a veces simultáneamente, en la mayoría de las casillas del tablero político: anarquista, izquierdista, marxista ruidoso u oculto, nihilista, antimarxista explícito o escondido, tecnócrata al servicio del «gaullismo», neoliberal. Un profesor americano se lamentaba que se invitara a los Estados Unidos a un criptomarxista como yo, y fui denunciado en la prensa de los países del Este como un cómplice de la disidencia. Ninguna de estas caracterizaciones es por sí misma importante; su conjunto, por el contrario, tiene sentido. Y debo reconocer que esta significación no me viene demasiado mal. Es verdad que no me gusta identificarme y que me divierte la diversidad de los juicios y clasificaciones de los que he sido objeto. Algo me dice que, finalmente, se me habría debido encontrar un lugar más o menos aproximativo tras tantos esfuerzos en direcciones tan variadas, y como evidentemente no puedo sospechar de la competencia de cuantos se enredan en juicios divergentes, como no es posible cuestionar su distracción o su toma de posición, hay que ver en su incapacidad para situarme algo que tiene que ver conmigo” (1999: 355).

carcelario', con todas sus ramificaciones, ha invadido, recortado, aislado, penetrado, organizado, encerrado en un medio definido, y al que ha conferido un papel instrumental, respecto de los demás ilegalismos. En suma, si bien la oposición jurídica pasa entre la legalidad y la práctica ilegal, la oposición estratégica pasa entre los ilegalismos y la delincuencia.... Se ha visto cómo el sistema carcelario había sustituido el infractor por el 'delincuente', y añadido así a la práctica jurídica todo un horizonte de conocimiento posible. Ahora bien, este proceso que constituye la delincuencia-objeto forma cuerpo con la operación política que disocia los ilegalismos y aísla su delincuencia. La prisión es el punto de unión de esos dos mecanismos..." (Ibíd.:282). Así como para los teóricos del etiquetamiento es la reacción social aquello que hace viable la desviación, para Foucault es la prisión la condición de posibilidad del objeto delincuente: en esto es donde vemos una alianza entre el pensador francés con Becker y los suyos. Es el argumento de que la prisión crea al delincuente la que nos permite, circunstancial y algo temerariamente, ungir 'al filósofo de la muerte del hombre' como *interaccionista simbólico del castigo*.

A cada criminología, una imagen de sociedad.- ¿Por qué motivo hicimos este recorrido adocenado y tan desprovisto de originalidad? Algo ya adelantamos al iniciar este capítulo: tentativamente podríamos decir que fue para abrir el espacio hacia la imagen de la sociedad y del individuo que nosotros mismos poseemos, la cual servirá como puntal de los aportes algo desacatados que aspiramos realizar al controversial campo del delito y el castigo²⁵.

En términos generales, ¿quién podría negar que el cuerpo social esté espoleado por el conflicto, por las fricciones tanto históricas como coyunturales? Ahora bien, ¿no es posible decir lo mismo del consenso, de la ubicuidad de un mínimo de cohesión? Creemos que sí, también. Junto a esto, las ideas que el interaccionismo simbólico propone para comprender las conductas de las personas, ideas que destacan el proceso de creación, interpretación y valoración de significados, y que por ello demoran el impacto de las estructuras preestablecidas, ¿no son ciertas, igualmente? Difícil ir por

²⁵ En verdad, no es esto un chispazo de innovación tampoco: "En función de la hipótesis que se asume de la relación entre individuo y autoridad, será distinta la interpretación de la desobediencia del individuo al orden de la autoridad, es decir a la ley, y por lo tanto también diferirá la consideración del violador de la norma (delincuente o desviado), así como diversa será la interpretación de la reacción de la autoridad en relación con ellos (política criminal). Dicho más simplemente: la cuestión criminal (y por tanto el problema del orden social) no podrá más que situarse en términos diversos según el *modelo de sociedad* al que se adhiere, esto es según las *ideologías*. Como queda claro en la premisa, entre ideologías y *teorías criminológicas* existe por tanto una relación precisa" (Pavarini, 2003: 94; Melossi, 2006).

una negativa rotunda. Y todas estas imágenes diferenciadas, como lo hemos observado anteriormente, resultan cruciales en la construcción de la percepción que en torno al problema de la desviación y su sanción se efectúe.

Esto último evidencia que si pretendemos trabajar con paradigmas de análisis sociológico, no es conveniente apresurarnos, ni conducirnos hacia posiciones maniqueas e irreconciliables: todos ellos pueden, hasta cierto punto, complementarse para una mirada más vigorosa del fenómeno a explicar.

Sin descartar concluyentemente ninguna de estas consideraciones, es cierto que nuestros presupuestos son otros. Y esta toma de posición tiene que ver, en lo fundamental, no con lo que *vemos* en el cuerpo social, sino más bien con aquello que consideramos que lo *define*, porque incluso si nos esmeráramos en decir aquello que vemos, eso mismo que digamos jamás coincidiría con lo que estemos viendo; *por más que uno se esfuerce en decir lo que ve, lo que se ve no coincide nunca con lo que se dice*. Caracterizar es algo distinto que observar; escoger lo que se dice es un acto, en buena medida, intencional. Lo visible y lo enunciable son niveles distintos, y “va[n] más allá de los comportamientos y las mentalidades, las ideas, puesto que los hace[n] posibles” (Deleuze, 2008: 77).

En definitiva, la imagen de sociedad que invoca la criminología *menor* debe considerársela cimentada, no tanto en sus contradicciones, o aún en la integración, sino a partir de una miríada de desplazamientos y huidas fundantes; “podría decirse que en una sociedad lo primero son las líneas, los movimientos de fuga que... lejos de ser utópicos o incluso ideológicos, son constitutivos del campo social... Nosotros decimos más bien que en una sociedad todo huye, y que una sociedad se define precisamente por esas líneas de fuga” (Deleuze y Parnet, 2002: 157).

Si estos desplazamientos, que de ninguna manera se dan por fuera de *lo social*, instituyen los rasgos primordiales de toda comunidad, debe cambiar entonces la formulación de la pregunta, y desde luego, el contenido de la respuesta: “¿Qué pasa sobre el cuerpo de una sociedad? Flujos, siempre flujos. Una persona siempre es un corte de flujo, un punto de partida para una producción de flujos y un punto de llegada para una recepción de flujos. O bien una intersección de muchos flujos. Flujos de todo tipo” (Deleuze, 2010: 19). El cuerpo de la sociedad está, consecuentemente, avivado por numerosas traslaciones que se alteran según intensidades y velocidades diferentes,

ritmos que no se producen ni por cohesión ni por contradicción, sino por auténticos vectores de fuga (Deleuze y Guattari, 1988: 224).

Los flujos deseantes son aquellos que trenzan el campo social, flujos deseantes políticos, flujos deseantes económicos, flujos deseantes artísticos, flujos deseantes fascistas, flujos deseantes revolucionarios: “El cabello de una persona, por ejemplo, puede atravesar muchas etapas: el peinado de la joven no es el mismo que el de la mujer casada, no es el mismo que el de la viuda. Hay todo un código del peinado. La persona, en tanto que lleva su cabello, se presenta típicamente como interceptora en relación a flujos de cabello que la exceden, que van más allá de su caso. Esos flujos de cabello están codificados de diferentes formas: código de la viuda, código de la joven, código de la mujer casada, etc.” (Deleuze, 2010: 19). Digamos que por *flujo* debe entenderse a los procesos o circuitos materiales y semióticos que preceden a la formación de los agentes sociales. Conviene pensarlo, en todo caso, como un concepto flexible que apela al movimiento incesante que compone a toda agrupación, junto a los individuos que la integran, y que por eso mismo no resulta subsumible a categorías tan globales como la de consenso crónico o la de conflicto genético; los grandes enfrentamientos suelen negociarse cuando aparece un enemigo mayor, pero las pequeñas fracturas, que por lo general resultan imperceptibles, no.

Quizá podamos llevar esto a un terreno que nos resulte familiar, y sostener del mismo modo que el delito es un flujo. Pero evidentemente, dada su complejidad, no puede explicarse como un sólo flujo. Tomemos a E. Sutherland (1999) como punto de referencia. Hasta su aparición, las principales argumentaciones provenían de planteos biologicistas, que consideraban al individuo determinado a delinquir, o de teorías de corte psicológico, las cuales partían de personas descontextualizadas socialmente, para la explicación de la conducta desviada: flujo *delito estadísticas oficiales*. O, como en el caso de R. Merton (1964), que asociaba la etiología del ilícito a la tensión entre estructuras social y cultural: flujo *delito clase baja*. Todas estas aproximaciones prescindían, invisibilizándolas, de las trasgresiones de aquellos que, en principio, no tenían atavismo alguno, ni arrebatos en su personalidad, ni carecían de los medios institucionalizados para alcanzar las metas legitimadas. Así emerge la necesidad de desplegar otro diagrama para revelar el flujo *delito de cuello blanco*²⁶: “Lo significativo del delito de *cuello blanco* es que no está asociado con la pobreza, o con patologías

²⁶ Véase también Sutherland (1999: 23-29; 59-69). Y para el delito de las corporaciones, (Ibíd.: 299).

sociales y personales que acompañan la pobreza. Si se puede mostrar que los delitos de *cuello blanco* son frecuentes, se considerará inválida una teoría general que muestre que el delito se debe a la pobreza y a sus patologías relacionadas. Es más, el delito de *cuello blanco* puede ayudar a localizar aquellos factores que siendo comunes a los delitos de los ricos y de los pobres, son más significativos para una teoría general de la conducta delictiva” (Sutherland, 1999: 65).

Y con el castigo no sucede algo muy distinto: es también un flujo, que se entrelaza con otros flujos –económico, político, cultural-, conformando así toda una cartografía de la sociedad en la que éste va implementándose; por recordar nuevamente a una celebridad como Foucault (2003), él describió perfectamente cómo a nivel social los flujos punitivos van oscilando, reconduciéndose y a veces retrocediendo. Mencionemos las tres imágenes que utilizó para mostrarlo: *la tortura del soberano* que descansa en el martirio, grabando los cuerpos atrozmente; *la reforma humanista* que busca dulcificar las penas anulando todo vestigio de venganza intemperante; *la detención normalizada* arraigada en una sociedad disciplinaria, que pretende docilizar a los sujetos a partir de una serie de dispositivos, como por ejemplo la vigilancia jerárquica: “La disciplina ‘fabrica’ individuos; es la técnica específica de un poder que se da los individuos a la vez como objetos y como instrumentos de su ejercicio. No es un poder triunfante que a partir de su propio exceso pueda fiarse en su superpotencia; es un poder modesto, suspicaz, que funciona según el modelo de una economía calculada pero permanente. Humildes modalidades, procedimientos menores, si se comparan con los rituales majestuosos de la soberanía o con los grandes aparatos del Estado. Y son ellos precisamente los que van a invadir poco a poco esas formas mayores, a modificar sus mecanismos y a imponer sus procedimientos” (2003: 175; 2004: 15, 379).

Sin duda los flujos deseantes cambiaron en Sutherland para preocuparse por lo que se preocupó, así como también han debido variar los flujos deseantes colectivos que pasan de formaciones sociales de soberanía a otras disciplinarias; “nosotros decimos que el campo social está inmediatamente recorrido por el deseo, que éste –el campo social– es su producto históricamente determinado, y que la libido no necesita ninguna mediación ni sublimación, ninguna operación psíquica, ninguna transformación, para cargar las fuerzas productivas y las relaciones de producción. *Sólo hay el deseo y lo social, y nada más*” (Deleuze y Guattari, 1995: 36).

Ahora bien, estos flujos de los que venimos hablando deben organizarse para su circulación; no pueden marchar descodificados sin más, de allí que el acto primordial

para que una sociedad no se desfonde sea, justamente, el de codificar estos flujos deseantes (Deleuze, 2010: 21; Deleuze y Guattari, 1995: 121). Sutherland supo codificar un flujo hasta ese momento innominado: el delito de aquellos que poseían todo lo convencionalmente necesario como para no cometerlo. Respecto del flujo punitivo y su codificación, del mismo modo, varió de las sociedades en las que el cuerpo se despedazaba a las que el sujeto se adiestraba, y parece seguir mutando, definamos como definamos a las sociedades actuales²⁷.

Así como los conceptualizamos, delito y castigo son flujos deseantes, que como tal exigen una codificación; y esta última no es otra cosa que la operación que los vuelve detectables y semióticamente comprensibles. Codificar es traducir al lenguaje inteligible hechos y procesos que, por naturaleza, no se encuentran dentro del mismo.

De lo dicho puede advertirse que flujo y código coexisten, conformándose uno enfrente del otro. Esta correlación supondría, en principio, que no nos sea posible vislumbrar los flujos más que *en y por* la operación que lleva adelante su codificación. Por ejemplo, en uno de los supuestos que venimos sugiriendo, el flujo *delito de cuello blanco*, no sería posible comprenderlo sino es a través de la codificación que Sutherland hace del mismo; pero esta última tampoco nos resultaría asequible sin la codificación previa de los flujos *delito predatorio* o *delito estadísticas oficiales*.

Permítasenos una digresión: esta última conjetura no implica aseverar que todos los flujos se encuentren codificados, sino justamente que aquellos flujos no codificados, y por lo tanto innombrables desde los enunciados colectivos avalados, resultan ser una amenaza, fuente de peligro para el cuerpo social y sus saberes consolidados; el flujo que desbarata los códigos, que los excede, es el pánico en estado magmático: “Una sociedad sólo le teme a una cosa: al diluvio. No le teme al vacío. No le teme a la penuria ni a la escasez [...] Una sociedad puede codificar la pobreza, la penuria, el hambre. Lo que no puede codificar es aquella cosa de la cual se pregunta cuando aparece: ‘¿qué es esa gente?’. En un primer momento, se agita entonces el aparato represivo, se intenta aniquilarlos. En un segundo momento, se intenta encontrar nuevos axiomas que permitan, bien o mal, recodificarlos” (Deleuze, 2010: 20-41).

²⁷ Se han propuesto para caracterizar la situación actual de nuestras sociedades adjetivos como el control, el riesgo, la posmodernidad, la tardo-modernidad, el imperio, etc. (Deleuze, 1999; Castel, 2006; Young, 2003; Hardt y Negri, 2003, 2004).

Esto es particularmente caro al empeño criminológico, si es que lo caracterizamos como aquel que pretende alejarse del primado de las emociones para dar cuenta de la causalidad y la prevención respecto al problema de la desviación. D. Garland lo expresa claramente: cuando en un período determinado la criminología no logra codificar el *flujo delincuencia* y el pánico que éste despierta, algo naufraga y el estilo hasta allí reinante de pensar el delito y el castigo pierde protagonismo; “La otra criminología emergente en la actualidad -la criminología del otro- podría ser apropiadamente descrita como *antimoderna*. Reacciona frente a lo que percibe como los fracasos del modernismo penal y frente a las instancias sociales de la modernidad tardía cuestionando los códigos normativos de esa sociedad y buscando transformar los valores sobre los que se asienta. Se trata de una criminología del otro peligroso, un eco criminológico de la cultura de la guerra y de la política neoconservadora... Redramatiza [el delito], representándolo en términos melodramáticos, considerándolo una catástrofe, encuadrándolo en un lenguaje de la guerra y la defensa social. Según sus impulsores, el problema de la modernidad penal y de la sociedad moderna que lo engendra es que padecen de la falta de coraje moral”. (2005: 300).

Por lo tanto existe para nuestro campo lo innumerable, aquello que no puede explicarse sensatamente en los términos de sus propios signos. Estos flujos que desbordan el territorio de la moderna criminología podrían pensarse, con ciertos matices, como lo propone Garland: a partir de la existencia de una *criminología del otro*²⁸. Pero en rigor, son precisamente esos matices los que nos impiden seguir literalmente este concepto; para nosotros lo que hay es la criminología y *lo otro* de la criminología (la no-criminología), lo que se halla en el dominio de la criminología y aquello que la criminología no ha podido dominar. Entre una y otra, entre la criminología y la no-criminología, existe un terreno de indeterminación, de falta de jurisdicción epistemológica, que la criminología *menor* intenta aprovechar: si bien no puede liberarse definitivamente de esos dos polos, esta última intenta socavar los efectos de poder de la primera y las ofensivas estupideces de la segunda.

²⁸ En palabras del criminólogo inglés, “La criminología del otro... reinstala la vieja concepción metafísica del delincuente como perverso y del acto delictivo como una elección igualmente perversa que no está sometida a ningún tipo de condicionamiento. Ya sea que el carácter del delincuente sea consecuencia de genes malignos o de haber sido criado en una cultura antisocial, el resultado es el mismo: una persona indeseable, irrecuperable, que no es parte de la comunidad civilizada. Desde esta perspectiva antimoderna, el orden social se basa en el consenso social, pero es un tipo de consenso mecánico, premoderno, basado en una serie de valores comunes y no en un pluralismo de diferencias toleradas. Aquellos que no puedan adaptarse deben ser excomulgados y expulsados por la fuerza” (2005: 301-2).

Ahora sí, y ya cerrando el paréntesis que habíamos abierto, insistamos con una de nuestras proposiciones, para ir concluyendo este primer capítulo: uno de los actos fundamentales para toda sociedad es codificar los flujos; pero aquello que la caracteriza, como lo hemos dicho, no es eso sino sus puntos o vectores de fuga. Pero, ¿qué significa estrictamente esto? Que donde debemos poner atención para apreciar una sociedad es en aquellas huidas que no logran ser sofocadas íntegramente por los diferentes tipos de codificaciones, por las grandes representaciones, por los controles sociales formales e informales, pasivos o activos, duros o blandos, “como si constantemente una línea de fuga, incluso si comienza por un minúsculo arroyo, fluyese entre los segmentos y escapase a su centralización, eludiese su totalización. Así se presentan los profundos movimientos que sacuden una sociedad, aunque sean necesariamente ‘representados’ como un enfrentamiento entre segmentos molares. Se dice equivocadamente (sobre todo en el marxismo) que una sociedad se define por sus contradicciones. Pero eso sólo es cierto a gran escala. Desde el punto de vista de la micropolítica, una sociedad se define por sus líneas de fuga, que son moleculares. Siempre fluye o huye algo, que escapa a las organizaciones binarias, al aparato de resonancia, a la máquina de sobrecodificación” (Deleuze y Guattari, 1988: 220). Aunque muchos de estos conceptos serán oportunamente trabajados, vale la pena ir pronunciándolos para familiarizarnos con ellos; crear palabras inexactas para decir algo exactamente puede transformarse en una propuesta interesante o en un franco disparate, y para no incurrir en esto último, es importante precisar aquellos marcos que puedan ofrecer apoyo a un tipo de criminología que no se sustente primordialmente en una imagen de la sociedad atrapada en el conflicto o el consenso, o en el delgado trazo de la interacción.

Reiteremos algo para que no queden dudas al respecto: estas huidas, estas líneas de fuga, no se dan por fuera de lo social; no deberíamos pensar que estos vectores huyen *de* lo social, sino que huyen *en* lo social de lo social. Sostendremos que G. Tarde, F. Nietzsche, F. Kafka, L. Hulsman o N. Christie huyen *en* la criminología²⁹ de la criminología (mayor) *por* medio de una criminología (menor). Primero está esto, y luego vienen los diferentes mecanismos de control: “La estrategia será secundaria en relación a las líneas de fuga, a sus combinaciones, a sus orientaciones, a sus

²⁹ Aunque ensayaremos más de una definición a lo largo de este trabajo, podemos entender aquí a la criminología como el conjunto de reflexiones acerca del delito y los mecanismos e instituciones de control social (formal, en primer término), su selectividad, prácticas y efectos, su pertinencia cultural, política y económica, su relación con las sensibilidades y mentalidades de su época, etc. La criminología, así descrita, es pasible de dos usos: uno *mayor* y otro *menor*.

convergencias o divergencias. Una vez más encuentro ahí la primacía del deseo, ya que el deseo está precisamente en las líneas de fuga, en la conjugación y disociación de los flujos.... Para mí, no hay problema en el estatuto de los fenómenos de resistencia: dado que las líneas de fuga son las determinaciones primeras, dado que el deseo dispone el campo social, son más bien los dispositivos de poder los que, al mismo tiempo, son producidos por estas disposiciones, y las aplastan o las taponan.... Por tanto no tengo necesidad de un estatuto para los fenómenos de resistencia, dado que el primer dato de una sociedad es que todo huye, todo se desterritorializa en ella” (Deleuze, 2007: 125-126).

Son las sociedades, pero también los individuos, quienes se componen a partir de los condicionantes estructurales con sus discursos binarios o molares, pero también de elementos volátiles o moleculares con la capacidad siempre latente de fluctuar: “Todos, de un modo u otro, estamos atrapados en algún devenir minoritario que nos arrastraría hacia vías desconocidas si nos decidiéramos a seguirlo.... acontecimientos que no se pueden explicar por los estados de cosas que los suscitan o en los que desembocan. Se alzan por un instante, y este momento es el importante, esta es la oportunidad que hay que aprovechar...” (Deleuze, 1999: 271-276). Cabe aclarar que los esquemas de control (lo molar) y aquellos vectores de fuga (lo molecular), tienen una naturaleza distinta, aunque resulten inseparables, y pasen los unos sobre los otros: “las fugas y los movimientos moleculares no serían nada si no volvieran a pasar por las grandes organizaciones molares, y no modificasen sus segmentos, sus distribuciones binarias de sexos, de clases, de partidos” (Deleuze y Guattari, 1988: 221).

Entonces, de esta cuestión nos interesará mostrar cómo el elemento molecular es anterior al molar. En razón de esto, y junto a Deleuze, tomamos distancia incluso del mismo Foucault acerca del tema: “No teníamos la misma concepción de la sociedad. Para mí, una sociedad es algo que no deja de huir por todos lados.... Huye en lo monetario, en lo ideológico. Está hecha literalmente de líneas de fuga. Aunque el problema de una sociedad es cómo impedir que se fugue. Para mí, los poderes vienen después. Lo que asombra a Foucault sería más bien que con todos esos poderes, con todos los solapamientos y toda la hipocresía, llegue a ver al menos resistencia. Mi asombro es el contrario, que a pesar de que todo se fuga por todas partes los gobiernos lleguen a taponar los escapes. Nos acercábamos al mismo problema en sentidos inversos..., la sociedad es un flujo o algo peor, un gas. Para Foucault es una arquitectura” (Deleuze, 2007: 253).

Pensar así una sociedad, y a los individuos que la conforman, nos permite definir a Nietzsche o Kafka, por ejemplo, como legítimos criminólogos: como ya dijimos, estos no huyen de la criminología, sino que huyen *en* la criminología de la criminología, o más precisamente, de un uso real o mayor de la misma. En buen romance, generan huidas respecto a una criminología de cuño estandarizado, permitiéndonos sustraerlos de la afiliación profesional que poseen (Becker, 2010). La faena de Tarde, Hulsman o Christie, aunque por la misma línea, es diferente a la de aquellos: estos tres pertenecen al ámbito criminológico, pero con estilos maldicientes. Precisamente les incomoda la consolidación de un centro de poder, o discurso hegemónico, que pretenda obturar las hendiduras que posee toda área de conocimiento: la criminología huye para ellos, es lava fluida activa; no pueden atraparla, sino hacerla deslizar y utilizarla para erosionar los discursos más afianzados.

Capítulo II

Nietzsche y la exasperación de la criminología

“Si a la cárcel la hizo un demonio, tenemos el derecho a increparle mientras le mostramos su creación: ‘¿Cómo te atreves a interrumpir la venerable quietud de la nada tan sólo para hacer brotar semejante cantidad de penas y de angustias?’”³⁰

“Cabría decir que lo que hasta ahora ha dirigido la educación de la humanidad ha sido la negra imaginación de carceleros y verdugos”. *F. Nietzsche*

“El encuentro entre dos disciplinas no tiene lugar cuando una se pone a reflexionar sobre otra, sino cuando una de ellas se percata de que debe resolver por su cuenta y con sus medios propios problemas similares a los que se plantean en la otra” *G. Deleuze*

Las disciplinas, el autor y su obra.- ¿Qué nos preocupa en éste capítulo? ¿Sobre qué tenemos necesidad de escribir? ¿Sobre filosofía?, ¿sobre Nietzsche?, ¿sobre sus libros? Y luego de tantos interrogantes, ¿encima la criminología? Sin querer reducir todo esto a un centro estable, a cierta unidad, digamos que el principal convocado aquí es el pensamiento, el único, por otro lado, capaz de asegurar la especificidad de cada uno de estos problemas.

Para comenzar, sería importante presentar algunas de las relaciones que desplegaremos entre filosofía y criminología, o lo que sería prácticamente lo mismo, qué entendemos por actividad filosófica, y qué por actividad criminológica.

No siendo nuestro propósito efectuar un desarrollo exhaustivo acerca de ambas actividades, diremos modestamente que la filosofía se encarga de crear conceptos, los cuales surgen de ciertas necesidades a las que buscan satisfacer; esto último ocurre únicamente cuando existen auténticos problemas a los que se pretende dar respuesta. Y es el mismo concepto el que vigoriza al pensamiento, evitando que este resulte una mera opinión o charlatanería (Deleuze, 1999: 217). La filosofía es entonces creación, y no comunicación; es un acto de resistencia más que un acto de reflexión o de contemplación: “La filosofía ha de crear los modos de pensar, toda una nueva concepción del pensamiento, de ‘lo que significa pensar’, adecuados a lo que pasa. Debe hacer en su terreno las revoluciones que se están haciendo fuera de ella, en otros planos,

³⁰ Interpretación libre de algunos argumentos de A. Schopenhauer.

o las que se anuncian” (2005: 180). Hasta aquí, una de las tareas de la filosofía, pero a su vez, “La filosofía no consiste en saber, y no es la verdad lo que inspira la filosofía, sino que son categorías como las de Interesante, Notable o Importante lo que determina el éxito o el fracaso.... No se dirá de muchos libros de filosofía que son falsos, pues eso no es decir nada, sino que carecen de importancia o de interés, precisamente porque no crean concepto alguno, ni aportan una imagen del pensamiento ni engendran un personaje que valga la pena. Únicamente los profesores pueden escribir ‘falso’ en el margen [de un examen]...” (Deleuze y Guattari, 2005: 83).

En el caso de Nietzsche filósofo, uno de los conceptos que instituyó fue el de *mala conciencia*: él mismo consideraba a esta última como temible y atractiva a la vez. Aunque volveremos sobre esto luego, es importante tener en claro que la mala conciencia, en su origen, es la interiorización de los instintos que no logran salir, víctima de alguna fuerza represiva. Digamos que los instintos, al volverse contra sí mismos, generan dolor: “Yo considero que la mala conciencia es la profunda dolencia a que tenía que sucumbir el hombre bajo la presión de aquella modificación, la más radical de todas las experimentadas por él, de aquella modificación ocurrida cuando el hombre se encontró definitivamente encerrado en el sortilegio de la sociedad y de la paz” (1986: 108; Deleuze y Guattari, 2005: 84).

Ahora bien, ¿qué es la criminología, concisamente? Aquí la entenderemos como los distintos diagnósticos que se llevan a cabo respecto del delito y el control social punitivo, tomando en cuenta variables culturales, económicas, políticas y sociales. El orden que hemos dado a estos factores no implica una toma de posición: los aparatos represivos son por lo general promiscuos, y mutan priorizando, según las coyunturas, a uno u otro de los componentes mencionados. A su vez, la célebre disputa en el ámbito criminológico acerca de si el delito es un hecho objetivo o el resultado de una construcción social, no tiene aquí una respuesta categórica, ya que también variará según el entrecruzamiento de dichos factores culturales, económicas, políticas y sociales con los paradigmas etiológico o del etiquetamiento (Pires, 2006; Becker, 2009; Lea y Young, 2008; Larrauri, 2001). El resultado de esta confluencia entre mecanismos de control social y los factores indicados, atravesado esto por el paradigma al que se suscriba, nos concederá la posibilidad de precisar la situación en la que se encuentre el campo del control de delito. En estos términos, la criminología también es una disciplina de creación, pero no de conceptos en primer lugar, sino de diagnósticos. Más concretamente, el criminólogo puede crear conceptos sólo después de haber efectuado

un diagnóstico: “El filósofo es un especialista en conceptos, y, a falta de conceptos, sabe cuáles son inviables, arbitrarios o inconsistentes, cuáles no resisten ni un momento, y cuáles por el contrario están bien concebidos y ponen de manifiesto una creación incluso perturbadora o peligrosa.... Los conceptos no nos están esperando hechos y acabados, como cuerpos celestes. No hay firmamento para los conceptos. Hay que inventarlos, fabricarlos o más bien crearlos, y nada serían sin la firma de quienes los crean” (Deleuze y Guattari, 2005: 10). Por lo tanto, a diferencia de la filosofía, la especificidad de la criminología consiste en elaborar diagramas acerca del control social, y evaluarlos: Beccaria (1993), Bentham (2008), y el mismo Garófalo (1912) lo hicieron, aunque hoy nos resulte injustamente fácil desacreditar sus diagnósticos.

Uno de los ejemplos emblemáticos al respecto lo constituye el *delito de cuello blanco*, del que ya hablamos en el capítulo anterior; formidable concepto criminológico, quizá uno de los más importantes del que podamos dar cuenta. Ahora bien, éste sólo fue posible a partir de una exhaustiva evaluación que supo desarrollar Sutherland. Quizá debamos buscar los primeros rudimentos allá por 1931, cuando publicó un artículo, *La prisión como laboratorio criminológico*, en el que ponía en duda las posibilidades de conocer con aptitud el mundo de los criminales, y esto último por dos motivos fundamentales: primero, sólo un grupo ínfimo de quienes transgreden las normas jurídicas se hallan encerrados, y segundo, ése no es el hábitat natural del delincuente, por lo que su comportamiento tampoco resulta el mismo que si estuviese en libertad. Como dijo Álvarez Uría: “... en este artículo aparecen ya de forma clara algunas líneas de fuerza características de la criminología de Sutherland.... Pero hay algo más, Sutherland asume un punto de vista sociológico, un punto de vista en el que la variable clase social va a resultar decisiva para comprender el entramado jurídico-penal” (en Sutherland, 1999: 23). Ese trabajo de investigación le permitió apreciar la selectividad del sistema penal, lo que a la postre intentó verificar empíricamente. Para lograrlo formuló nuevas preguntas: “... ¿qué ocurre entonces con los delincuentes de clases altas?, ¿cuales son los delitos de las clases altas?, ¿cómo consiguen evitar los delincuentes de clases altas las condenas penales y la reclusión? Cuando se crean las condiciones intelectuales para objetivar un problema se abre también la vía a soluciones posibles” (Ibíd.: 24). Con este recorrido se sintió en condiciones de ofrecer un diagnóstico sobre las estrategias de los poderes para evitar las sanciones punitivas; entonces, el concepto *delito de cuello blanco* había surgido.

Si pensamos en un supuesto más reciente como el de *la nueva penología*, no ha sucedido algo muy distinto: más allá de la utilidad o precisión que le adjudiquemos a esta categoría, es inobjetable que ha promovido parte de la discusión criminológica a partir de 1990, principalmente en América Latina. Pero, ¿cómo surge este concepto? Únicamente después que J. Simon y M. Feeley consiguieran llevar a cabo un diagnóstico al respecto: la irrupción de nuevos discursos (el lenguaje del riesgo y la probabilidad), la conformación de nuevos objetivos (pensados para el éxito intra-sistémico, y no para el contexto social) y el manejo de nuevas técnicas (que erige a la inhabilitación y posterga a la rehabilitación). El punto es que temas recurrentes para la cuestión criminal como las drogas, la pobreza o la marginalidad, lograron una renovada evaluación: “La nueva penología posee una afinidad con una nueva criminología ‘actuarial’, que esquivada estas preocupaciones tradicionales de la criminología. En lugar de estar formados en sociología y trabajo social, cada vez más los nuevos criminólogos son educados en técnicas de investigación y análisis de sistema” (1995: 51). Vemos aquí una exploración innovadora, que formulada hace dos décadas, supuso un diagnóstico provocativo acerca de la metamorfosis del control social.

Con la descripción hecha acerca de las disciplinas filosófica y criminológica, quizá podamos hallar el más importante de los puentes que liga a ambas: una y otra, con objetos y objetivos distintos, nos fuerzan a pensar más allá de lo pensado, provocando el resquebrajamiento de las aparentes certezas del pensamiento; en síntesis, con ambas estamos en condiciones de acosar al pensamiento más simplista con fuerzas que aún no han sido pensadas (Barroso Ramos, 2008).

Para que esto último no resulte mera proclama, o una propuesta excesivamente abstracta, debemos comprender cuál es problema concreto que supone, y las razones prácticas que ofrece. Por ejemplo, cuando los teóricos del *labelling approach* afirmaron, frente al reinado del enfoque que sólo se preguntaba por las causas del delito, que es la reacción social la que provoca la desviación y no a la inversa, que no hay comportamientos en sí mismos desviados sino que estos son el producto de las distintas etiquetas que se le apliquen, no hacían otra cosa que *acosar al pensamiento criminológico más simplista con fuerzas que aún no habían sido pensadas*. Pero antes lo había logrado Sutherland, y antes que Sutherland, G. Tarde, y luego de ambos, L. Hulsman; lo que diferencia a este uso de la criminología de aquel que lleva a cabo la pesada tradición que reflejan los manuales sobre la materia, es que sus propuestas son subterráneas, y reacias a las grandes clasificaciones. Incluso los mismos temas, incluso

los mismos autores, son trabajados desde propuestas muy distintas. Veremos que con Nietzsche es posible hacer huir a la historia acendrada de la criminología, y una huida “es una especie de delirio.... En una línea de fuga hay algo demoníaco o de demoníaco. La diferencia entre los demonios y los dioses estriba en que éstos tienen atributos, propiedades y funciones fijas, territorios y códigos: tienen que ver con los surcos, las lindes y los catastros. Lo propio de los demonios, por el contrario, es saltar los intervalos, y de un intervalo a otro.... En la línea de fuga siempre hay traición.... Traicionar las fuerzas estables que quieren retenernos, los poderes establecidos de la tierra” (Deleuze y Parnet, 2002: 53).

Lo que debemos comprender rápido, ya que impedirá tergiversaciones futuras, es que la estructura de pensamiento acerca de la cuestión criminal no avanza, al menos desde un enfoque *menor* de la misma, como lo indican los manuales convencionales: de manera racional o nivelada; en contraposición a lo que sostienen los textos canónicos, no evoluciona, sino que deriva de una multiplicidad de ahogos, o más exactamente, “la lógica de [este] pensamiento [criminológico] es el conjunto de las crisis por las que atraviesa, [pareciéndose] más a una cordillera volcánica que a un sistema tranquilo y aproximadamente equilibrado” (Deleuze, 1999: 117).

No es la misma porfía inaugurar imágenes de pensamiento en filosofía que hacerlo en criminología, pero dado que las dos procuran pensar *lo impensado* dentro de sus problemáticas, encontramos un adversario común: la estupidez, aquella que logra imponerse a caballo de la supremacía de las opiniones establecidas, sea en un plano o en el otro; es allí también donde habita el peligro para ambas. No se trata de matar a la filosofía ni de preservar a la criminología³¹, al menos aquí; sino de aprender a vivir contrarrestando lo más desvergonzado que en nombre (o en función) de ellas se pueda decir.

En suma, es la simplificación dogmática del acto de pensar, sin la cual la estupidez no sería posible, lo que filosófica o criminológicamente hablando aquí se critica; y esto es así, aunque una haga esa crítica creando conceptos que destruyan el pseudo consenso de las opiniones instituidas, y la otra la efectúe a partir de un diagnóstico de las líneas que conforman el plano del control social punitivo en un momento y en un lugar determinado.

³¹ Nos referimos, críticamente, a la pregunta -y propuesta- en Pavarini (2006b): “¿Vale la pena salvar a la criminología?”.

La estupidez de la que venimos hablando, enemiga tanto de la filosofía como de la criminología, no es un simple error, una equivocación, sino una estructura del pensamiento como tal. Todos sabemos que existen pensamientos contruidos a base de verdades, los cuales no dejan por ello de ser imbéciles: “Tanto en la verdad como en el error, el pensamiento estúpido sólo descubre lo más bajo, los bajos errores y las bajas verdades que traducen el triunfo del esclavo, el reino de los valores mezquinos o el poder de un orden establecido. Nietzsche, en lucha contra su tiempo, no cesa de denunciar: ¡Cuánta bajeza para poder decir esto, para poder pensar aquello!” (Deleuze, 2000: 149).

La importancia dada a las imágenes del pensamiento tiene que ver con que resultan los presupuestos mismos, tanto de la filosofía como de la criminología: crear, o hacer creer al resto, que una o la otra se dedican a ‘debatir un rato’ ya sea sobre la creación de conceptos o acerca del diagnóstico del control social punitivo, es una imagen que, aunque absurda, no deja de ser real; incluso los merluzos tienen una imagen del pensamiento. Pero en definitiva es esta última la que nos permite iluminar las condiciones de posibilidad, tanto de la actividad criminológica como de la actividad filosófica: ¿Tenemos la misma imagen del pensamiento que Beccaria, que Lombroso o que Sutherland? Y respecto de la filosofía, ¿la de Platón, Descartes, o el mismo Kant? Todo esto es un asunto de primer orden, ya que la imagen del pensamiento orienta tanto los diagnósticos criminológicos como la creación de conceptos filosóficos³².

Lo que también liga indisolublemente a la filosofía y a la criminología es la expectativa por lograr un estilo en el desarrollo de sus tareas, estilo que necesita evitar la mera comunicación, que es la que hace posible el consenso, y viceversa. Comunicación no es lo que nos hace falta, sino aquello que abunda: de lo que carecemos es de resistencia frente a la situación actual, a la ignominia que ofrece el panorama actual, por ejemplo, en el debate en torno a la cuestión criminal. Es por esto que: “Incesantemente extraviamos nuestras ideas. Por este motivo nos empeñamos tanto en agarrarnos a opiniones establecidas. Sólo pedimos que nuestras ideas se concatenen de acuerdo con un mínimo de reglas constantes, y jamás la asociación de ideas ha tenido otro sentido,

³² Utilizando palabras de Deleuze: “Supongo que existe una imagen del pensamiento que varía enormemente, y que ha cambiado mucho a lo largo de la historia. No entiendo por imagen del pensamiento el método, sino algo más profundo, algo siempre presupuesto, un sistema de coordenadas, de dinamisismos, de orientaciones: lo que significa pensar, ‘orientarse en el pensamiento’” (1999: 235).

facilitarnos estas reglas protectoras, similitud, contigüidad, causalidad, que nos permiten poner un poco de orden en las ideas, pasar de una a otra de acuerdo con un orden del espacio y del tiempo.... Todo esto es lo que pedimos para forjarnos una opinión, como una especie de ‘paraguas’ que nos proteja del caos. De todo esto se componen nuestras opiniones” (Deleuze y Guattari, 2005: 202-203). No es llamativo que busquemos consensos que faciliten la sincronización de lo social, de los argumentos respecto de aquello que intenta explicar lo social, como lo es el delito; de allí que a menudo los medios de comunicación sean el lugar privilegiado donde reducir al máximo todo el razonamiento en torno a la cuestión criminal: ¿qué otra técnica en la actualidad, cuantitativamente hablando, genera tanto consenso como ellos? Es aquí cuando los diagnósticos criminológicos deben plantear un límite: a la idiotez, a la comunicación, al consenso.

Frente a la comunicación, que siempre surge de los modelos preestablecidos y rebajados, y el consenso que deviene posible gracias a ella, la criminología debe, lo mismo que la filosofía, crear nuevos estilos que huyan al control de las semióticas dominantes, y capturen en sus respectivas problemáticas distintas combinaciones y posibilidades obturadas por la estupidez informática. Por todo esto, subrayamos la importancia de la escritura para forjar un auténtico estilo: “Se escribe siempre para dar vida, para liberar la vida allí donde está presa, para trazar líneas de fuga. Hace falta, para ello, que el lenguaje no sea un sistema homogéneo sino un sistema desequilibrado, siempre heterogéneo: el estilo abre en él diferencias de potencial entre las que puede pasar algo, en las que algo puede suceder, en las que surge un resplandor del lenguaje mismo que nos permite ver y pensar algo que había permanecido en la sombra alrededor de las palabras, entidades cuya existencia ni se sospechaba. Hay dos cosas que se oponen al estilo: una lengua homogénea, o, al contrario, una heterogeneidad tan grande que se convierte en indiferencia, gratuidad, sin que nada preciso tenga lugar entre esos polos.... Hay estilo cuando las palabras producen un resplandor que va de unas a otras, aunque estén muy alejadas” (Deleuze, 1999: 224).

En definitiva, hay estilo, sea criminológico o filosófico, cuando se logra aportar un fragmento novedoso sin tener que someterse a las reglas establecidas o a un prototipo dominante, cuando es posible, finalmente, huir del consenso avalado y generar fisuras efervescentes. Lemert es un ejemplo: “...el control social ha de ser considerado más bien como una variable independiente y no como una reacción constante, o meramente recíproca de la sociedad ante la desviación. Así concebido, el control social llega a ser

una ‘causa’ antes que un efecto de la magnitud y de las formas variables de desviación” (1961: 98-99). Y al respecto, difícilmente encontremos alianzas tan provocativas como la que conforman Nietzsche, Sutherland, Feeley, o el mismo Lemert: parece que a ellos los une un modo de enfrentarse a la comunicación, tanto filosófica como criminológica. Según entendemos, entre la creación de conceptos y los diagnósticos sobre las variaciones respecto de las mutaciones del control social, encontramos el primer punto de intersección entre filosofía y criminología, y *diagnosticar creando conceptos* no es más que intentar una criminología *menor*. Todo es cuestión de alianzas, y de estilo: éste último nace cuando lo bello supera a lo grande, a lo monstruoso; “corregir el estilo es corregir el pensamiento, y nada más. El que no se convenza de esto desde un principio, no podrá convencerse jamás” (Nietzsche, 1994: 79).

Es difícil olvidar las palabras con las que Nietzsche comenzaba su peculiar observación acerca de las razones por las que escribía *tan buenos libros*: “Yo soy una cosa. Mi obra es otra” (1999c: 69). Poseedor de un temperamento palpitante, el sólo hecho de leer sus aforismos provoca las carcajadas con la que frecuentemente vienen acompañadas las ideas intempestivas, perturbadoras.

La pregunta por el autor³³ es interesante, siempre y cuando la hagamos al margen de cuestiones simplemente narcisistas; se debe descartar de plano toda materia que vincule a quien escribe con asuntitos íntimos o escenas de familia. Tomar las líneas trazadas que intervengan en los enredos colectivos, en los asuntos auténticamente políticos, para luego de todo esto revelar a un pensador específico, incluso clandestino: “así como el encanto da a la vida una fuerza no personal, superior a los individuos, el estilo da a la escritura un fin exterior que desborda lo escrito. En realidad se trata de lo mismo: si la escritura no tiene su finalidad en sí misma es precisamente porque la vida no es algo

³³ En 1970, Foucault lleva a cabo una conferencia en E.E.U.U., hoy ilustre, bajo el título *¿Qué es un autor?*, y aludiendo a Nietzsche se preguntaba: “Pero supongamos que se trata de un autor: ¿acaso todo lo que ha escrito o dicho, todo lo que ha dejado detrás suyo forma parte de su obra? Problema a la vez teórico y técnico. Cuando se emprende la publicación de, por ejemplo, las obras de Nietzsche, ¿dónde hay que detenerse? Hay que publicarlo todo, naturalmente, pero, ¿qué quiere decir este «todo»? ¿Todo lo que Nietzsche mismo publicó? Por supuesto. ¿Los borradores de sus obras? Evidentemente ¿Los proyectos de aforismos? ¿Lo tachado también, las notas al pie de sus cuadernos? Sí. Pero, cuando en el interior de un cuaderno lleno de aforismos, se encuentra una referencia, la indicación de un encuentro o una dirección, una cuenta de lavandería: ¿es obra o no? ¿Y por qué no? Y así hasta el infinito. Entre los millones de huellas dejadas por alguien tras su muerte, ¿cómo puede definirse una obra? La teoría de la obra no existe y aquellos que, ingenuamente, emprenden la edición de obras carecen de esta teoría y su trabajo empírico se paraliza muy rápidamente” (1999: 334-335).

personal” (Deleuze y Parnet, 2002: 14; Foucault, 1999c: 378; Deleuze y Guattari, 1988: 183).

En definitiva, considerar a un autor como el resultado de un intenso proceso de despersonalización, que es justamente donde consigue expresar algo en su propio nombre: se trata entonces de afectos y experiencias, y no de sujetos o personas. Tomar a ese nombre como la aprehensión fugaz de una multiplicidad supone “invocar las potencias impersonales, físicas y mentales con las que uno se confronta y contra las que se combate desde el momento en que se pretende alcanzar un objetivo del que no se toma conciencia más que en la lucha. En este sentido, el Ser mismo es una cuestión política” (Deleuze, 1999: 143). Con Nietzsche, para hacer criminología, nos encontramos en el fondo de lo que aún desconocemos, y no en el pináculo al que arribamos luego de un manojo de certezas. Compartir con él nuestro propio atraso mientras avanzamos en un legítimo vagabundeo, sin la estabilidad que proponen los manuales, incluyendo, desde luego, los manuales de criminología.

En definitiva, no caer en cierta identificación con nuestro autor ni tampoco esbozar una remilgada emulación: nada más desastroso que la aparente co-autoría que nos permita decir ‘yo también lo había pensado como Nietzsche’. Tomarlo, y escribir acerca de cuestiones criminológicas sin tener muy claro si lo hacemos *sobre él, con él o a partir de él*; en síntesis, suscitar puentes *entre* su obra y la cuestión criminal, erosionando evidencias arbitrarias. Sabemos que no se trata de algo sencillo, si para colmo nos proponemos que no insulte en su tumba por nuestras reflexiones (Barroso Ramos, 2008).

Para releer Vigilar y castigar.- Es conocida la entrañable amistad que ligaba a L. Althusser con M. Foucault, la cual se mantuvo imperturbable por casi cuarenta años. De hecho, éste último fue alumno del primero, y el profesor, más lector de su alumno que el alumno de su profesor; aunque al parecer, lo que más profundamente los unía era el frágil equilibrio que ambos mantenían entre la línea que divide la razón de la locura (Eribon, 1995: 295-330).

Tangencialmente relacionado a nuestros intereses se halla el esfuerzo que dedicó Althusser para una renovación del pensamiento marxista, siendo una de sus concreciones al respecto el empeño titulado *Para leer El capital* (2002; y Balibar, 2001). Si bien existe un vínculo entre esa obra y los presupuestos de *Vigilar y castigar*, en verdad este último libro resulta una crítica a la perspectiva althusseriana de los

aparatos ideológicos del Estado, a partir de la concepción microfísica del poder desplegada allí por Foucault (2003). Más allá de esto, lo que específicamente nos atrae es, en palabras del filósofo francés, “esa especie de desafío que sentí, hace mucho tiempo, el día en que leí a Nietzsche por primera vez” (1999c: 322).

Cuestión enigmática, o no tanto, en su *Nacimiento de la prisión* que fugazmente hemos mencionado en el primer capítulo, Foucault no se refiere ni una vez a Nietzsche; no obstante, creemos posible ofrecer aquí algunos conceptos que están en condiciones de beneficiar una interpretación nietzscheana de la cárcel, todo lo cual podría contribuir a leer, o quizá releer, *Vigilar y castigar*. Así como Althusser lo hizo con Marx, nosotros con modestia intentaremos hacerlo con Foucault, pensando a la prisión según Nietzsche.

Quizá sea tarea vana intentar decir algo original en torno al citado libro de Foucault; por lo pronto, planteemos la siguiente pregunta para introducirnos en nuestra tarea: “¿Cuál es la cuestión a tratar en el *nacimiento de la prisión*? ... Más bien algo... tenue: el reflejo de las intenciones, el tipo de cálculo, la *ratio* puesta en práctica en la reforma del sistema penal, cuando se decide introducir, en una nueva forma, la práctica de la encarcelación. En suma, estoy escribiendo un capítulo en la historia de la razón punitiva” (Foucault, 1982: 43). Globalmente hablando, a Foucault le preocupan las prácticas que en nuestra cultura objetivan distintos tipos de comportamientos por medio de tecnologías concretas, y es en este sentido que debemos evaluar las reglas generales que él mismo describe al inicio de su trabajo, particularmente cuando afirma lo siguiente: “En suma, tratar de estudiar la metamorfosis de los métodos punitivos a partir de una tecnología política del cuerpo donde pudiera leerse una historia común de las relaciones de poder y de las relaciones de objeto. De suerte que por el análisis de la benignidad penal como técnica de poder, pudiera comprenderse a la vez cómo el hombre, el alma, el individuo normal o anormal han venido a doblar el crimen como objeto de la intervención penal, y cómo un modo específico de sujeción ha podido dar nacimiento al hombre como objeto de saber para un discurso con estatuto *científico*” (2003: 30-31).

Es posible ver cómo asoma el cuerpo, y el lugar privilegiado que éste tendrá en su proyecto: el mismo índice de *Vigilar y castigar* nos lo anticipa, ya que dos de sus cuatro secciones comienzan apelando a esa figura. Así las cosas, el primero de ellos se denomina *El cuerpo de los condenados*, que se inicia con el inolvidable relato de la ejecución de Damiens. Basta simplemente con decir que aquí el suplicio o la tortura del

soberano eran las representaciones más frecuentes para dar cuenta de un castigo de tipo devastador sobre el cuerpo del transgresor; una auténtica batalla que al menos teatralizadamente se desataba entre dos personas: el rey y quien se indicaba como infractor de la ley, puesto que este último era considerado, por su obrar, como aquel que atentaba contra el cuerpo mismo del soberano, contra su integridad. Para lograr el equilibrio resquebrajado por la ofensa, y reparar el daño ocasionado, hacía falta: “Un cuerpo anulado y reducido a polvo y arrojado al viento, un cuerpo destruido trozo a trozo por el infinito del poder soberano, [lo cual] constituye el límite no sólo ideal sino real del castigo” (Ibíd.: 56).

El otro de los apartados, cuyo título anunciáramos, es el de *Los cuerpos dóciles*³⁴. En él comienza Foucault a desarrollar sus innovadores aportes acerca de la disciplina, o más precisamente, sobre la tecnología disciplinaria; y el cuerpo, desde luego, vuelve a entrar en escena, pero a diferencia de lo que acontecía en la primera figura, aquí lo que se procura no es destrozarlo, sino evaluarlo, adiestrarlo y supervisarlo. Asumen vital importancia en todo esto variables como la del espacio, la del tiempo y la del movimiento.

Los lugares debían organizarse justamente para que los cuerpos puedan ser situados; los tiempos controlarse para que las metas propuestas sean realmente alcanzadas; los movimientos en el tiempo y en el espacio tenían que ser regulados y sumamente eficaces, con la orientación clara hacia los objetivos que se pretendían alcanzar: “El momento histórico de la disciplina es el momento en que nace un arte del cuerpo humano, que no tiende únicamente al aumento de sus habilidades, ni tampoco a hacer más pesada su sujeción, sino a la formación de un vínculo que, en el mismo mecanismo, lo hace tanto más obediente cuanto más útil, y al revés. Fórmase entonces una política de las coerciones que constituyen un trabajo sobre el cuerpo, una manipulación calculada de sus elementos, de sus gestos, de sus comportamientos. El cuerpo humano entra en un mecanismo de poder que lo explora, lo desarticula y lo recompone... La disciplina fabrica así cuerpos sometidos y ejercitados, cuerpos ‘dóciles’. La disciplina aumenta las fuerzas del cuerpo (en términos económicos de utilidad) y disminuye esas

³⁴ Desde ya que no olvidamos la importancia de la reforma humanista dentro de la obra de Foucault, en la cual se atisba un enfrentamiento a la crueldad y exceso en los métodos de castigo que hasta mediados del siglo XVIII se venían sucediendo. Menos arbitrariedad, más indulgencia y máxima eficiencia para penas que debían servir, principalmente, como disuasivos. Pero sucede que, si bien no ignoraban al cuerpo, su objetivo primordial, al decir de Foucault, era el alma; “...una especie de receta general para el ejercicio del poder sobre los hombres: el ‘espíritu’ como superficie de inscripción para el poder, con la semiología como instrumento; la sumisión de los cuerpos por el control de las ideas...” (Ibíd.: 107).

mismas fuerzas (en términos políticos de obediencia). En una palabra: disocia el poder del cuerpo; de una parte, hace de este poder una ‘aptitud’, una ‘capacidad’ que trata de aumentar, y cambia por otra parte la energía, la potencia que de ello podría resultar, y la convierte en una relación de sujeción estricta” (Ibíd.: 141-142).

Como acabamos de ver de manera concisa, están presentes en Foucault el cuerpo, las tecnologías de poder y las relaciones que objetivan el cuerpo a partir de las mencionadas tecnologías, lo cual compone un triángulo complejo que el mismo Nietzsche, en cierta medida, había comenzado a perfilar casi un siglo antes.

Si bien Foucault esboza una gran topografía acerca del cuerpo, principalmente a partir de mediados del siglo XVII en adelante (Castro, 2004), en rigor no nos ofrece elementos para contestar una pregunta crucial, que en cierto modo debería respaldar a todos sus aportes ya señalados: ¿Qué es el cuerpo, objeto privilegiado de las tecnologías de poder y sus mutaciones?; esto es, ¿cómo se define ese cuerpo pasible de ser disciplinado, o vuelto dócil y útil? Más específicamente: siendo el cuerpo la condición de procedencia y de emergencia de la disciplina, ¿de qué modo debemos caracterizarlo?, y al mismo tiempo, ¿es posible teorizar sobre la tecnología disciplinaria sin proponer una teoría del cuerpo? No nos corresponde a nosotros dar respuestas perentorias a estos interrogantes, aunque sí podamos asumir una postura al respecto, y es la que presentaremos a continuación.

En una primera aproximación, Nietzsche estima a ese cuerpo disciplinable, que puede ser explorado y reformado, como un campo de fuerzas, siendo estas mismas fuerzas las que mantienen una relación de tensión o disputa, sea por obedecer o por mandar; digamos que para nuestro autor, ahora mismo nuestro cuerpo es un fenómeno múltiple compuesto de fuerzas activas (dominantes o superiores) y reactivas (inferiores o dominadas). Pero atentos a lo siguiente: *lo activo* y *lo reactivo* no son cantidades de fuerza, sino cualidades; el débil o esclavo, poseedor tanto de fuerzas reactivas como de una voluntad negativa, no es alguien menos fuerte cuantitativamente hablando (el que menos fuerza tiene), sino aquel que teniendo las fuerzas que tiene, está alejado de lo que puede, de lo que está en condiciones de hacer. Por lo tanto, y hecha ya la advertencia, por *dominante* no debemos entender aquí *al* que domina, sino *al que se domina*³⁵, y por

³⁵ No hemos sido los primeros, desde luego, en hallar vínculos entre Nietzsche y Foucault: “Por eso las grandes tesis de Foucault sobre el poder, tal y como las hemos visto precedentemente, se desarrollan en

dominado, no aquel sojuzgado por otros, sino aquel que se somete principalmente como producto de las opiniones instauradas, que a su vez le impiden tener que preguntarse acerca de lo realmente valioso y singular de su propia experiencia; en definitiva, a quien se subordina pudiendo no hacerlo.

De todo esto comenzamos a entender que “el menos fuerte es tan fuerte como el fuerte si va hasta el final, porque la burla, la sutileza, la espiritualidad e incluso el encanto con los que completa su menor fuerza pertenecen precisamente a esta fuerza y hacen que no sea menor” (Deleuze, 2000: 89). O lo que significa lo mismo: que un esclavo, un débil, no dejará de serlo por más que tenga éxito, ya que su éxito será producto de separar una fuerza de lo que ésta puede, y no de haberla hecho llegar hasta el límite de sus posibilidades, componiendo así una fuerza aún mayor.

Esto que puede resultar un tanto abstracto, se comprenderá mejor si pensamos, por ejemplo, en la lógica que usualmente orienta las prácticas de un director de unidad carcelaria. Si se nos concede hablar en un nivel tan apreciable de generalidad, podemos afirmar que su tarea sólo puede ser llevada a cabo haciendo triunfar una miríada de fuerzas reactivas: es sabido que, amén de las recitaciones, el objetivo principal de quien administra una prisión es la de asegurar su tranquilidad, y para ello es probable que deba utilizar (con sus subordinados) y aceptar (de sus superiores) concesiones y extorsiones, lo que significa que aún consiguiendo un triunfo (la efectiva tranquilidad), éste se hallará edificado sobre compromisos bajos y mezquinos que evidenciarán una voluntad negativa: “¿Qué quiere decir tener el poder sobre alguien? Tener el poder sobre alguien es estar a la medida de afectarlo de tal o cual manera. Los poderes son fundamentalmente instituciones hechas para afectarnos de tristeza, funciona así y no puede funcionar más que así. Cosas como la esperanza, la recompensa y la seguridad son puestas del lado de los afectos tristes. Lo que Spinoza ha visto es el poder de Estado y el poder de la Iglesia. Él piensa que el poder de Estado y el poder de la Iglesia son fundamentalmente poderes que tienen a sus sujetos afectándolos de afectos tristes, es decir los deprime. Esta es la operación fundamental del poder, afectarnos de tristeza, lo que implica evidentemente todo un juego de compensaciones ‘si eres sensato, tendrás una recompensa’, por eso Spinoza pone el gusto por las decoraciones del lado de los afectos tristes, las recompensas son como una especie de compensación de una tristeza

tres apartados: el poder no es esencialmente represivo (puesto que «incita, suscita, produce»); se ejerce más que se posee (puesto que sólo se posee bajo una forma determinable, clase, y determinada, Estado); pasa por los dominados tanto como por los dominantes (puesto que pasa por todas las fuerzas en relación). Un profundo nietzscheísmo” (Deleuze, 2008: 100).

de ser fundamental” (Deleuze, 2010: 291). Esto último que Deleuze, a partir de Spinoza, define como *el poder*, no debe llevarnos a confusión: es preciso entenderlo como el triunfo de las fuerzas reactivas por sobre las activas, esto es, como uno de los flancos posibles del fenómeno múltiple que es el poder³⁶. El maleficio de la prisión consiste en que sólo por azar favorece el ejercicio de un poder cualitativamente distinto al descripto: la arquitectura del encierro es un evento, en lo fundamental, reactivo.

Ahora bien, lo que ocurre con nuestro supuesto director (como de hecho ocurre con los funcionarios del sistema penal) es que considera al éxito (que logra con dicho desempeño) como un valor, razón por la cual deberíamos preguntarnos entonces, aunque dejemos para más adelante una respuesta tentativa al respecto, sobre *el valor* de *ese* valor que es el éxito, incluso logrado de esa manera: en Nietzsche, “un valor tiene siempre una genealogía, de la que dependen la nobleza o la bajeza de lo que nos invita a creer, a sentir y a pensar. El genealogista es el único apto para descubrir qué bajeza puede encontrar su expresión en un valor y qué nobleza en otro, porque sabe manejar el elemento diferencial: es el dueño de la crónica de los valores” (Deleuze, 2000: 80). El valor de los valores, podríamos decir entonces, reside en la valoración de la que procede su valor, y dicha valoración indica en primer término un modo de existencia, un proceso de subjetivación (Lee Teles, 2002; Deleuze, 1999).

Ya por lo que hemos escrito, ya por lo que escribiremos, no debemos dejar de mencionar la dificultad que entraña discurrir sobre Nietzsche y su “teoría del cuerpo”, y esto porque el pensador alemán carece de un proyecto integral o sistematizado que favorezca tomar una dirección inequívoca en cuanto al tema. En todo caso, pasaremos del cuerpo al calabozo a partir de uno de los relatos de Zarathustra cuyo título es *De los despreciadores del cuerpo*³⁷.

Habíamos anticipado que para leer o releer *Vigilar y castigar*, y comprender la economía política de los cuerpos que supone, era necesario pensar en aquellos, esto es, en cada cuerpo, como un campo de batalla, “como una gran razón, una enorme

³⁶ Decimos esto porque el poder lo seguimos pensando a partir de la hipótesis foucaultiana: “El poder no es una sustancia. Tampoco es un atributo misterioso del que habría que buscar sus orígenes. El poder no es más que un tipo particular de relaciones entre individuos. Y estas relaciones son específicas, o, lo que es lo mismo, no tienen nada que ver con los intercambios, la producción y la comunicación, incluso si están asociadas con ellas. El rasgo distintivo del poder consiste en que determinados hombres pueden decidir más o menos totalmente sobre la conducta de otros hombres, pero nunca de manera exhaustiva o coercitiva. Un hombre encadenado y apaleado está sometido a la fuerza que se ejerce sobre él, no al poder” (1996b: 204; 2003b).

³⁷ En algunas traducciones, puede encontrarse bajo el nombre de *Sobre los contentadores del cuerpo*.

multiplicidad dotada de un sentido propio, guerra y paz, rebaño y pastor” (Nietzsche, 1992: 50). Para razonar con tino esta idea deberíamos tener en cuenta que Nietzsche considera imperioso contrarrestar la duplicación del mundo en tanto síntoma de un cuerpo que es incapaz de tomar al sufrimiento como un elemento intrínseco a la vida, lo que podemos resumir en la siguiente proposición: si se huye del dolor, o si se entiende que hay que soportarlo, se vuelve necesario crear un sentido ajeno a nuestro mundo y a nuestro cuerpo. Frente a esto, él afirma que tanto el sufrimiento como el sinsentido de la vida pueden, y deben, ser utilizados en una dirección inversa: para crear fuerzas que valoren lo perecedero, y “hacerlo objeto de experimentación corporal y umbral de muchas transformaciones, darle un sentido terrenal” (Meléndez, 2001: 97).

Hasta aquí, vínculo entre cuerpo y sintomatología, pero hay más: el pensador alemán igualmente se preocupa de las relaciones de aquél con las potencias de las que es capaz; de hecho, en un texto de 1885, sostiene como “esencial, partir del cuerpo y utilizarlo como hilo conductor. Él es el fenómeno más rico, el que permite un más claro examen. La fe en el cuerpo está mejor afianzada que la fe en el espíritu” (Nietzsche en Meléndez, 2001: 99). Esta aseveración sí parece haber tenido una enorme influencia sobre Foucault, particularmente en el siguiente apartado de la obra de la que venimos hablando: “incluso si no apelan a castigos violentos o sangrientos, incluso cuando utilizan los métodos *suaves* que encierran o corrigen, siempre es del cuerpo del que se trata —del cuerpo y de sus fuerzas, de su utilidad y de su docilidad, de su distribución y de su sumisión. Es legítimo, sin duda alguna, hacer una historia de los castigos que tenga por fondo las ideas morales o las estructuras jurídicas. Pero ¿es posible hacerla sobre el fondo de una historia de los cuerpos, desde el momento en que pretenden no tener ya como objetivo sino el alma secreta de los delincuentes?” (Foucault, 2003: 32).

El cuerpo y sus potencias parece ser el centro de gravedad de ambos autores, aunque insistimos en que Nietzsche nos ofrece una explicación de aquello que Foucault da por sentado: ¿cómo es posible que un cuerpo pueda ser disciplinado? Si regresamos al episodio de Zarathustra, encontramos que “detrás de tus ideas y sentimientos se oculta un poderoso señor, un sabio desconocido. Se llama Sí-Mismo (Selbst). Reside en tu cuerpo, es tu cuerpo” (Nietzsche, 1992: 51). A este Sí-Mismo (Selbst), tomado como oscilación de impulsos, Nietzsche le opone la conciencia, el alma o el yo (Ich).

Esta conciencia, sugiere él mismo, ha derivado de la exigencia biológica, de la actividad cerebral del hombre para de ese modo darle a su cuerpo una organización determinada; si no comprendemos esto, si no logramos dar cuenta cómo y por qué existe *conciencia*

en los sujetos disciplinables, y de lo que ésta es resultado, es decir, de su actividad cerebral, el hecho de que el hombre pueda efectivamente ser disciplinado resulta cercenado. Quizá la explicación más excelsa al respecto la encontremos en P. Klossowski: “El cuerpo, en la medida en que es apresado por la conciencia, deja de *solidarizarse* con los impulsos que lo atraviesan y que, por haberlo conformado fortuitamente, continúan conservándolo de manera no menos fortuita –salvo que el órgano que ellos desarrollaron en su extremidad ‘superior’ se aferró a esa sustentación fortuita, aparente, como a algo necesario para su conservación. Su actividad “cerebral” selecciona las fuerzas que, en lo sucesivo, lo conservan o más bien lo *asimilan sólo a esa actividad*. El cuerpo adopta *reflejos que no lo mantienen más que para esa actividad cerebral*, así como a partir de entonces *ésta adopta el cuerpo* en calidad de *producto*” (2000: 38).

Por lo tanto, para poder pensar en un cuerpo disciplinado -o disciplinable-, debemos tener en cuenta hasta aquí, al menos, dos cosas: en primer lugar, todas las luchas que anteriormente lo han tenido como campo de batalla, y junto a ellas, de qué manera la ‘actividad cerebral’ logra imponerse, incluso con altibajos, catapultando al yo (Ich) por encima del Sí-Mismo (Selbst). Y en segundo lugar, de aceptar estas proposiciones, se puede decir preliminarmente que todo cuerpo que asimila una disciplina es un cuerpo en el que han triunfado, al menos en parte, las fuerzas reactivas, en el sentido de que transitoriamente está separado de su potencia, de lo que puede. Sin embargo, es importante recalcar lo siguiente: así como Foucault consideraba que una ‘sociedad disciplinaria’ no equivale a una ‘sociedad disciplinada’³⁸, nosotros debemos enfatizar que un cuerpo que obedece a una disciplina no es un cuerpo disciplinado. Distinguir lo eventual de lo actual es un esfuerzo conveniente: “Así atraviesa el cuerpo la historia, como algo que deviene y lucha. Y el espíritu -¿qué es el espíritu para él? Heraldo de sus luchas y sus victorias, compañero y eco” (Nietzsche, 1992: 95).

En definitiva, si bien el cuerpo tiene una larga tradición dentro de la historia de la criminología, y basta con mencionar a Lombroso (1887) o a Goffman (1989) para confirmar esto, en Nietzsche el problema asume pliegues distintos; asunto pre-criminológico el del cuerpo para él, si se quiere, pero de una efervescencia propia del

³⁸ En un renombrado artículo, el filósofo francés escribía: “Cuando yo hablo de sociedad ‘disciplinaria’ no hay que entender ‘sociedad disciplinada’. Cuando yo hablo de la difusión de los métodos de disciplina, ¡eso no equivale a afirmar que ‘los franceses son obedientes’! En el análisis de los procedimientos implantados para normalizar no está ‘la tesis de una normalización masiva’. Como si, precisamente, todos estos desarrollos no estuvieran a la merced de un fracaso perpetuo” (1982: 47).

espacio donde la criminología *menor* se torna auspiciosa. En el plano que se forma entre la criminología legitimada de los manuales y lo que consideramos arranque pre-criminológico, se alzan interrogantes que a la primera quizá no le interesen, y al segundo no le sea posible abordar. La criminología *menor* frecuentaría allí donde a la criminología real no le preocupa entrar, y donde la pre-criminología no consigue llegar. En este esfuerzo, reverdecer la propuesta de Nietzsche sobre cómo es posible el cuerpo, a partir de qué y en medio de qué irrumpe el mismo, se vuelve un tema capital, un avance, un nuevo elemento: nadie sabe lo que puede un cuerpo, decía Spinoza (1980); la criminología menos, agregaríamos nosotros.

Y a todo esto, aún nos resta la prisión. Si bien en *Vigilar y castigar* existe una serie de observaciones respecto a los cambios en las tecnologías penales, el mismo Foucault (1996b) años antes ya había manifestado interés por una historia algo más espaciosa de las transformaciones punitivas. Decimos esto porque en su curso de 1972-1973³⁹ comienza distinguiendo entre cuatro dispositivos sancionatorios junto a sus respectivas formas sociales: *el exilio*, como expulsión más allá de las fronteras y confiscación de bienes, típico de la sociedad griega; *la compensación*, en la que se convierte al delito en una obligación financiera, característica de las sociedades germánicas; *la exposición*, donde la marca y el signo visible sobre el sujeto castigado se tornan privilegiadas, situadas en las sociedades occidentales de la Edad Media; y *el encierro*, que surge en el siglo XIX por las mismas latitudes. Al indicar esto, deseamos abonar con la hipótesis según la cual la prisión se transforma en un método punitivo hegemónico, no por la progresiva humanización de las mentalidades y sensibilidades, al menos principalmente, sino como consecuencia de un muy complejo juego de intereses y condicionantes políticos y económicos que al decir de Foucault contribuye a consolidar en el espacio social rasgos que, de alguna manera, son propios de la institución penitenciaria: “Se ha visto que la prisión transformaba, en la justicia penal, el procedimiento punitivo en técnica penitenciaria; en cuanto al archipiélago carcelario, transporta esta técnica de institución penal al cuerpo social entero.... En una palabra, el archipiélago carcelario asegura, en las profundidades del cuerpo social, la formación de la delincuencia a partir de los ilegalismos leves, la recuperación de éstos por aquélla y el establecimiento de una criminalidad especificada” (Foucault, 2003: 305-308). Según la lectura que hace

³⁹ Hablamos del curso *La sociedad punitiva*, que no se ha traducido aún a nuestro idioma.

Foucault, la cárcel posee funciones específicas dentro del tipo de sociedad que la corona como el estilo punitivo por antonomasia; es este uno de los más novedosos aportes del pensador francés al respecto⁴⁰.

A todo esto es prudente decir que Nietzsche se acerca al problema de la prisión en particular, de un modo más bien tangencial, si bien el castigo o la cuestión punitiva en general atraviesan toda su obra. De cualquier manera, nosotros debemos seguir sus pasos y comenzar bordeando el tema, lo que obligará a desplazarnos en ocasiones desde un criterio descriptivo a otro prescriptivo: es aquí donde vemos emerger lo que consideraremos *el abolicionismo de Nietzsche*.

Si pretendemos entender qué es la cárcel para Nietzsche (1986, 1999a, 1999b, 1999c, 2005a, 2005b), debemos comenzar por uno de los proyectos más sólidos que nuestro autor se propuso: hacer ingresar dentro de la filosofía los conceptos de sentido y de valor a través de sus distintos trabajos.

En torno al último de ellos, esto es, a la cuestión de los valores, lo realmente crítico y creativo no gira alrededor de sus fundamentos últimos o trascendentes, sino en una instancia distinta: la ya apuntada valoración de la que proviene *el valor de los valores*; cómo definimos *el valor* de nuestros valores, de qué manera valoramos para otorgarles

⁴⁰ La superposición de la que habla Foucault tuvo varias consecuencias importantes, que él mismo desglosa en seis puntos: “1) [se] establece una gradación lenta, continua, imperceptible, que permite pasar como de una manera natural del desorden a la infracción y en sentido inverso de la trasgresión de la ley a la desviación respecto de una regla, de una media, de una exigencia, de una norma.... 2) El sistema carcelario no rechaza lo inasimilable arrojándolo a un infierno confuso: no tiene exterior. Toma de un lado lo que parece excluir del otro. Lo economiza todo, incluido lo que sanciona. No consiente en perder siquiera lo que ha querido descalificar. En esta sociedad panóptica de la que el encarcelamiento es la armadura omnipresente, el delincuente no está fuera de la ley; está, y aun desde el comienzo, en la ley, en el corazón mismo de la ley, o al menos en pleno centro de esos mecanismos que hacen pasar insensiblemente de la disciplina a la ley, de la desviación a la infracción.... 3) Pero el efecto más importante quizá del sistema carcelario y de su extensión mucho más allá de la prisión legal, es que logra volver natural y legítimo el poder de castigar, y rebajar al menos el umbral de tolerancia a la penalidad. Tiende a borrar lo que puede haber de exorbitante en el ejercicio del castigo. Y esto haciendo jugar uno con respecto del otro los dos registros en que se despliega: el –legal- de la justicia, y el –extralegal- de la disciplina.... 4) La red carcelaria, bajo sus formas compactas o diseminadas, con sus sistemas de inserción, de distribución, de vigilancia, de observación, ha sido el gran soporte, en la sociedad moderna, del poder normalizador.... 5) El tejido carcelario de la sociedad asegura a la vez las captaciones reales del cuerpo y su perpetua observación; es, por sus propiedades intrínsecas, el aparato de castigo más conforme con la nueva economía del poder, y el instrumento para la formación del saber de que esta economía misma necesita. Su funcionamiento panóptico le permite desempeñar este doble papel.... 6) Que en la posición central que ocupa, la prisión no está sola, sino ligada a toda una serie de otros dispositivos ‘carcelarios’, que son en apariencia muy distintos -ya que están destinados a aliviar, a curar, a socorrer-, pero que tienden todos como ella a ejercer un poder de normalización. Que estos dispositivos se aplican no sobre las trasgresiones respecto de una ley ‘central’, sino en torno del aparato de producción -el “comercio” y la ‘industria’—, una verdadera multiplicidad de ilegalismos con su diversidad de índole y de origen, su papel específico en el provecho y la suerte diferente que les procuran los mecanismos punitivos” (Ibíd.: 305-314).

valor; o sea, de qué modo llegamos a crear nuestros valores. En su procedencia y emergencia es que hallaremos las condiciones en las que surgen los valores, la forma en la que se mantienen, y el tipo de vida que los hacen posibles (Lee Teles, 2002: 24).

Para intentar resolver esto, Nietzsche (1999) apela a un concepto: *el elemento diferencial*. Es a partir de éste que apreciamos los valores; lo alto y lo bajo, lo noble y lo vil, no son valores, sino la incorporación del elemento diferencial del cual procede *el valor de los propios valores* (Deleuze, 2000: 9). La valoración de la que deriva el valor de los valores no es un valor, sino el elemento diferencial del que proceden los valores y el valor que a cada uno de ellos le otorguemos.

Podría parecer esto muy alejado de la criminología, lo cual es cierto sólo si definimos sus límites desde mangrullos estables; el punto es que Nietzsche, en tanto criminólogo menor, construye sus puentes donde las fronteras justamente son más accesibles y las estrías, permeables: “[Allí], todas las ciencias humanas se entrecruzan y pueden interpretarse siempre unas a otras, sus fronteras se borran, las disciplinas intermediarias y mixtas se multiplican indefinidamente y su objeto propio acaba por disolverse” (Foucault, 2002b: 347). Nietzsche nos propone otra imagen de la criminología, no de tipo arborescente o jerarquizante, sino rizomática⁴¹, con límites escurridizos y contornos vacilantes, desplazados: ¿estoy dentro o estoy fuera de la criminología? Justamente sentir ambas cosas a un tiempo es hacer un uso *menor* de la criminología.

Para comprender más ajustadamente todo esto, sigamos a R. Ericson y K. Carrière, quienes plantean que “en sus intentos de imponer un orden y una unidad artificiales en el campo criminológico, los académicos esencialistas actúan criticando las verdades de sus oponentes por reduccionistas y esencialistas. Irónicamente, ellos luego proponen una alternativa que es en sí misma reduccionista y esencialista. Esta paradoja puede, sin embargo, eludirse si los criminólogos dejan de preocuparse por el orden y la disciplina en el campo y comienzan a celebrar su carácter fragmentario” (2006: 166).

Todo esto no equivale a tomar el quehacer criminológico como un entretenimiento en el que deberíamos agudizar el sentido de la irresponsabilidad; todo lo contrario. Tan cuidadosa resulta esta tarea que sería contraproducente acotarla a los designios que los manuales le tienen atribuido a la criminología: con Nietzsche, y componiéndonos entre filosofía y criminología, podemos legítimamente preguntarnos: ¿En qué se apoya nuestra idea de ofensa que precede al reclamo de castigo? ¿Cuál es el valor que la

⁴¹ Esta distinción entre las imágenes del rizoma y el árbol, y sus utilidades para la criminología, la veremos con más precisión en el Capítulo 5.

contiene? ¿A partir de qué valoraciones hemos conseguido dicho valor? ¿Es la cárcel un instrumento apropiado para salvaguardar su protección? Estas y otras preguntas pueden contribuir también a comprender más cabalmente el fenómeno criminal, no ya para criticar sus contenidos falsos, sino sus formas verdaderas⁴².

Si aceptamos que “la única sensibilidad *académica* viable reside en alentar que la gente deje vagar sus mentes, que viajen intelectualmente cruzando los límites y las fronteras a los que quizá nunca regresen” (Ibíd.: 171), ¿qué maestro de criminología tildaría de pura filosofía a un alumno que le planteara lo siguiente?: “¿No cabría imaginar un estado social en el que el propio malhechor se declarara culpable y se impusiera su castigo, con el orgullo de que así honraba la ley que él mismo se había dictado, ejerciendo al castigarse el poder del legislador? Algunas veces fallaría, pero, con su castigo voluntario, se elevaría por encima de la bajeza de su delito, y no sólo lavaría su culpa, sino que, por su franqueza, su magnanimidad y su paz, produciría con su conducta un beneficio público. Así sería el criminal de un futuro posible, cuya condición previa sería la existencia de una legislación futura, basada en la idea de que, en lo grande y en lo pequeño, sólo hay que someterse a la ley que uno mismo se ha dictado. ¡Cuántas cosas habría que intentar! ¡Cuántos *futuros* deberían ser sacados a luz!” (Nietzsche, 1994b: 151-152).

Nietzsche es terminante respecto a una cosa: si se trata de una institución, lo que debemos tener en cuenta para valorarla no es tanto lo que ganamos al adquirirla, sino lo que pagamos por obtenerla, esto es, lo que nos cuesta; ¿y esto porqué?, porque si algo resulta demasiado caro, en general se lo utiliza mal ya que se relaciona a ello un recuerdo desagradable, consiguiendo así una doble desventaja. Demás está decir que si trasladamos esta proposición para indagar la prisión, aflorarán más interrogantes que evidencias, o mejor dicho, se tornará necesario multiplicar aquellas incógnitas, todo lo cual nos podría acercar un puñado de certezas provisionales: dado que nuestra sociedad no es un bloque homogéneo, ¿dónde fijarnos respecto de lo que se gana o de lo que se paga por una institución como la cárcel? Si efectivamente el costo, sea en términos culturales (sensibilidades y mentalidades), políticos o económicos, es muy alto, ¿en qué

⁴² La divergencia entre formas verdaderas y contenidos falsos puede ilustrarse con el siguiente pasaje foucaultiano: “Si se tratase simplemente de cambiar la conciencia de la gente bastaría con publicar periódicos y libros, seducir un productor de radio o de televisión. Queremos cambiar la institución hasta el punto en que culmina y se encarna en una ideología simple y fundamental como las nociones de bien, de mal, de inocencia y de culpabilidad. Queremos cambiar esta ideología vivida a través de la espesa capa institucional en la que se ha investido, cristalizado, reproducido...” (1992: 42).

dirección debemos orientar la mirada para confirmar que se está utilizando mal? Y mucho más importante aún: ¿a partir de qué parámetros evaluar ese buen o mal manejo? Ya que estos arrestos no tienen por objeto desenlaces categóricos, permítasenos forjar una criminología *a martillazos*, para lo cual sería favorable apartarnos de la literatura más técnica respecto de lo que se considera que la prisión nos ofrece.

Si nos distanciamos, incluso animándonos a decirlo así, de las *funciones latentes* que se le adjudican a la cárcel, ¿qué queda entonces?; después de Durkheim (1997, 1999, 2004), Rusche y Kirchheimer (1984), Elías (1993) y Foucault (2003), pasando por Matthews (2003), Garland (2006), Pratt (2006), hasta llegar al airado Wacquant (2004, 2010), por citar algunas personalidades, ¿estamos mejor equipados para responder a la pregunta: ¿qué nos cuesta la cárcel? Quizá el hecho de que Nietzsche nos proponga pensar sin atenuantes qué es lo que estamos pagando realmente por una institución hace posible reabrir esa herida a la que llamamos cárcel, reflexionar en qué modo nos afecta la aparente necesidad de su existencia, incluso cavilar sobre nuestras posibilidades de reapropiarnos de los conflictos, y asimismo agudizar las habilidades, en tanto observadores, para no sólo ver la mano que castiga, sino también a quién la dirige. Siendo evidente que la prisión no se sostiene por sus virtudes, y que para debilitarla es insuficiente con denunciar las ignominias o descuidos que provoca, quizá nos incumba crear nuevas formas de percepción, y para eso Nietzsche es imprescindible: “Otro medio de curación que prefiero, llegada la ocasión, es sorprender a los ídolos. Hay más ídolos que realidades en el mundo.... Hacer aquí preguntas con el martillo y escuchar ese famoso sonido a hueco, sonido de entrañas hinchadas -¿qué encanto para aquél que detrás de los oídos tiene otros oídos diferentes!-, ¡para mí, viejo psicólogo, cazador de ratas, que hago hablar a lo querría permanecer mudo!” (1946: 5-6).

Es sabido, y esto sin objeciones, que la cárcel no funciona para lo que debería funcionar, y también es cierto que esto es común a, probablemente, todas las instituciones sociales, pero, y más allá de las violentadas metonimias foucaultianas, una escuela no es una cárcel, y un hospital, tampoco es una cárcel. Y además, ¿obtenemos lo mismo de cada una de ellas?, ¿y nos cuestan lo mismo? Tal vez debamos, al menos por un instante, regresar a Nietzsche para pensar si es que estamos pagando demasiado por la cárcel, y a eso se deba, al menos en parte, que la utilicemos como la utilizamos.

Nos corresponde a nosotros seguir recapacitando acerca del sentido y el valor del encierro: “El auténtico remordimiento de conciencia es algo muy raro cabalmente entre

los delincuentes y malhechores; las prisiones, las penitenciarías *no* son las incubadoras en que florezca con preferencia esa especie de gusano roedor: -en esto coinciden todos los observadores concienzudos, los cuales, en muchos casos, expresan este juicio bastante a disgusto y en contra de sus deseos más propios. Vistas las cosas en conjunto, la pena endurece y vuelve frío, concentra, exagera el sentimiento de extrañeza, robustece la fuerza de resistencia. Cuando a veces quebranta la energía y produce una miserable postración y auto-rebajamiento, tal resultado es seguramente menos confortante aún que el efecto ordinario de la pena: el cual se caracteriza por una seca y sombría seriedad” (Nietzsche, 1986: 105).

Por lo visto, la cárcel vuelve malvados, en el mejor de los casos, a quienes la habitan, pero a su vez, embrutece a quienes la administran (Nietzsche, 2005: 226): doble desventaja, por lo tanto. Y entonces reverdecen las preguntas sempiternas, ¿por qué hoy la cárcel? ¿A quién conviene la cárcel en la actualidad? Parece que Nietzsche partiría de una explicación *proto y contra-culturalista*: la persistencia de la prisión, posiblemente le deba mucho a la costumbre, a la tradición, y no a una diferenciación inicial entre lo bueno y lo malo, lo digno y lo indigno: “el origen de las costumbres debe atribuirse a dos hechos: la comunidad tiene más valor que el individuo, y debe preferirse una ventaja durable a otra pasajera” (Nietzsche, 1946b: 36; Garland, 2006: 32). Las costumbres asumen una misión elemental: conservar. En una sociedad, en una raza o en una asociación, la costumbre debe resguardar, independientemente de su bonhomía o su brutalidad; si de hecho somos catalogados de altruistas o egoístas por mantener o no fidelidad hacia ellas: “toda costumbre supersticiosa surgida de un accidente interpretado equivocadamente genera una tradición que se considera moral aceptar” (Nietzsche, 2005: 71).

El conjunto de las costumbres, o más precisamente *la moralidad de las costumbres*, es lo que Nietzsche define como cultura, dentro de la cual se sitúa la cárcel. Hay que lograr que el hombre sea pasible de obedecer, de comprometerse, de suministrarse hábitos: así se lo culturiza, y esto último es, en suma, la oportunidad de darle una memoria a partir de la cual responsabilizarse, y luego cumplir, no olvidarlo. La incógnita acerca de lo antedicho sería: ¿cómo es posible lograrlo?, a lo que Nietzsche responde: para todo esto, la cultura y la tradición⁴³ siempre se han servido del mismo dispositivo: hacer del dolor

⁴³ Más específicamente sostiene: “¿Qué es la tradición? Una autoridad superior a la que se obedece, no porque lo que ordene sea útil, sino por el hecho mismo de que lo *manda*. ¿En qué se diferencia este sentimiento de respeto a la tradición del miedo en general? En que el sentimiento de respeto a la tradición

un *medio de cambio*, una *moneda*, un *equivalente* (Nietzsche, 1986). En clave nietzscheana, la cárcel también debe ser considerada como un medio de cambio con el cual se pretende dar al hombre una memoria, o el dolor de la memoria⁴⁴. Daño causado igual a dolor sufrido es la regla que define el modo en que históricamente el hombre se relacionó con el hombre: “Dondequiera que exista una comunidad, y, en consecuencia, una moral basada en las costumbres, domina la idea de que el castigo por la transgresión de las costumbres afecta ante todo a la comunidad entera. Tal castigo es sobrenatural, por lo que su forma de manifestarse y su alcance resulten muy difíciles de especificar para quien lo analiza en medio de un temor supersticioso.... Cuando suceden casos así la gente lanza exclamaciones asegurando que se ha producido una «relajación de las costumbres». Pero lo cierto es que causa pavor todo acto y toda forma de pensar individuales. No podemos imaginar cuánto han tenido que sufrir, en el transcurso de los tiempos, los individuos selectos, singulares y espontáneos, por el hecho de que se les haya juzgado sistemáticamente como malvados y peligrosos, y de que *ellos mismos se hayan considerado así*. Bajo el imperio de la moral de las costumbres, toda suerte de originalidad planteaba problemas de conciencia; el horizonte de los individuos selectos se presentaba más oscuro que lo que hubiera cabido esperar” (Nietzsche, 1994b: 39). La cárcel desde un criterio *proto y contra-cultural* equivale a no poder entenderla por fuera de las costumbres, sumado a su atroz capacidad para conservar lo establecido, pero también significa estar persuadido que es hacia dentro de la cultura donde la batalla por su supresión debe librarse. Y para que esto último se logre, es necesario investigar no sólo el *valor* de la prisión como lo vinimos haciendo, sino su segunda mitad: el *sentido*, en tanto *poder simbólico carcelario*.

El *sentido*, sea de un hecho o de una institución, y su posibilidad de comprenderlo, se halla para nuestro autor en las fuerzas que lo posean y no tanto en su escalonado desarrollo histórico. O sea que un fenómeno social, como lo es la cárcel, para Nietzsche sólo puede comenzar a explicarse por la sucesión de fuerzas y voluntades que se han venido apoderando de él junto a las que, a su vez, pretenden apoderarse; cada una de ellas, a su modo, intervendrán para lograr otorgarle “su” sentido (Nietzsche, 1999: 36). En todo caso, la prisión, además de aparecer como una construcción que usualmente

es el temor a una inteligencia superior que ordena, el temor a un poder incomprensible e indefinido, a algo que trasciende lo personal. Tal temor tiene mucho de superstición” (1994b: 37).

⁴⁴ En Beccaria (1993), la disuasión como fundamento del castigo tiene también un vínculo estrecho con la memoria.

guarda ciertas particularidades arquitectónicas, es ante todo una señal, un indicio, un síntoma que encuentra su sentido en las fuerzas que luchan con otras fuerzas para terminar dominando o sucumbiendo. Es sabido que la prisión como ente existe desde tiempo inmemorial, pero el momento en que se transformó en el estilo hegemónico de castigo utilizado por el Estado, fue aquel en que otras potencias, otras voluntades y otras fuerzas, lograron henchirla de un nuevo sentido. Por lo tanto, la pregunta actual sería: en nuestras sociedades, ¿qué fuerzas batallan por la prisión?, y ¿qué sentidos intentan adjudicarle? ¿Síntoma de qué es hoy la cárcel? Nuevos dilemas, por lo incesante de estas voluntades: ¿prisión normalizadora y correccional?, ¿prisión jaula o depósito? (Sozzo, 2007). Y en todo este periplo, la tarea más difícil parece ser la de descifrar los signos, siempre enrevesados, que la prisión recepta y emite, evitando interpretaciones desmesuradas y binarias: ¿cómo conviven las potencias correccionales y las incapacitantes? ¿Cómo descifrar el estado actual de cada una? ¿De qué modo advertir si alguna de ellas se está imponiendo? ¿Qué nuevas potencias, además de las correccionales y las incapacitantes, van surgiendo? El confort metafísico disgusta a Nietzsche, por ello “no cree en los ‘grandes acontecimientos’ ruidosos, sino en la pluralidad silenciosa de los sentidos de cada acontecimiento. No hay ningún acontecimiento, ningún fenómeno, palabra ni pensamiento cuyo sentido no sea múltiple: Algo es a veces esto, a veces aquello, a veces algo más complicado, de acuerdo con las fuerzas (los dioses), que se apoderan de ello” (Deleuze, 2000: 11; Nietzsche, 1992: 154). Entre la multiplicidad de sentidos, lo que cabe al estudioso del castigo es auscultar entre todos ellos cuál toma la vanguardia, y cual la retaguardia; hacer de su tarea una sismografía en torno a las distintas *sacudidas* punitivas.

En esta trayectoria hermenéutica, lo que no debemos hacer con el presidio, como con ningún otro acontecimiento (al menos a partir de los elementos que Nietzsche nos suministra), es tomarla como una institución que posee un origen esencial o valioso, o que comporta valores más (o menos) humanos que otras: “no debemos medir con nuestro rasero la injusticia de la esclavitud o la crueldad del sometimiento de personas... porque dichas ideas están muy alejadas de las nuestras” (Nietzsche, 2005, 75). En todo caso convendría llegar hasta ella a partir de la singularidad de sucesos que le posibilitaron emerger, evitando ante todo ubicar ‘su historia’ dentro de una finalidad monótona que nos tienta adjudicarle; descubrir en su procedencia la oportunidad para localizar la dispersión de sucesos a través de los cuales (gracias a los cuales, contra los cuales) se han formado sus justificaciones bajo argumentos más o menos unificados

(rehabilitación, disuasión, inhabilitación, etc.); por lo tanto, “descubrir que en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no están en absoluto la verdad ni el ser, sino la exterioridad del accidente” (Foucault, 1992: 7-13).

En síntesis, podemos concluir que una misma cosa, un mismo hecho, ve modificado su sentido en relación con las fuerzas que se hacen de él, que lo usurpan. Esto, como venimos apuntando ligeramente, se ve claro en las diferentes teorías acerca de la pena: no tendrá el mismo *sentido* la prisión si las fuerzas que la posee son afines a la defensa social o a la retribución; si dentro de la primera, la legitimación es la prevención general o la especial. Fuerzas que luchan unas contra otras, que se entrelazan y tratan de imponerse para lograr que dicho objeto ostente su *valor* y su *sentido*.

Recapitulando, para arribar al *sentido* y al *valor* de la cárcel Nietzsche cambia el modo de formular la pregunta; no se conforma con el método socrático de interrogar: ¿qué es lo bueno?, ¿qué es lo justo?; habíamos dicho que sobre las costumbres, poco provecho reviste un interrogante así enunciado. Para él, tanto un concepto, como un sentimiento, o una creencia, deben ser tratados como síntoma de una voluntad que quiere algo. ¿*Qué quiere* el que dice esto, piensa o experimenta aquello sobre la cárcel?, ¿*qué quiere* el que quiere la rehabilitación?, y ¿*qué quiere* el que quiere la retribución? Con este planteo se busca evidenciar que cada pensamiento o creencia, y en última instancia, cada institución, surgen por la existencia de ciertas voluntades, de ciertas fuerzas, de ciertos modos de existencia (Deleuze, 1999), de cierta manera de ser *en* cada individuo, *en* cada sociedad, ausentes los cuales ni podríamos imaginarnos la existencia de aquella creencia, pensamiento o institución. El punto más relevante para Nietzsche no es saber qué es la verdad, eso ya lo tiene claro⁴⁵; lo que le interesa descubrir es ¿*qué quieren* los que buscan la verdad tomando a la prisión como referencia, los que dicen: *yo busco la verdad?* Ésta es la única manera de saber quién busca la verdad a partir de la prisión, y manifestación de qué voluntad resulta eso.

El abolicionismo de Nietzsche.- A esta altura parece vital retomar aquello que sugerimos en el apartado anterior: bajo los grandes y resonantes sucesos, hay pequeños acontecimientos, casi imperceptibles, que generan la irrupción de nuevos mundos; quizá sea lo poético subyaciendo en lo histórico. Y en criminología ocurre exactamente igual.

⁴⁵ Se pregunta Nietzsche: “¿Qué son, en última instancia, las verdades del hombre, sino sus errores irrefutables?” (2005b: 265).

Ahora bien, cierta corriente ha pretendido reducir su itinerario en dos estables paradigmas, olvidando, incluso excluyendo, toda agitación que surja en los intersticios de esas grandes asignaciones: el paradigma etiológico y el de la reacción social no son más que simplificaciones hermenéuticas, las cuales aseguran el mantenimiento de una criminología de cuño regresivo. Plantear así la cuestión resulta sofocante para todas esas potencias subterráneas que habitan en muchos autores, y que no se dejan fijar, ya sea dentro de la propuesta según la cual el delito es una realidad objetiva independiente de toda interpretación, ya sea en aquella que afirma que el crimen es un producto de la reacción social selectiva, principalmente del sistema penal, sobre determinados comportamientos. Invitaciones como las de A. Pires, por ejemplo, no hacen más que evidenciar que los fórceps tan necesarios para escribir manuales permiten a la criminología *ser crítica pero no siempre hacer crítica*: “¿Qué queremos decir exactamente cuando afirmamos hoy que el crimen y la criminalidad *no existen* o que constituyen una *realidad (socialmente) construida* por el sistema penal? ¿Queremos decir con esto que el hecho de matar a una persona no existe? Y ¿qué debemos estudiar con relación a la *cuestión criminal*: el sistema penal como una forma de construcción institucional del *crimen* o, por el contrario, las causas de los comportamientos criminales? Además, ¿es posible –y de ser afirmativa la respuesta, cómo- sostener que el crimen es una realidad construida y, al mismo tiempo, que la explicación de los comportamientos continúa siendo uno de los objetos legítimos de la criminología? [...] Deseamos sugerir que las dos cuestiones de investigación (¿*Cuáles son las causas que llevan a tal acto?* y ¿*Cómo el atributo de crimen es construido institucionalmente y con qué consecuencias?*) forman parte de un *conjunto*, la *cuestión criminal* como objeto de elucidación y de comprensión global. Es por esta razón que la designación *doble cuestión criminal* me parece menos apropiada que la denominación *teoría del crimen como objeto de estudio paradójico*” (2006: 192-225).

Nietzsche viene a mostrarnos desde fuera de la criminología algo que puede ser criminológicamente próspero: erosionar los enunciados dominantes, y poder hacer criminología en nuestro propio nombre, sin tener que hablar por ello en primera persona; lograr esa cuarta persona del singular a caballo del más intenso proceso de despersonalización (Deleuze, 2008b): “Como sabemos, las fuerzas represivas tienen siempre necesidad de *Yoes* asignables, individuos bien determinados sobre quienes ejercerse. Cuando nos hacemos más fluidos, cuando nos escapamos a la asignación de un *Yo*, cuando ya no hay hombre sobre el cual puede Dios ejercer su rigor o que pueda

sustituirle, entonces la policía se vuelve loca” (Deleuze, 2005: 180). Y esto último no es una simple alegoría: lo veremos en el próximo capítulo entre G. Tarde y E. Durkheim, cuando éste último desperdigue rabia por las proposiciones tardeanas respecto de la ciencia, y lo volveremos a notar entre N. Christie y M. Pavarini, cuando el criminólogo italiano nos brinde sus ofensivas al *nomadismo* criminológico de su par noruego. En estas disputas, lo que está en juego es la posibilidad de una criminología menor, o un uso menor de la criminología, que fabrique un espacio liso sin nuevos axiomas a cuyo amparo seguir reinando⁴⁶.

Y no hallaremos un territorio más fértil para hacer bramar los aportes de Nietzsche que el abolicionismo penal: el controvertido lugar de la memoria, junto al castigo estratificado y el sedimento de la venganza, todos temas que desarrollaremos, revalorizan la posibilidad de hacer de la criminología un combate contra la cultura, única posibilidad para una severa transvaloración que no se detenga en un simple cambio de valores: alterar el elemento diferencial de donde provienen los valores, o más exactamente, *el valor de los valores*, hace de Nietzsche un auténtico abolicionista (Klossowski, 2000: 13).

Aunque todo esto lo retomemos más detalladamente en el quinto capítulo, vale la pena hacer un pequeño preámbulo: con frecuencia, el abolicionismo penal suele definirse como una corriente que, dentro de un movimiento más amplio designado como criminología crítica, pretende erradicar el sistema penal como estructura de resolución de conflictos. Si bien no existe un bloque teórico que englobe a todas sus perspectivas, en términos holgados debemos reconocer como abolicionista a aquel que considere al sistema penal como un mal social *en sí mismo*, y en consecuencia, la necesidad de su abolición como la única solución adecuada⁴⁷. Con Nietzsche estas definiciones resultan entre sacramentales e insuficientes para hacer una crítica sin contemplaciones ante *lo punitivo institucionalizado*: él parece desechar las exigencias académicas para repudiar la tradición estatalizada del dolor. Extranjero dentro de la indagación legitimada del castigo, esgrime un furor que permite hacer tartamudear el lenguaje dominante al respecto: como criminólogo menor logra evitar un uso conformista de los argumentos que repelen al sistema penal, atacándolo clandestinamente, de un modo opuesto a las

⁴⁶ Explicitaremos la distinción entre espacio liso y espacio estriado dentro de la criminología en el apartado sobre N. Christie, en el quinto capítulo.

⁴⁷ La hipotética distinción entre abolicionismo penal radical y abolicionismo institucional la mencionaremos en el capítulo indicado.

categorizaciones habituales: “¿Habría, pues, que distinguir dos tipos de lenguas, ‘altas’ y ‘bajas’, mayores y menores? Unas se definirían precisamente por el poder de las constantes, las otras por la potencia de la variación. No queremos simplemente oponer la unidad de una lengua mayor a una multiplicidad de dialectos. Cada dialecto presenta más bien una zona de transición y de variación, o mejor, cada lengua menor presenta una zona de variación específicamente dialectal” (Deleuze y Guattari, 1988: 104). Estos quiebres, estos resbalones, son los que Nietzsche nos ofrece para hacer temblar la consistencia de la criminología *mayor* cuando ésta se refiere al uso del castigo.

El primer paso de Nietzsche se dirige hacia la memoria, por lo que nosotros debemos dirigirnos hacia su Segunda Intempestiva: *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*. Allí encontramos un decidido encuadre respecto del tema: “Tan sólo en cuanto la historia esté al servicio de la vida, es que queremos servir a la historia” (Nietzsche 1999d: 38); de lo contrario podría existir la tentación de transformarnos en nuevos burócratas del pasado, en taxidermistas del *ya fue* (Nietzsche, 1992). Hay que favorecer el umbral del instante vital, impidiendo que el peso de las tradiciones, en tanto *furor de pasado*, sepulte a quienes hoy viven. En esta trama, la criminología menor debe disolver todo lo obsoleto del pasado para dar lugar a las potencias afirmativas que la vida nos conceda efectuar, aquellas que eviten su encierro en un museo, y de la criminología, en un manual.

Aunque el mismo Nietzsche varió sus pronunciaciones respecto del olvido y el recuerdo, nos importa dejar en claro que la memoria no es un tema insignificante tampoco para los avatares de la criminología; hay que tener en cuenta que son muchos los factores que pueden influir sobre la manera en que se experimentan hoy las desventuras del pasado, y cómo todo este proceso impacta en la fisonomía del campo del control del delito: “¿cómo hacerle una memoria al animal-hombre? ¿Cómo imprimir algo en este entendimiento del instante, entendimiento, en parte obtuso, en parte aturdido, en esta viviente capacidad de olvido, de tal manera que permanezca presente?” (Nietzsche, 1988: 76). La memoria no es buena por sí misma, más bien todo lo contrario, parece insinuarnos Nietzsche: prudencia ante ella, entonces. Tampoco es inmaculada, no garantiza resultados saludables; la memoria no es aquello bajo lo cual la humanidad pueda estar a salvo del embuste y el chantaje; o en otros términos, la memoria tiene tan poca asepsia como la tiene el olvido, puede ser tan manipulada como el olvido, o aún más, e incluso peor: “Cuando el hombre consideró necesario hacerse

una memoria, tal cosa no se realizó jamás sin sangre, martirios, sacrificios” (Nietzsche, *Ibíd.*: 80)⁴⁸.

Ahora bien, no debe leerse esto como una simple exaltación del olvido, en detrimento de la historia, o de su memoria: ni el primero ni esta última poseen un valor autónomo, dado que sólo lo adquieren a partir del modo en que sirven o no a la vida, a la creatividad que permite conmover a los poderes estables de la tierra: “Saber hasta qué punto la vida tiene necesidad de los servicios de la historia, esta es una de las preguntas y de las preocupaciones más graves concernientes a la salud de un individuo, de un pueblo, de una cultura. Cuando hay un predominio excesivo de la historia, la vida se desmorona y degenera y, en esta degeneración, arrastra también a la misma historia” (Nietzsche, 1999d: 52).

S. Cohen, por ejemplo, haciendo una criminología de los genocidios, asevera que los rumbos que siguen las asimilaciones sociales de las distintas matanzas dependen de la naturaleza del régimen tiránico previo -y de su poder residual-, de la manera en que se llevó adelante la transición hacia la democracia, y del carácter que vaya asumiendo la nueva sociedad (2005: 240). Todo esto, al menos, gravita en los derroteros de la investigación, el conocimiento y el reconocimiento de los espantos otrora consumados, o como diría el mismo sociólogo británico, “un nuevo clima político, disidentes que son liberados de prisión, relajamiento de la censura de los medios de comunicación...” (Ibíd.), influyen para que se desarrolle un *descongelamiento* lento o apresurado. Y no por casualidad son tan disímiles los modos con que las sociedades han encarado éste reconocimiento: desde comisiones de la verdad hasta juicios criminales, pasando por descalificación masiva, compensación, nombrar y avergonzar a los responsables, negar el pasado, conmemoración y homenaje a las víctimas, expiación y disculpas, hasta la reconciliación y reconstrucción.

Un primer filón abolicionista parece decirnos, principalmente si hablamos de infortunios colectivos, que si debemos castigar producto de la primacía de la memoria, prefiramos hacerlo austeramente; si desgraciadamente resulta necesario, que no se haga para saciar apetitos exaltados⁴⁹; la transvaloración nietzscheana respecto de la punición requiere que redefinamos el castigo como parte de los mundos que se organizan según

⁴⁸ Sobre la utilización social de la memoria, basta pensar en el modo como los fascismos, tanto italiano como alemán, trabajaron malignamente con el recuerdo brutal, “con la pulsión de muerte colectiva que se había desprendido de la carnicería de la primera guerra mundial” (Guattari, 1995: 164).

⁴⁹ Recordemos a Durkheim (2005), para quien dentro del corazón del castigo se encuentra la pasión, aquella pulsión irracional provocada por la profanación de lo sagrado. Si abonáramos escrupulosamente con él, nuestra sugerencia devendría absurda.

lo que la vida colectiva pide. En todo caso, lo que debemos socavar es el perfeccionamiento de la representación de la utilidad del *castigo* (Ranciére, 2002: 66). Por lo tanto, la relación entre memoria y criminología podría ser mejor comprendida a partir de una cuestión eminentemente práctica: la del castigo en tanto compleja función o institución social, lo que equivale a “no centrar el estudio de los mecanismos punitivos en sus únicos efectos ‘represivos’, en su único aspecto de ‘sanción’, sino reincorporarlos a toda la serie de los efectos positivos que pueden inducir, incluso si son marginales a primera vista. Considerar, por consiguiente, el castigo como una función social compleja” (Foucault, 2003: 30). Lo sugestivo aquí es que con Nietzsche este problema asume un nuevo semblante. Junto a él es posible conectar a la sociología del castigo con una tarea aún no tan ponderada, y a la que intentaremos definir a continuación: la *estratigrafía del castigo*.

Partamos de otra contundente afirmación de Nietzsche: “*Castigo* se llama a sí misma la venganza: bajo palabra embustera se finge hipócrita una buena conciencia” (1992: 41) ¿Por qué motivos sanciona una sociedad, sea en su esfera pública, sea en su esfera privada?; ¿qué funciones desempeña dicho ejercicio?; ¿cómo se construyen los rituales a partir de los cuales el castigo se lleva a cabo?, y por otro lado, ¿dicha liturgia está o no en armonía con las sensibilidades y mentalidades, sino de todos, al menos de la mayoría de las personas? (Pratt, 2006, 2006b; Tedesco, 2004).

El uso que se haga del control social formal o informal, institucionalizado o difuso, respecto de lo que se considera desviado o anormal (Foucault, 2000: 65), es de notable relevancia para toda comunidad. Con esto que dijimos, desde luego, no hemos formulado ninguna primicia. Ahora bien, lo que sí nos interesa proponer es otro nivel de análisis del uso de ese control social, más precisamente del castigo hacia el interior de ese control, contra el que Nietzsche se subleva a lo largo de toda su producción vital e intelectual⁵⁰: “¡Qué singular es vuestra forma de castigar! No purifica al criminal, no es una expiación; por el contrario, mancha más que el propio crimen” (1994b: 184).

El trabajo de Garland ha sido muy oportuno al reunir a varios estudiosos del tema, principalmente por el decidido empeño de articularlos a todos ellos dentro de una estructurada sociología del castigo. En cada época, el modo en que una sociedad ‘elige’

⁵⁰ Estas dos adjetivaciones en torno al proceso de escritura de Nietzsche podría resumirse en la siguiente idea: “Escribe desde las intensidades pulsionales y sus aforismos expresan, por medio de ritmos, esa lucha subterránea del cuerpo que no puede tener una expresión sistemática ni inteligible. Son lanzas o dardos que pretenden afectar, más que dar a ‘entender’ algo” (Meléndez, 2001: 103).

punir a los individuos apuntados como transgresores es un dato cardinal de la misma, añadiéndose que el cambio en la manera de practicarlo comporta transformaciones notorias en las demás esferas de la misma: “La forma de castigar ha sido siempre uno de los rasgos más fundamentales de una sociedad. Ninguna mutación importante se produce en una sociedad sin que, como consecuencia de la misma, se modifique el tipo de castigo” (Foucault, 1996: 144)⁵¹.

Esta bidireccionalidad entre el castigo y lo social-cultural es un rasgo fundamental en la definición que el sociólogo británico da sobre la problemática: entre estos elementos no hay condicionamiento absoluto de uno hacia otro, sino más bien una interacción compleja en la que existe influjo recíproco que de ningún modo se halla preestablecido (Garland, 2006: 290). En suma, esta propuesta puede recrearse afirmando que en la actualidad “se utilizan diversas nociones para explicar nuestra comprensión de la penalidad. El castigo puede verse como una especie de aparato técnico; un medio instrumental para lograr un fin. ...como una relación coercitiva entre el Estado y el trasgresor,...un instrumento de dominación de clase, la expresión del sentimiento colectivo, una acción moral, un acontecimiento ritual o la encarnación de cierta sensibilidad.... Como alternativa a estas imágenes fragmentadas... sugiero el uso del concepto de institución social como forma de pensar el castigo... lo que nos permite describir la complejidad y el carácter multifacético del fenómeno” que en definitiva resulta ser una forma estable con la cual una sociedad maneja ciertas necesidades, relaciones, conflictos y problemas recurrentes (Ibíd.: 326-327). El castigo, por lo tanto, no es únicamente una táctica racional e instrumental –así lo ve Foucault, según la lectura de Garland- ni tampoco emotivo y pasional –como en Durkheim-, sino que “es tanto una cuestión cultural como estratégica..., un ámbito de expresión de los valores y de las emociones como también un proceso de control” (Tedesco, 2004: 241). Entonces, dentro de este planteo, el castigo es un artefacto que tiene con la cultura una gravitación mutua: las mentalidades y sensibilidades que conforman la vida social influyen sobre la forma de castigar así como esta última lo hace sobre dichas mentalidades y sensibilidades. Sin aventurar proporciones acerca de los respectivos condicionamientos, lo que queda claro aquí es que la complejidad de las prácticas penales en nuestras sociedades no permiten realizar pronósticos simples.

⁵¹ En un reportaje, Foucault mantiene la misma línea argumentativa y le pregunta retóricamente a su entrevistador “¿Usted cree que se podría enseñar filosofía de la misma forma, su código moral, si el sistema penal se desmorona?” (1992: 42).

Si bien estamos de acuerdo con el proyecto que Garland ha emprendido al respecto, quisiéramos aquí reflexionar sobre el castigo no sólo como una actividad legal-procedimental (2006: 33), sino a modo de precipitación, la cual se llevaría adelante por capas, por estratos no rígidos que se organizan sucesiva o simultáneamente al interior de los diferentes ámbitos en los que se desarrollan nuestras vidas.

Decir que el castigo es un estrato no equivale a decir que es *el único* estrato, ni tampoco *el* estrato. Pensar el castigo así implica que lo mismo que, por lo general, se dice de los estratos, se pueda decir del castigo: “Los estratos son fenómenos de espesamiento...: acumulaciones, coagulaciones, sedimentaciones, plegamientos.... Son las componentes abstractas de toda articulación.... A pesar de sus distintas formas de organización y de desarrollo, todo estrato no deja de tener una unidad de composición. La unidad de composición concierne a rasgos formales comunes a todas las formas o códigos de un estrato, y a elementos sustanciales, materiales comunes a todas sus sustancias o sus medios.... La estratificación es como la creación del mundo a partir del caos, una creación continuada, renovada...” (Deleuze y Guattari, 1988: 512-513). A su vez, “los estratos son formaciones históricas.... «Capas sedimentarias», hechas de cosas y de palabras, de ver y de hablar, de visible y de decible, de superficies de visibilidad y de campos de legibilidad, de contenidos y de expresiones” (Deleuze, 2008: 75).

Vale la pena precisar que el castigo definido como estrato no se contrapone, sino más bien se complementa, al castigo considerado como compleja institución social, lo que significa que la estratigrafía y la sociología del castigo deberían integrarse para elaborar un diagnóstico más agudo de dicha problemática.

Una vez aclarado esto, es imprescindible darle un sentido, o más precisamente, encontrar el problema al que remite la idea de castigo como estrato, de lo contrario la cuestión se mantendrá ociosamente abstracta. En forma preliminar podemos decir que el sustento que está detrás de este concepto de castigo como estrato es que Nietzsche nos brinda sus aportes en tanto *psicólogo*, y no en tanto *sociólogo* del castigo: “Hay casos en que los psicólogos somos como los caballos. Nos asustamos de nuestra propia sombra, que se mueve delante de nosotros. El psicólogo tiene que apartarse de sí para ver” (1946: 15). El castigo como *estrato* asume protagonismo, justamente, cuando comienza a ser el efecto de una determinada causa; cuando a un suceso se le empieza a asignar cierta respuesta sancionatoria: “Esta idea [del castigo] no sólo se ha introducido en las consecuencias de nuestra acción —¿hay algo más funesto e irracional que interpretar la causa y el efecto en términos de falta y de *castigo*?—, sino que se ha

hecho algo todavía peor: se le ha quitado su inocencia a los acontecimientos puramente fortuitos, con la ayuda de ese maldito arte de interpretar presidido por la idea de castigo. La locura ha llegado hasta el extremo de considerar que la existencia misma es ya un castigo. Cabría decir que lo que hasta ahora ha dirigido la educación de la humanidad ha sido la negra imaginación de carceleros y verdugos” (1994b: 40-41).

La estratigrafía del castigo debe preocuparse por la formación, tanto subjetiva como social, o más exactamente, socialmente subjetiva, de materias que codifican y organizan las exigencias sancionatorias, formales e informales, frente a determinados eventos. Y Goffman, por ejemplo, hace exactamente eso: “es muy difícil comprender cómo los individuos que sufren una repentina transformación de su vida –de normal a estigmatizada- pueden sobrevivir psicológicamente al cambio; sin embargo, a menudo lo hacen.... Lo doloroso de una estigmatización repentina no surge, entonces, de la confusión del individuo respecto de su identidad, sino del conocimiento exacto de su nueva situación” (1989: 154-155). Ese sutil análisis de las estructuras sociales punitivas internalizadas, que es *lo social hecho cuerpo* en relación al castigo, se transforma en la tarea de la mencionada estratigrafía (Bourdieu y Wacquant, 2005: 188).

Ahora bien, ¿dónde encuentra Nietzsche los albores de esta *estratificación del castigo*? En el advenimiento del monoteísmo, el cual se transforma en el sustento de la igualdad social, en la que Dios legisla imparcialmente a unos hombres iguales, con la posibilidad de considerar a todos indistintamente responsables; y junto a esto, las revoluciones burguesas que hacen posible su expresión secularizada bajo el lema de *igualdad, libertad y fraternidad*. Mismas prescripciones, mismas evaluaciones, mismas sanciones: religión y Estado es aquello que viabiliza la moral del castigo, su estratificación y el comienzo de su organización⁵².

Ahora bien, si Nietzsche se encarga de hacer esta distinción es porque hubo un tiempo en el que el acontecer fue otro: “Repugna, me parece, a la delicadeza y más aún a la tartufería de los mansos animales domésticos (quiero decir, de los hombres modernos,

⁵² En consonancia con nuestro planteo, E. López Castellón afirma en el prólogo de *Aurora*: “A mi modo de entender, Nietzsche ve en el monoteísmo el fundamento del igualitarismo social: la idea de un solo Dios lleva emparejada la de la igualdad de los hombres, en cuanto que hijos de un mismo Padre y, en consecuencia, en cuanto que hermanos entre sí. El lema de «libertad, igualdad y fraternidad» que inspira a las modernas revoluciones burguesas no es sino una secularización de ideas religiosas. Un solo Dios legislador y remunerador significa una misma moral para todos, una igualdad de derechos y de deberes. La unicidad de Dios es el fundamento y la garantía de la unidad del género humano. El Dios trascendente que dicta leyes goza, lógicamente, de la prerrogativa de premiar y de castigar, crea sujetos responsables dotados de libertad para reservarse la posibilidad de actuar como juez de «buenos» y «malos», de separar a los justos de los réprobos. En este sentido, la idea moderna de «humanidad» significa una supervivencia del concepto cristiano de «pueblo de Dios»”. (Nietzsche, 1994b: 21).

quiero decir, de nosotros) el representarse con toda energía que la *crueldad* constituye en alto grado la gran alegría festiva de la humanidad más antigua, e incluso se halla añadida como ingrediente a casi todas sus alegrías” (1986: 86). A todo esto, no podemos excluir que, según el filósofo alemán, la brutalidad haya sido en los rituales de la antigua historia del hombre aquello que le daba rasgos festivos, y más importante aún, “hay que hacer constar expresamente que, en aquella época en que la humanidad no se avergonzaba aún de su crueldad, la vida en la tierra era más jovial que ahora que existen pesimistas..., me refiero a la moralización y al reblandecimiento enfermizos, gracias a los cuales el animal ‘hombre’ acaba por aprender a avergonzarse de todos sus instintos” (Ibíd.: 86-87).

Quizá la única discordia entre ambas actividades sea la siguiente: a diferencia de lo que sostiene Garland desde la sociología del castigo, a saber, que el castigo probablemente sea una condición inherente a todas las formas de organización humana (2006: 33), para la estratigrafía del castigo, este último sólo irrumpe cuando surge una sobrecodificación del dolor, cuando la ley se muestra como el origen de nuevos sufrimientos para el cuerpo: “El castigo ha dejado de ser una fiesta de la que el ojo obtiene una plusvalía en el triángulo de alianzas y filiaciones. *El castigo se convierte en venganza*, venganza de la voz, de la mano y del ojo ahora reunidos en el déspota, venganza de la nueva alianza, cuyo carácter público no altera el *secreto*” (Deleuze y Guattari, 1995: 219). Antes de todo esto, podía hablarse de crueldad, de brutalidad o de fiereza, pero en todo caso como una celebración, un espectáculo para la tríada ojo, mano y voz, de la que ellos sacan un excedente festivo.

C. Geertz señala con agudeza una de las imágenes del individuo que ha gozado de gran predominio en occidente: “Los intentos para situar al hombre atendiendo a sus costumbres asumieron varias direcciones y adoptaron diversas tácticas; pero todos ellos, o virtualmente todos, se ajustaron a una sola estrategia intelectual general, lo que llamaré la concepción ‘estratigráfica’ de las relaciones entre los factores biológicos, psicológicos, sociales y culturales de la vida humana. Según esta concepción, el hombre es un compuesto en varios ‘niveles’, cada uno de los cuales se superpone a los que están debajo y sustenta a los que están arriba. Cuando analiza uno al hombre quita capa tras capa y cada capa como tal es completa e irreductible en sí misma; al quitarla revela otra capa de diferente clase que está por debajo. Si se quitan las abigarradas formas de la cultura encuentra uno las regularidades funcionales y estructurales de la organización

social. Si se quitan éstas, halla uno los factores psicológicos subyacentes —‘las necesidades básicas’ o lo que fuere— que les prestan su apoyo y las hacen posibles. Si se quitan los factores psicológicos encuentra uno los fundamentos biológicos — anatómicos, fisiológicos, neurológicos— de todo el edificio de la vida humana” (1987: 46). Crítico de este enfoque, el antropólogo estadounidense sostiene que su atractivo reside en mantener la autonomía de cada uno de esos estratos (orgánico, psicológico, social y antropológico) y de las ciencias que los estudian, dando la sensación que ensamblándolos y desensamblándolos correctamente, cualquier enigma en el hombre podría resolverse.

Cabe preguntarse, más allá de la evaluación desdeñosa que Geertz hace, si esta escisión cuatripartita no podría ser fructífera para pensar el impacto del castigo, su conformación, su sedimentación, pero no tomando a lo orgánico, a lo psicológico, a lo social y a lo antropológico, como capas estáticas sino en constante interacción dentro de un fenómeno como el punitivo. Mantener la distinción analítica de los cuatro componentes, pero haciéndolos converger para examinar los diferentes escenarios donde el castigo ocupe la primera butaca⁵³. Por lo tanto, y más allá de que sigamos adelante con nuestra explicación, resulta importante señalar que esta propuesta es una línea de estudio plausible que requiere seguir siendo desarrollada.

Si pensamos en la estratigrafía del castigo a nivel social, debemos distinguir espacios donde el contenido y la expresión asuman un carácter variado: aquí lo importante no es el elemento formal o legal-procedimental de la respuesta punitiva, sino sus propiedades semióticas, el marco de significación que va dando un espesor, una densidad a los comportamientos, cada vez más condicionados ante una reacción dolorosa: “El individuo estigmatizado presenta una tendencia a *estratificar* a sus ‘pares’ según el grado en que sus estigmas se manifiestan y se imponen. Puede entonces adoptar con aquellos cuyo estigma es más visible que el suyo las mismas actitudes que los normales asumen con él” (Goffman, 1989: 127)⁵⁴.

⁵³ De hecho, el mismo Geertz propuso algo parecido a nuestro planteo: “lo que necesitamos es buscar relaciones sistemáticas entre diversos fenómenos, no identidades sustantivas entre fenómenos similares. Y para hacerlo con alguna efectividad, debemos reemplazar la concepción “estratigráfica” de las relaciones que guardan entre sí los varios aspectos de la existencia humana por una concepción sintética, es decir, una concepción en la cual factores biológicos, psicológicos, sociológicos y culturales puedan tratarse como variables dentro de sistemas unitarios de análisis” (Ibíd.: 51). La cuestión es que para él, la concepción estratigráfica y la sintética son antagónicas, y para nosotros complementarias.

⁵⁴ La cursiva es nuestra.

Estratos estos, que se forman en distintos ámbitos o esferas: lo tangible y lo intangible no se explican disyuntivamente, y el caso paradigmático es la prisión, que captura al cuerpo e inevitablemente afecta la conciencia; ortopedia física y moral. Si bien la cárcel, por lo común, ni disciplina ni catequiza, genera una profunda alteración que se puede definir de muchas maneras -subculturización, desculturización, adaptación, readaptación o desadaptación (García Borés, 2003)-, pero que en definitiva transforma el cuerpo y la conciencia del enclaustrado. Está claro que todo esto no supone mucho más que los rudimentos de una propuesta; la estratigrafía del castigo es una profundización en el enfoque psicosocial del impacto de las sanciones en el trayecto de la vida de las personas.

Y aunque comenzábamos con la zona carcelaria, algo no muy distinto sucede en el espacio familiar -que tiene secuelas sempiternas y podríamos consensuar en ubicarlo mayormente dentro del hogar (Foucault, 2000; Donzelot, 1998; Bourdieu, 2007)-; el escolar -que se concreta a los efectos de normalizar nuestra conducta fuera del hogar, en tanto niños o adolescentes (Durkheim, 1997; Duschatzky y Corea, 2002)-; el laboral, -dispuesto a subyugar los comportamientos desarreglados en el marco de la faena rutinaria por un lado, o la pérdida misma del trabajo que ocasiona diversas corrosiones en el carácter (Coriat, 1988; Sennett, 2000)-. Por lo tanto, “individuos o grupos estamos hechos de líneas, de líneas de muy diversa naturaleza. Un primer tipo de línea sería segmentaria, de segmentariedad dura...; la familia-la profesión; el trabajo-las vacaciones; la familia- y luego la escuela- y luego el ejército- y luego la fábrica- y luego el retiro. Y a cada nuevo segmento no dejan de repetirnos: ahora ya no eres un niño; en la escuela, aquí ya no es como en casa; en el ejército, aquí ya no es como en la escuela...” (Deleuze y Parnet, 2002: 145).

Repasando, podemos expresar que esta profusa cantidad de capas mencionadas en el espacio social, y otras tantas que se podrían sugerir, no tienen mucho valor si las analizamos estáticamente: la estratigrafía del castigo considera a la prisión, al hogar, a la fábrica, a la escuela, etc., en su interacción unas con otras, y piensa a el agente como aquel que, componiéndose de los cuatro estratos mencionados (orgánico, psicológico, social y antropológico), goza de un margen de libertad respecto de las decisiones que toma dentro de un marco de condicionamientos históricos específicos; o lo que es lo mismo, que ese agente no es *ni marioneta de las estructuras, ni dueño de las mismas*; o en palabras de Bourdieu, “Es suficiente con ignorar la dialéctica de las estructuras objetivas y de las estructuras incorporadas que se opera en cada acción práctica para

encerrarse en la alternativa canónica que, renaciendo incesantemente bajo nuevas formas en la historia del pensamiento social, condenan a aquellos que pretenden tomar la vía inversa a la del subjetivismo,...a caer en el fetichismo de las leyes sociales.... Capital o Modo de producción, una entelequia que se desarrolla a sí misma en un proceso de autorrealización, reduce a los agentes históricos al papel de ‘soportes’... de la estructura, y sus acciones a simples manifestaciones epi-fenómicas del poder que la estructura tiene de desarrollarse según sus propias leyes y de determinar o sobredeterminar a otras estructuras” (2007: 68).

Nietzsche además nos introduce en otra problemática que tiene al castigo como protagonista: el duradero rirrafe que surge en torno a la cuestión filosófica del mismo. Es posible que al discurrir sobre aquello que debería sustentar el efectivo acto de castigar, su abolicionismo consiga perturbar los fundamentos de la pena que, si bien a menudo desacreditados, siguen siendo aquellos que mantienen la imposición de dolor por parte del Estado como discretamente admisible. Por lo tanto, filosofía del castigo y abolicionismo es la nueva boda a la que Nietzsche nos convoca.

En el Segundo Tratado de la *Genealogía de la moral*, nuestro autor afirma lo siguiente: “El origen y la finalidad de la pena- dos problemas que son distintos...: por desgracia, de ordinario se los confunde.... Descubren en la pena una ‘finalidad’ cualquiera, por ejemplo, la venganza o la intimidación, después colocan despreocupadamente esa finalidad al comienzo, como causa productiva de la pena y - ya han acabado” (1986: 99). Si mezclamos la génesis de una cosa y su finalidad, podremos creer que el ojo desde siempre estuvo hecho para ver y la mano para agarrar, o la pena para castigar (Foucault, 1992). Pero las finalidades de una institución, un órgano o una práctica, que son siempre adaptaciones actuales, tienen que ver con las fuerzas que triunfan en un momento determinado, otorgándole sentido y valor -el sentido de una función-, o lo que es igual, “son sólo indicios de que una voluntad de poder se ha enseñoreado de algo menos poderoso” (Nietzsche, 1986: 100). De esto se desprende que el desarrollo de una institución -sistema penal-, un órgano -la mano o el ojo- o una práctica -el castigo-, no tiene nada que ver con el progreso hacia una meta, y menos aún que dicho progreso sea lógico y conseguido con el mínimo de costes. Verbigracia, el niño comete alguna travesura, el padre entonces lo reprende. El origen y la finalidad de dicha corrección son aquí cuestiones distintas. Creer que el origen de esta práctica estuvo siempre en la buena intención de los padres, al desear encaminar a sus hijos para que éstos se apeguen a los

usos convencionales, es volver a confundir, tal como Nietzsche lo anunciaba, dos plantas bien desiguales. El origen de la facultad, por medio de la cual le resulta legítimo a un padre corregir a su hijo, habrá que irlo a buscar en momentos no tan ‘generosos’ ni ‘desprendidos’ (Donzelot, 1998); lo que no supone que la finalidad actual de un padre, o sea, la fuerza que admite haberse impuesto, resulte otra que la de encaminar genuinamente a su hijo y evitarle futuros inconvenientes.

Entonces, en cada capa o estrato de castigo hay que fraccionar dos elementos: “lo relativamente duradero en la pena, el uso, el acto, el drama, una cierta secuencia rigurosa de procedimientos; por otro lado, lo fluido en ella, el sentido, la finalidad, la expectativa vinculados a la ejecución de tales procedimientos” (Nietzsche, 1986: 102). Con todo esto, lo que el filósofo alemán quiere expresar es que “el procedimiento mismo será algo más viejo, algo más antiguo que su utilización para la pena, que esta última ha sido introducida posteriormente en la interpretación de aquél (el cual existía ya desde mucho antes, pero era usado en un sentido distinto)” (Ibíd.), confrontando así con los historiadores que afirmaban que el procedimiento había sido inventado para la finalidad de la pena, al igual que el ojo habría servido desde el comienzo para la contemplación.

En una borrasca que pone límites a la incoherencia de *lo punitivo institucionalizado*, Nietzsche afirma: “Hoy es imposible decir con precisión por qué se imponen propiamente penas” (Ibíd.: 103); son tantas las argumentaciones y los motivos que buscan llenar de cordura dicha práctica que en la mayoría de los casos vemos justificaciones entre sí disgregadas. En clave nietzscheana, tiene asidero sugerir que ni sabemos por qué castigamos a quienes se consideran transgresores, ni sabemos por qué encerramos a quienes se consideran locos, ni tampoco sabemos por qué regañamos a quienes se consideran traviesos; “Nosotros los que conocemos somos desconocidos para nosotros,... esto tiene un buen fundamento. No nos hemos buscado nunca, -¿cómo iba a suceder que un día nos encontrásemos? ..., así también nosotros nos frotamos a veces las orejas después de ocurridas las cosas y preguntamos, sorprendidos del todo, perplejos del todo, ‘¿qué es lo que en realidad hemos vivido ahí?’, más aún, ‘¿Quiénes somos nosotros en realidad?’” (Ibíd.: 21-22).

Por lo tanto, uno de los agudos interrogantes que Nietzsche ofrece en derredor a la filosofía del castigo se vincula con los motivos, o mejor aún, las circunstancias, bajo las cuales se podría responsabilizar por un hecho punible a una persona, y es en este sentido que arremete contra la creencia en el libre albedrío: “No conservamos compasión alguna

hacia la idea del libre albedrío... [que] es la habilidad teológica peor reputada que ha habido para hacer a la humanidad *responsable*... colocar[la]... bajo la dependencia de los teólogos. Voy a limitarme a explicar la psicología de esta tendencia a exigir responsabilidades, el instinto de juzgar y de castigar anda, generalmente, mezclado en la tarea.... La doctrina de la voluntad [libre albedrío] ha sido inventada, principalmente, con el fin de castigar, es decir, con la intención de hallar un culpable.... Se ha considerado libres a los hombres para poder juzgarlos y castigarlos, para poder declararlos culpables. Por consiguiente, toda acción tenía que reputarse voluntaria, y el origen de todo acto había de suponerse en la conciencia.... Hoy, que hemos entrado en la corriente contraria y que nosotros los immoralistas trabajamos con todas nuestras fuerzas para conseguir que desaparezca otra vez del mundo la idea de la culpabilidad y de castigo, así como para limpiar de ellas la psicología, la historia, la Naturaleza, las instituciones y las sanciones sociales...” (1946: 49). Debemos darle a estas palabras toda la espesura que poseen: decir que el hombre no es responsable, en Nietzsche, supone equiparar existencia e inocencia. No se puede hacer responsable a nadie de su existencia, ya que el hombre como tal no es el resultado de una decisión propia, “con él no se hacen ensayos para obtener un *ideal de humanidad*; un *ideal de felicidad* o un *ideal de moralidad*; es absurdo *desviar* su ser hacia un fin cualquiera. Nosotros hemos inventado la idea del fin; en la realidad no existe el *fin*...” (Ibíd.: 50). La idea de inocencia que define nuestra existencia es, ni más ni menos, la que intenta desactivar al resentimiento -la culpa es tuya-, a la mala conciencia -la culpa es mía-, y lo que estos dos mecanismos son capaces de procrear: la responsabilidad. Nietzsche supo ver en el resentimiento, la mala conciencia y la responsabilidad, maneras de pensar e interpretar la existencia, y frente ellas antepuso la inocencia (Deleuze, 2000).

Esta autonomía en la elección, que al menos genéricamente le adjudica al hombre la teoría del libre albedrío dentro del ámbito penal, posee una clara influencia de la Escuela Clásica, es verdad, particularmente de C. Beccaria, que la encontramos combinada con la afamada fórmula utilitarista en el siguiente pasaje: “Las historias nos enseñan, que debiendo ser las leyes pactos considerados de hombres libres, han sido pactos casuales de una necesidad pasajera: que debiendo ser dictadas por un desapasionado examinador de la naturaleza humana, han sido instrumento de las pasiones de pocos. *La felicidad mayor colocada en el mayor número* debiera ser el punto a cuyo centro se dirigiesen las acciones de la muchedumbre” (1993: 55). Si bien la interpretación que ubica a Beccaria como adalid del libre albedrío es cuestionada,

entre otros, por P. Beirne (2002) en su valioso artículo *Hacia una ciencia del homo criminalis*, no es esta nuestra preocupación aquí, sino la de completar cómo Nietzsche al reprochar la supuesta ausencia de condicionamientos de factores externos, alcanza una audaz crítica a la justificación del castigo en general.

La idea de libertad no puede surgir en el hombre sino cuando su sentimiento de vivir es más poderoso; cuando él más fuerte se siente es cuanto menos tangibles le resultan los encadenamientos que lo circunscriben. Al no percibir aquello de lo que depende, es que se considera liberado, “pero, ¿y si fuese lo contrario lo verdadero, es decir, si viviese *siempre* en una múltiple dependencia, y se *considerase* libre siempre que por una larga costumbre no sintiese la presión de las cadenas? Únicamente las cadenas *nuevas* le hacen sufrir. ‘Libre albedrío’ no quiere decir propiamente otra cosa que el hecho de no sentir ya el peso de nuevas cadenas” (Nietzsche, 1994: 26). El hábito transforma a las restricciones cotidianas que orientan los comportamientos en una artificiosa creencia de libertad, y eso permite a Nietzsche preguntarse hasta qué punto existe derecho a castigar ciertos comportamientos por parte del Estado ¿Cómo validar tan procaz actividad si el magistrado parte de dos libertades que como tal no existen, la del delincuente que elige trasgredir las normas jurídicas, y muy especialmente la suya, que actúa y sanciona a partir de la invisibilidad de los condicionamientos que su lugar en la estratificación social y en la organización a la que pertenece le han irrogado?

Nietzsche abolicionista, ciertamente, corona todo el trayecto apuntado con una enérgica advertencia en torno a la atribución de la pena, a lo arbitrario que existe en la atribución de la pena: ¿para qué debería servir el pasado de una persona? Y a su vez, ¿cómo deberíamos evaluar todo lo que en ella se ha vuelto un hábito?, ¿en su favor o en su contra? Si su costumbre era la de delinquir, y efectivamente la aprehendió, ¿qué hacer? Si por el contrario, sus rutinas eran apegadas a la ley y en un desliz cometió una infracción y se lo detuvo, ¿cómo valorarlo? Como sabemos, en el ámbito penal esto se denomina *antecedentes*, y por lo común resultan más beneficiosos para quienes no los poseen que para aquellos que sí. Pero justamente Nietzsche halla un gran problema en tomar esos antecedentes como referencia para estimar la pena: “si se castiga o se recompensa de esta manera el pasado de un hombre (el castigo mínimo es, en este caso, una recompensa) deberíamos remontarnos más atrás y castigar o recompensar lo que fue causa de tal pasado, es decir, a los padres, a los educadores, a la sociedad misma, etc., y entonces tendremos que, en muchos casos, el *juez* participa, de una manera o de otra, en la culpabilidad. Es arbitrario detenerse en el criminal cuando se castiga en el pasado;

deberíamos, en caso de no admitir la doctrina de que toda falta es absolutamente excusable, limitarnos a cada caso particular y no mirar atrás; debería, pues, *aislarse* la falta y no relacionarla en modo alguno a lo que la ha precedido; de lo contrario, sería tentar contra la lógica. Vosotros, lo partidarios de libre albedrío, debéis aceptar la conclusión que se deriva necesariamente de vuestra doctrina y afirmar solemnemente: Ningún acto tiene pasado” (1994: 39-40).

Abolicionismo de primera y de última hora: atemporal e intempestivo. Nietzsche sugiere a los seguidores del libre albedrío que acepten que *ningún acto tiene pasado*; de nuestra parte invitaríamos a que magistrados y penalistas cuelguen en las puertas de sus despachos la siguiente proposición: *Es arbitrario detenerse en el criminal cuando se castiga en el pasado*.

En *Así habló Zaratustra*, leemos: “¡Sea el hombre redimido de la venganza! Ése es para mí el puente hacia la suprema esperanza, y un arco iris tras prolongadas tempestades” (1992: 119) ¿Qué hay en esto, sino el más furibundo de los abolicionismos? Con tanta vitalidad lanzada hacia el porvenir, ¿qué no habrá sabido Nietzsche del abolicionismo? Y ese puente, ese luminoso puente que es la redención de la venganza, resulta para nuestro autor el paso del último hombre hacia el superhombre (Heidegger, 2005: 89), porque lo que él ama en el hombre es precisamente que constituye un tránsito y un ocaso (Nietzsche, 1992: 314); simboliza algo que debe ser superado, y es así como debemos aprender a percibir la venganza y el castigo en general, y a la cárcel en particular: ¿Qué superará a la cárcel? ¿De qué modo podremos hacerlo? ¿De qué forma de valorar tendremos que ser capaces para vaciar a la cárcel de las fuerzas que hasta hoy le han dado *sentido* y *valor*? O quizá, podríamos abreviar: ¿Cómo lograr que la cárcel no sea ya un objeto por el cual una constelación de fuerzas luchan? ¿De qué forma conseguir que la cárcel pierda para nosotros todo *sentido* y *valor*? Aunque esas preguntas son demasiado arriesgadas para responder, y en realidad no existirán respuestas a ellas mientras no seamos dignos de suscitarlas, Nietzsche nos sigue nutriendo, por medio de sus poemas y aforismos, con su decisivo abolicionismo, arrogándose cabalmente su oficio de médico de la civilización (Deleuze, 1999: 227).

Al vivir en comunidad y no confrontar con las pautas establecidas, nos hacemos acreedores de las ventajas que la misma nos proporciona, asumiendo distintos compromisos con nuestra época, muchos de ellos vergonzosos (Deleuze y Guattari, 2005: 109). En este marco, el delincuente es primordialmente un infractor, alguien que

ha despreciado el contrato frente a la totalidad de las personas, en relación con los bienes y las comodidades de la vida en común. De esto surgen, al menos, dos cuestiones. Por un lado, respecto al contrato al que Nietzsche alude y del cual sería descendiente el Estado, hay que tomarlo acaso como un recurso histriónico ya que unos apartados después es totalmente desechado, cuando señala: "...así queda refutada aquella fantasía que le hacía comenzar (al Estado) con un 'contrato'..., quien puede mandar, quien por naturaleza es 'señor', quien aparece despótico en obras y gestos -¿qué tiene él que ver con los contratos!" (1986: 111)⁵⁵. En segundo lugar, el mismo delincuente, 'el deudor' por antonomasia, es lanzado a una zona insensible, 'a un estado salvaje y sin ley'⁵⁶, que sólo merece un enemigo odiado, del que hasta ahora estaba protegido. Entonces ¿hay manera de poder obtener el encierro? ¿Podremos hacer de la venganza y el castigo una reliquia, un objeto de museo? Nietzsche entiende que en el momento en que la sociedad ensancha y aumenta su poder, cuando se robustece su orgullo, está en condiciones de no asignar tanta jerarquía a las transgresiones del individuo siéndole lícito soslayarlas, dado que no las considera ya peligrosas o amenazantes para su propia existencia. Por lo tanto, si la autoestima de la colectividad se incrementa, el apetito penal decrece, caso contrario el castigo siempre se intensifica. En consecuencia, "no sería impensable una conciencia de poder de la sociedad en la que a ésta le fuese lícito permitirse el lujo más noble que para ella existe, -dejar impunes a quienes la han dañado.... La justicia que comenzó con 'todo tiene que ser pagado', acaba por hacer la vista gorda y dejar escapar al insolvente, -acaba, como toda cosa buena en la tierra, suprimiéndose a sí misma. Esta autosupresión de la justicia: sabido es con que hermoso nombre se la denomina - *gracia*; ésta continúa siendo, como ya se entiende de suyo, el privilegio del más poderoso, mejor aún, su más allá del derecho"

⁵⁵ Esto significa que "...el «Estado» más antiguo apareció, en consecuencia, como una horrible tiranía, como una maquinaria trituradora y desconsiderada, y continuó trabajando de ese modo hasta que aquella materia bruta hecha de pueblo y de semianimal no sólo acabó por quedar bien amasada y maleable, sino por *tener* también una *forma*. He utilizado la palabra «Estado»: ya se entiende a quién me refiero — una horda cualquiera de rubios animales de presa, una raza de conquistadores y de señores, que organizados para la guerra, y dotados de la fuerza de organizar, coloca sin escrúpulo alguno sus terribles zarpas sobre una población tal vez tremendamente superior en número, pero todavía informe, todavía errabunda" (Ibíd.).

⁵⁶ Por ello afirma Nietzsche: "El delincuente es un deudor que no sólo no devuelve las ventajas y anticipos que se le dieron, sino que incluso atenta contra su acreedor: por ello a partir de ahora no solo pierde, como es justo, todos aquellos bienes y ventajas, — ahora, antes bien, se le recuerda *la importancia que tales bienes poseen*. La cólera del acreedor perjudicado, de la comunidad, le devuelve al estado salvaje y sin ley, del que hasta ahora estaba protegido: lo expulsa fuera de sí, — y ahora puede descargar sobre él toda suerte de hostilidad" (Ibíd.: 93).

(Ibíd.: 94)⁵⁷. La venganza es un sedimento, un depósito que se forma en la superficie de la tierra; es, sin más, una enfermedad de la tierra⁵⁸.

En un escrito algo más minucioso, Nietzsche intenta desarrollar los elementos de la venganza, razonando que al ejercerla no tenemos muy en claro lo que a fin de cuentas nos ha determinado a consumarla (1994: 42). Así emerge la primera *sedimentología* de la venganza.

Allí comienza con una tipología, distinguiendo entre la venganza lanzada para la autoconservación y aquella que tiene como meta la restauración. El primer caso se distingue como “ese contragolpe defensivo que se ejecuta casi involuntariamente contra objetos inanimados que nos han herido (como contra máquinas en movimiento): el sentido de nuestro movimiento es el de parar la máquina atajando el daño. Así se comporta uno también contra las personas perniciosas bajo el sentimiento inmediato del perjuicio mismo; si a este acto se le quiere llamar un acto de venganza, sea; sólo pondérese que únicamente la autoconservación puso aquí en movimiento su mecanismo racional y que en el fondo no se piensa al hacerlo en el pernicioso, sino en uno mismo: obramos así sin querer a nuestra vez hacer daño, sino solamente para salvar cuerpo y vida” (Ibíd.). Es de notar que el temor juega aquí un papel muy relevante, ya que el miedo a perecer, o a ver disminuida nuestra existencia, nos conduce a reaccionar de manera casi instintiva. En este sentido parece hablar Durkheim del desquite en términos sociales: “En efecto, es un error creer que la venganza es sólo una crueldad inútil. Es posible que consista en una reacción mecánica y sin finalidad, en un movimiento pasional e ininteligente, en una necesidad no razonada de destruir; pero, de hecho, lo que tiende a destruir era una amenaza para nosotros. Constituye, pues, en realidad, un verdadero acto de defensa, aún cuando instintivo e irreflexivo” (2004: 89-90)⁵⁹. De esta

⁵⁷ Aunque no tan radical, la postura de Durkheim se asemeja bastante a la de Nietzsche en este punto. Por un lado, el sociólogo francés afirma en *La educación moral* que la autoridad no puede ser engendrada por el castigo mismo (aunque éste asuma rebordes muy rigurosos), alcanzando sólo para fortalecer un orden moral ya existente. Durkheim respalda también la idea de que el castigo se emplea con mayor frecuencia (igualmente, Nietzsche habla de más dureza) donde la autoridad es más endeble, no obstante ser allí menos efectivo. A diferencia de aquello, “un orden moral sólido y legítimamente establecido sólo requiere una sanción simbólica para restituirse a sí mismo y manejar a lo infractores” (Garland, 2006: 81).

⁵⁸ Según Deleuze, “Se puede tratar el mundo como un síntoma, y buscar los signos de la enfermedad, los signos de vida, de curación o de salud” (2005: 183).

⁵⁹ Durkheim parece integrar ese conjunto de pensadores a los que Nietzsche consagra la vivisección de la venganza y los bloques que la componen. Es claro que se afirma en el primer tipo, esto es, en el criterio defensivo y de autoconservación. Sin embargo, luego realiza aseveraciones de otro color: “... no es menos verdad que encontramos justo que sufra (el culpable). Tal vez estemos equivocados, pero no es eso lo que se discute”, la cual se relacionaría más concretamente con el segundo accionar al que aquí llamamos venganza (Durkheim, Ibíd.).

forma, para el sociólogo francés, el castigo tiene como tarea ratificar el orden moral que ha sido quebrantado por una infracción.

Algo de esto podríamos enlazarlo también con las prácticas punitivas. Por un lado, el sistema penal y su propia vitalidad dependen de una tarea que le es propia: causar desventajas sociales como consecuencia de ser un mecanismo de disciplina social “ontológicamente caracterizado por la naturaleza del sufrimiento legal” (Pavarini, 2006: 220). Entonces, al poner en marcha su engranaje, está llevando adelante un ritual que le permite mantener su presencia y vigencia pese a la dudosa validez que exhibe. Pero en esta faena, debe conservar cierta moderación, ya que pasar por alto todo tipo de infracciones puede resultarle tan fulminante como ensanchar abruptamente el espacio de punibilidad⁶⁰.

Lo que resulta más difícil de verificar en todo este desplazamiento es que la maquinaria punitiva no provoque daño (Christie, 2001: 57). Debido a la variedad de intereses que poseen los actores dentro del campo del control del delito, que luchan y tienen la posibilidad de incidir señalando lo que es o no derecho -lo que es o no reprimible; lo que es o no punible, etc.- (Bourdieu, 2001: 165), se muestra con poco asidero la posibilidad de que todo eso no redunde en consecuencias nocivas. Sin embargo, frente a una situación delicada como ésta, es la misma perspectiva de Bourdieu la que nos permite zanjar cualquier suspicacia con relación a las inspiraciones de las personas que trabajan en el sistema penal, impidiéndonos aseverar que el daño provocado por éste último, esto es, por la prácticas de sus agentes, sea obra de un grupo de sádicos que se dieron cita con el objetivo de mancillar a cierto grupo de personas (2007; y Wacquant, 2005)⁶¹.

Luego de este primer módulo de la venganza, Nietzsche señala: “Se requiere tiempo para pasar con el pensamiento de uno al contrario y preguntarse de qué modo asestar el golpe más eficaz. Sucede esto en la segunda clase de venganza: su premisa es una

⁶⁰ Así Pavarini expresa “La criminología nos enseña que un efecto colateral del proceso de hiperpenalización es justamente amenazar la función social del proceso de criminalización, esto es, el reconocimiento social del disvalor de algunas conductas” (2006, 219).

⁶¹ Sintetizando al extremo, la práctica de los agentes debe ser entendida a partir del campo en el que se la ejecuta, la posibilidad o no de imponerse que posee ese agente, y el modo singular de interpretar todo aquello que existe *más allá de su interpretación*: “La gente no está loca, es mucho menos excéntrica o ilusa de lo que espontáneamente creeríamos precisamente porque ha internalizado, mediante un proceso de condicionamiento múltiple y prolongado, las oportunidades objetivas que enfrenta. Las personas saben cómo ‘leer’ el futuro que les cuadra, hecho para ellos y para el cual están hechos (por contraposición con todo lo que designa la expresión ‘no es para gente como nosotros’), por medio de anticipaciones prácticas que captan, en la superficie misma del presente, lo que se impone incuestionablemente como aquello que ‘debe’ ser hecho o dicho (y que será visto retrospectivamente como lo ‘único’ que era posible hacer o decir)” (Bourdieu y Wacquant, 2005: 191).

reflexión sobre la vulnerabilidad y la capacidad de sufrimiento del otro; quiere hacerse daño” (1994: 43). El tiempo, la perspectiva, son los factores cruciales que se requieren para almacenar datos acerca de la fragilidad y el dolor del otro. Así pasamos a la ofensiva, y es otro el porqué de nuestro regocijo. “Si en la primera clase de venganza era el miedo al segundo golpe lo que hacía el contragolpe tan fuerte como fuera posible, aquí hay una indiferencia casi total hacia lo que el adversario hará; sólo lo que él nos ha hecho determina la fuerza del contragolpe. ¿Qué nos ha hecho, pues? ¿Y de qué nos sirve que sufra ahora después de habernos hecho sufrir? Se trata de una restauración.... Mediante la venganza demostramos que tampoco le tememos: ahí reside la nivelación, la restauración” (Ibíd.). Aquí la reacción se muestra atizada, a diferencia de la anterior, por la falta de preocupación que pretendemos enseñar a nuestro ofensor, lo que lleva a Nietzsche a decir: “Nada parece por tanto más diferente que la motivación interna de los dos modos de acción que se designan con la palabra ‘venganza’” (Ibíd.: 43-44).

Este último contragolpe no tiene en cuenta lo que nuestro contrincante hará; eso resulta más bien superfluo. Parece sugestivo encontrar, nominalmente, cierta correspondencia entre el segundo tipo de venganza del que habla Nietzsche y la supuesta caída en desgracia del paradigma rehabilitador, suceso este último que patrocinaría una clara indiferencia ante lo que el transgresor enclaustrado (el contrincante) pudiese ofrecer: “...las autoridades penitenciarias se concentran cada vez más en su capacidad de mantener bajo seguridad a los delincuentes bajo custodia (y, por lo tanto, «incapacitarlos» y castigarlos) y son mucho más circunspectos con respecto a afirmar su capacidad de producir efectos rehabilitadores” (Garland, 2005: 203). Esta ‘fe correccionalista’ ha ido perdiendo credibilidad, según varios especialistas, no sólo para los profanos al campo del control del delito, sino también para los propios funcionarios del sistema penal: “La rehabilitación y el correccionalismo no desaparecieron, pero se vieron drásticamente devaluados. Hacia finales de la década de 1970 nadie podía apoyar el viejo modelo sin avergonzarse: hacerlo significaba aparecer fuera de contacto con la realidad, adherirse al fracaso, exponerse a ser atacado desde todos los frentes” (Ibíd.: 121). Nuestro modo de castigar, de cultivar la venganza, parece tener cada vez menos en cuenta lo que el condenado, en tanto contendiente de la sociedad respetuosa de la ley, hará. Así es que a Pavarini le resulta posible “entrever el desenvolvimiento de una fuerza centrífuga que busca alejar cada vez más del centro gravitacional de la cárcel toda instancia correccional y, por reflejo, toda retórica justificativa de tipo especial-preventivo” (2006: 55-65), advirtiendo una trampa fría en vías de fraguarse: “Incluso,

cuanto más se manifiesta como un medio inidóneo respecto del objetivo -la pena carcelaria no puede resocializar- tanto más se justifica una intervención penal fuera de la cárcel” (Ibíd.).

Más allá de la decidida simplificación que hemos hecho, es posible vislumbrar cierta ‘afinidad electiva’ entre el segundo tipo de venganza al que Nietzsche alude y el agotamiento del correccionalismo, en tanto apéndice de la modernidad penal⁶², que parece haber minado la confianza en las instituciones claves del control del delito (Garland, 2005: 119).

En definitiva, venganza: vocablo obsoleto, sentimiento tenaz; venganza, memoria intestinal y venenosa, mejor dirigida hoy que antes: “El espíritu de venganza: sobre eso ha sido hasta ahora, amigos míos, sobre lo que mejor han reflexionado los hombres; y allí donde hubo dolor, allí debía haber siempre castigo” (Nietzsche, 1992: 161; Deleuze, 2000: 164; Durkheim, 2004: 92).

Criminología menor y el combate contra la cultura.- Para dar cuenta de la contribución que Nietzsche ha ofrecido a la criminología, debemos despojarnos de aquello que podríamos definir como ‘la historia tradicional de la criminología’. En otras palabras, si pretendemos reconducir sus aportes a la saga interminable de manuales adocenados, será al precio de ahogar el germen insumiso que un pensador como él está en condiciones de introducir a una zona criminológica *temporalmente autónoma* (Bey, 1991). Nietzsche mismo decía que todo acontecimiento importante ocurría bajo una nube no histórica, y es ésta exhalación la que corresponde privilegiar. Lo dicho no significa despreciar toscamente la historia: no es que Beccaria, por comenzar con alguien, o Lombroso, deban proscribirse de la tradición criminológica, sino afirmar que sus incursiones más punzantes han surgido intempestivamente: “La historia no es la

⁶² La caracterización de Garland sobre el modernismo penal enfatiza lo siguiente: “La fórmula consolidada de la justicia penal estatal moderna –el credo de la modernidad penal- asumía, por lo tanto, que el control del delito debe ser una tarea especializada y profesional de «aplicación de la ley», orientada a la persecución y enjuiciamiento *post hoc* de los individuos delincuentes. No se necesitaba una política para alentar la acción privada. No había necesidad de involucrar al público ni a las víctimas. No había necesidad de hacer hincapié en la prevención social o situacional. Todo lo que se requería era un marco de amenazas legales y una respuesta reactiva. ...este credo es claramente una versión criminológica de lo que James C. Scott ha llamado el *alto modernismo*: una ideología que cree que los problemas sociales son mejor gestionados por burocracias especializadas, conducidas por el Estado, informadas por los expertos y dirigidas racionalmente hacia ciertas actividades particulares. Esta actitud moderna piensa en mecanismos tecnológicamente refinados, de arriba hacia abajo, que minimizan la intervención de la gente común y los procesos sociales espontáneos y maximizan el papel del experto profesional y el «conocimiento gubernamental»” (2005: 81).

experimentación sino solamente el conjunto de condiciones (prácticamente negativas) que hacen posible experimentar algo que escapa a la historia” (Deleuze, 1999: 237).

Huir de la historia de la criminología es enfrentarse a esa forma jerarquizante de narrar, propia de los pensadores garantizados que se apoyan en las fuerzas estables, en la *gorda salud dominante* de sus planteos (Pelbart, 2009: 114)⁶³. Allí donde vacile la autoridad de lo que investimos como criminología es donde debemos ubicar estas propuestas, preferentemente cuando las preguntas, herramientas y conocimientos que se utilicen surjan fuera de sus límites (Pavlich, 2006: 318); o mejor aún, apostar a Nietzsche entre el espacio estable de la criminología y aquel que de manera incesante debilita sus fronteras: “Un rizoma no empieza ni acaba, siempre está en el medio, entre las cosas, inter-ser, *intermezzo*... ¿A dónde vais? ¿De dónde partís? ¿A dónde queréis llegar? Todas estas preguntas son inútiles. Hacer tabla rasa, partir o repartir de cero, buscar un principio o un fundamento, implican una falsa concepción del viaje y del movimiento (metódico, pedagógico, iniciático, simbólico...). [...] partir en medio de, por el medio, entrar y salir, no empezar ni acabar” (Deleuze y Guattari, 1988: 29). La criminología menor debe adquirir un sentido rizomático, aboliendo el interés, ya sea por un origen solemne, ya sea por su siempre presagiada defunción: ni el comienzo ni el fin es apropiado, si consideramos a dicha criminología menor como posible, y a Nietzsche pujando por ella. Cuanto menos localizable sea su espacio, menos fijas serán sus proposiciones; frente a la presteza, el serpenteo, frente a la continuidad o sistematicidad, la instantaneidad variable, frente a lo estriado, lo liso. Son dos estilos de contacto acerca de la cuestión del delito y del castigo, y ellos son constitutivos de las distintas imágenes del pensamiento criminológico al respecto.

El controvertido lugar de la memoria, junto al castigo como estrato y el sedimento de la venganza, son conceptos que tienen la verdad que les corresponde en función de las condiciones en que fueron creados, y sólo existen gracias al afuera, y en el exterior. Este propósito revaloriza la posibilidad de hacer de la criminología una reformulación de los reclamos de orden social (Pavarini, 2006: 282), y más genéricamente, un combate contra la cultura, una ofensiva contra de las opiniones establecidas. Muestra de esto da Nietzsche en la siguiente cita, que nos permitimos reiterar: “¿No cabría imaginar un estado social en el que el propio malhechor se declarara culpable y se impusiera su castigo, con el orgullo de que así honraba la ley que él mismo se había dictado,

⁶³ Véase el Capítulo 5.

ejerciendo al castigarse el poder del legislador? Algunas veces fallaría, pero, con su castigo voluntario, se elevaría por encima de la bajeza de su delito, y no sólo lavaría su culpa, sino que, por su franqueza, su magnanimidad y su paz, produciría con su conducta un beneficio público. Así sería el criminal de un futuro posible, cuya condición previa sería la existencia de una legislación futura, basada en la idea de que, en lo grande y en lo pequeño, sólo hay que someterse a la ley que uno mismo se ha dictado. ¡Cuántas cosas habría que intentar! ¡Cuántos *futuros* deberían ser sacados a luz!” (1994b: 151-152).

La única criminalización que parece aceptar Nietzsche es la del origen de nuestras certezas, que no son otra cosa que obviedades infundadas, o lo injustificado de todo aquello que, simplemente porque procede de tiempo atrás, o puesto que ha persistido por amplios períodos, nos parece convincente e irrefutable. Con él aprendemos que es posible la edificación de una experiencia criminológica singular, sin tener que pedir por ello admisión a los tribunales validados, ni tampoco desplegar esta faena sometiéndonos al modelo legitimado que es el de la ‘opinión criminológica’. De esto se trata hacer criminología junto a Nietzsche, “se trata de singularidades móviles, rapaces y volátiles..., que provocan fracturas, que forman anarquías coronadas, que habitan un espacio nómada. Hay una diferencia abismal entre repartir un espacio fijo entre individuos sedentarios mediante límites o cercado, y repartir singularidades en un espacio abierto sin vallas ni propiedades” (Deleuze, 2005: 187).

Vedar todo dogmatismo, todo protocolo, todo contorno a la criminología, permitirle escapar de la captura propia de la historia de la criminología, y gracias a ello, al trabajar al respecto, conquistar un emprendimiento estrictamente criminológico sin un modelo al cual adaptarse: “¿A qué se debe que nos repugne más una ejecución que un asesinato? A la sangre fría del juez, a los penosos preparativos [del suplicio], a la idea de que en tales circunstancias se está utilizando a un hombre para atemorizar a otros. Porque lo que se castiga no es la falta, aunque exista, sino algo que se encuentra en los educadores, en los padres, en el medio ambiente, en nosotros y no en el asesino [sentenciado]; me refiero a las circunstancias determinantes” (Nietzsche, 2005: 63).

Preguntas como: ¿la criminología existe? (Zaffaroni, 1993), ¿cuál es su origen? (Bustos Bergalli y otros, 1983), ¿tiene futuro? (Baratta, 2004b; Larrauri y Cid Moliné, 2001), o ¿vale la pena salvarla? (Pavarini, 2006b), carecen de sentido para el arresto nietzscheano en tanto criminólogo menor, ya que su existencia, origen, futuro o justificación, no se dan por fuera de cada uno de los empeños que intentan denunciar las

mistificaciones que reducen la cuestión del delito y su represión. La criminología menor en Nietzsche, su existencia, origen, futuro o justificación, se deciden en cada tentativa, y para ello no existe tradición que la resguarde dado que, en definitiva, la criminología no es un problema de historia sino de experimentación. Si bien es cierto que sin la historia resultaría una tarea confusa experimentar la criminología, *la experimentación nunca es histórica, sino criminológica.*

En suma, y aún si nos desplazamos desde la explicación a la prescripción, es imperioso mantenerse en el enfrentamiento a los falsos prestigios, y a las estupideces del poder que los hacen posible: “Hombres serviciales y bienintencionados, si queréis colaborar en una acción provechosa, ayudad a desterrar del mundo la idea de castigo que le invade por doquier, porque es la más peligrosa de todas las malas hierbas” (1994b: 40). Esta es para Nietzsche la orientación que debería seguir la nueva educación humana, *criminológicamente humana.*

Capítulo III

La perpetua virtualidad de Gabriel Tarde

Hay generalmente más lógica en una frase que en un discurso, y más en un simple discurso que en una sucesión o grupo de discursos; hay más en un rito especial que en toda una religión, en un punto de la ley que en un código legal completo, en una teoría científica particular que en todo un cuerpo de ciencia; y hay más en una simple tarea ejecutada por un trabajador que en la suma total de sus realizaciones. **G. Tarde**

No confundamos el Carácter con un propio yo. En lo más profundo de la subjetividad, no hay propio yo, sino una composición singular, una idiosincrasia, una cifra secreta como la posibilidad única de que esas entidades hayan sido retenidas, queridas, de que esa combinación sea la que ha salido: ésa y no otra. **G. Deleuze**

El emisario.- Fue Marx (2003) quien dijo que todo comienzo es difícil, entonces, ¿qué menos deberíamos esperar nosotros al inaugurar este capítulo? Ahora bien, intentemos plantear rápidamente el más genuino de los objetivos del presente capítulo, y de la tesis en su totalidad: en qué medida, dentro de la criminología, es posible hablar no sólo de paradigmas (Baratta, 2004), teorías (Taylor, Walton y Young, 2001; Pavarini, 2003) o discursos (Anitua, 2006), sino también de una concepción *menor* y otra *mayor* acerca de la misma, de una que podríamos definir como *nómada* y otra como *real*. Corresponde, por lo tanto, justificar esta distinción y mostrar el grado de utilidad que supone. Para ello, el trabajo de Gabriel Tarde nos resulta insoslayable, ya que sus aportes han hecho posible, por pleno derecho, una línea de investigación no subsumible a criterios establecidos. Problemas como el de responsabilidad individual, el papel de la ciencia o el influjo de los procesos de civilización en las mutaciones delictivas y punitivas, asumen en este pensador un nuevo modo de ser planteados, y sabemos bien que “un problema tiene siempre la solución que merece según las condiciones que lo determinan en tanto que problema” (Deleuze, 2008b: 74).

Para apreciar a Tarde debemos remitirnos a la idea según la cual toda criminología resulta interesante cuando carece de nombres propios, o lo que es lo mismo, cuando la vida personal del criminólogo se dirige hacia problemas colectivos; o sea, a una vida *más* que personal. En este sentido vale recordar que el jurista nacido en la ciudad de Sarlat durante el año 1843 sólo tomó clases en la escuela primaria, para luego realizar el resto de sus estudios en la más escrupulosa soledad, evitando en el transcurso de su vida que reuniones o tertulias sean algo usual; incluso con sus propios amigos rehusaba el

trato frecuente⁶⁴. Dada su gran inclinación a la lectura y la investigación, hallaba en los libros composiciones más interesantes que en las discusiones frente a frente con las personas; en definitiva, la primer enseñanza que Tarde nos ofrece es que para hacer criminología hace falta pensar, y para pensar hace falta silencio (Heidegger, 2006)⁶⁵.

Al repasar obras como *La criminalidad comparada* (1886 -1922c-) *Filosofía penal* (1890 -1922-), *Monadología y sociología* (1895 -2006-), *Las leyes sociales* (1897 -1983-) o *La opinión y la multitud* (1901 -1986-), e incluso artículos como *El tipo criminal* (1885 -2011-), *La sociología criminal y el derecho penal* (1893 -2011-) o *Criminalidad y salud social* (1895 -2007-), es claro advertir que nuestro autor pertenece a la dinastía de aquellos pensadores que reniegan de las concepciones hegemónicas, alertando sobre los efectos simplistas que habitualmente éstas engendran. Desde nuestro criterio, Tarde es en criminología el gran iniciador, no tanto de un criterio sociológico (micro-sociológico, o inter-psicológico) de análisis del delito, sino de lo que se ha dado en llamar *border-crossing criminology*⁶⁶; nadie como él ha hecho posible, y necesario, un proyecto criminológico capaz de atravesar fronteras, y es por este camino que indagaremos su obra. El gran relevo que ha ofrecido es el de empuñar la criminología, no a la manera de un saber abstracto sometido a los designios del Estado, sino como un proceso de aprendizaje temporal. Quizá esto ayude a comprender la ausencia notable de sus aportes en manuales o compendios sobre la materia: los tratadistas siempre capturan y despliegan las nociones reinantes acerca de las cuestiones que abordan, y el empeño de Tarde consistió, precisamente, en deshacerse de las mismas.

Retomando una cita del capítulo anterior, y reorganizándola para nuestros intereses, consideraremos aquí, por lo tanto, que la criminología *ha de crear modos de pensar, toda una nueva concepción del pensamiento, de “lo que significa pensar”* el delito, sus

⁶⁴ Al parecer sólo modificó estas costumbres entre fines del siglo XIX y principios del XX: “En los círculos intelectuales parisinos, que frecuentaba asiduamente, era recibido con deferencia. Solí ser un protagonista central y se consideraba que su conversación era una fiesta” (Tarde, 2011: 13).

⁶⁵ Quizá la definición más exacta de aquello que deseamos precisar la haya dado Deleuze: “Cuando se trabaja se está forzosamente en la más absoluta soledad. Ni se puede crear escuela, ni formar parte de una. Sólo hay un tipo de trabajo, el negro y clandestino. No obstante se trata de una soledad extremadamente poblada. No poblada de sueños, de fantasmas, ni de proyectos, sino de encuentros. Sólo a partir del fondo de esa soledad puede hacerse cualquier tipo de encuentro” (Deleuze y Parnet, 2002: 14).

⁶⁶ R. Lippens, define así la propuesta: “Comprendida de esta manera, la criminología que cruza fronteras (*border-crossing criminology*) se ha cansado de todas esas historias de liberación que se han promovido como búnkeres de la verdad y la liberación..., es un esfuerzo incesante por demoler el lenguaje de las oposiciones binarias en que las lógicas de exclusión están congeladas. En los búnkeres de la discursividad binaria, el fluido de posibilidades se está coagulando en un limitado y limitante espacio discursivo que está relleno completamente de un discurso fijo sobre una única polaridad entre una *comunidad imaginada* y el “afuera”; entre el ‘Nosotros’ y el ‘Ellos’” (2006: 290).

ambigüedades y reacciones dentro y fuera del sistema penal, *adecuados a lo que pasa*. Y es en estos rudimentos donde Tarde resulta indispensable, fundamentalmente para que el farragoso umbral del que habla Marx, no lo sea tanto. El análisis actual del control social *debe hacer en su terreno las revoluciones que se están haciendo fuera de él, en otros planos, o las que se anuncian*. Así las cosas, la criminología *es inseparable de una “crítica”*. Pero hay dos maneras de criticar. O bien se critican las “falsas aplicaciones”: *se critica la falsa moral, los falsos conocimientos, las falsas religiones, etc. Pero hay otra familia de criminólogos, la que critica de punta a cabo la verdadera fe, el conocimiento ideal a favor de otra cosa, en función de una nueva imagen del pensamiento criminológico. Mientras nos contentamos con criticar lo “falso”, no hacemos daño a nadie (la verdadera crítica es la crítica de las formas verdaderas, y no de los contenidos falsos; no se critica al capitalismo o al imperialismo cuando se denuncian sus “errores”)...*⁶⁷ Esta otra familia de criminólogos..., *es un prodigioso linaje criminológico, una línea quebrada, explosiva, volcánica*⁶⁸.

El hombre: una existencia dudosa.- Uno de los interrogantes más delicados y cautivantes en la problemática punitiva es el siguiente: *¿de qué somos responsables?* Sin duda, podríamos acompañar esta pregunta de algunas otras: *¿por qué debemos responder? ¿A partir de qué momento somos pasibles de una sanción? ¿Debido a qué tenemos que soportar una pena; esto es, un dolor? ¿Por qué motivo nos transformamos en deudores?* Estas incógnitas tendrán respuestas múltiples, abigarradas, codiciosas, ruines, clementes, incoherentes; dicho de otra manera, reaccionarán ante los afectos y las relaciones de poder actualizados en un período y en una cultura determinados, que a menudo se esfuerzan en mostrarlas como las mejores opciones frente a otras posibles (Nietzsche, 1946, 1994b, 2005, 2005b; Foucault, 1991, 1992, 2003). Debido a que el punto de partida es confuso, quizá sea beneficioso tomar alguna referencia, no para evitar arbitrariedades –lo cual resultaría imposible- sino para ordenarlas y evidenciarlas. Es sabido el notable papel que juega en toda comunidad la deuda en tanto institución social -como aquello que la autoridad está en condiciones de exigirnos-; basta mencionar el trabajo de Nietzsche (1986), y más acá en el tiempo, los aportes de

⁶⁷ Aquí recordamos a Bourdieu cuando sostenía que “las auténticas revoluciones simbólicas son sin duda aquellas que, más que al conformismo moral, ofenden al conformismo lógico, desencadenando la despiadada represión que suscita semejante atentado contra la integridad mental” (1997: 93).

⁶⁸ Nos servimos nuevamente de éste párrafo de Deleuze (2005: 180-181), con el que ya trabajamos en el capítulo anterior, porque condensa un conjunto de tópicos que permiten ligar distintos enfoques que nos convocan en este trabajo.

Clastres al respecto (2001, 2009). Por lo general se afirma que una sociedad bien organizada, sin grandes zozobras, tiende a demandar menos severidades ante esas deudas, y al hacerlo así mejora la situación de sus residentes infractores: en esto acuerdan pensadores tan distanciados como Hegel (1937), Durkheim (2004), Mead (1997) y el mismo Tarde (1922c). En suma, el sentido de la deuda es tan importante que la naturaleza de la sociedad cambia con esto.

Ahora bien, junto al papel del débito a nivel social, de su supuesto umbral y repercusiones, hay algo que sigue sin aclararse: ¿de qué manera podemos incriminar a un hombre? ¿A partir de cuándo este sujeto deviene responsable? En Nietzsche no hay vacilaciones: cuando se le crea una memoria es que se le puede imputar al hombre una falta o atribuir una deuda. Aunque el aporte nietzscheano a la cuestión criminal ha sido motivo de un análisis más cuidadoso en el capítulo anterior, vale aprovecharnos aquí del siguiente planteo: “Precisamente este animal olvidadizo por necesidad, en el que el olvidar representa una fuerza, una forma de salud *vigorosa*, ha criado en sí una facultad opuesta a aquélla, una memoria con cuya ayuda la capacidad de olvido queda en suspenso en algunos casos, -a saber, en los casos en que hay que hacer promesas.... Esta es cabalmente la larga historia de la procedencia de la *responsabilidad*” (1986: 76-77)⁶⁹.

Se desprende de todo esto que no es posible desligar las ideas de responsabilidad o irresponsabilidad, de deuda o reclamo, planteadas apresuradamente más arriba, de una imagen del hombre y de la sociedad que las sustenten. Aunque luego volveremos a trabajar estos tópicos, es importante ahora mismo dejar claro que hay en Tarde una mirada muy novedosa respecto de los elementos que deben estar presentes para poder considerar a un individuo susceptible de imputación y escarmiento. Por ejemplo, en *La criminalidad comparada* afirma: “La responsabilidad de un agente... se halla restringida a las consecuencias sociales que pueda producir la repetición imitativa por otro de su acto propio; pero esto no es posible sino en tanto que su acto ha podido ser

⁶⁹ Aunque resulte arriesgada esta afirmación, debido a la extrapolación que supone, consideramos a Nietzsche un abolicionista de primer orden, lo que intentamos demostrar en el segundo capítulo del libro. Su impugnación al castigo, la venganza y a la facultad de juzgar, atraviesa toda su obra; sus propuestas son, desde luego, mucho más ambiciosas que las que conocemos del abolicionismo, sea institucional, sea penal radical. La transvaloración de los valores reclama un nuevo reparto en los deseos sociales, la creación de una forma nueva de percibir el mundo semejante a aquello planteado por H. Bianchi: “El movimiento para la abolición de la ley penal y de las prisiones no es algo aislado en la historia de las ideas. Al contrario. Constituye parte de Un movimiento histórico más amplio de lucha contra la violencia y, precisando más, de lucha contra el uso de la violencia como forma de control de la violencia” (Diario El País, 7 de enero de 1987).

imitativamente reproducido por él mismo, es decir, en tanto haya sido voluntario (1922c: 194). Esto último deriva, como no podía ser de otra manera, de su concepción tan singular de los dos elementos ya mencionados: el hombre y la sociedad. Intentaremos desarrollarlo a continuación, siguiendo un derrotero manido, aunque no superfluo, advirtiendo que en el caso del magistrado francés resulta de vital importancia hacerlo, ya que si no identificamos las nociones tan distintivas que ofrece de ambos, difícilmente comprendamos el conjunto de su obra, y a favor de qué va dirigida ésta.

Partir de *la filosofía del sujeto* presupone planteos y soluciones sumamente distintos a los de *la filosofía del acontecimiento* (Lazzarato, 2006: 32). En la primera, lo que tiene prioridad analítica es una concepción holista de la sociedad, y a su vez, un rígido antropocentrismo que amarra en la identidad de uno consigo mismo. Por el contrario en Tarde no es ni el hombre ni la sociedad aquello que hay que explicar, sino los procesos de subjetivación que se dan en la relación siempre inestable entre ambos: en suma, ni sujeto ni objeto, *proceso*. El mismo criminólogo francés lo plantea: “La gran cuestión, teórica y práctica al mismo tiempo, no es saber si el individuo es o no libre, sino si el individuo es real o no” (1922a: 26). Toda la discusión, clave por aquellos días, en torno al libre albedrío o al determinismo característico de la *scuola positiva*, hay que analizarlo al calor de esta inquietud originaria.

Para la filosofía del sujeto, la constitución del mundo y de sí mismo se da siempre como producto de la relación entre sujeto y objeto, en tanto elementos cardinales e insoslayables que ofrecen los sucesos a investigar; quienes abonan con estos postulados sostienen que toda producción se da como exteriorización del sujeto en el objeto por medio de la objetivación de las relaciones subjetivas. En filosofía, podemos advertir estos filones en Kant (2004), Hegel (1937) o Marx (1997). En ciencias sociales, aunque por caminos claramente distintos, tanto Durkheim (2004) como Weber (1985)⁷⁰ responden también a dichos lineamientos: la sociedad es el corolario de la acción subjetiva que se concreta en una objetividad que termina operando como limitación sobre los individuos que la han producido. Al considerar lo social como una cosa, invierten sujeto y objeto, reificando las relaciones subjetivas.

⁷⁰ Pese a rescatar la subjetividad del actor, lo que lo distingue de Marx o Durkheim, M. Weber parte de la idea de que tanto los procesos como las estructuras sociales son objetivas; esto es, en sus análisis específicos asume un enfoque macrosocial (Lista, 2000: 167, 196). De cualquier modo, queda claro que debido a su historicismo, rechaza la concepción según la cual las sociedades avanzan por etapas: no hay para él patrón histórico general.

Siguiendo a nuestro autor, esta imagen no es exacta. La división desarrollada por la gnoseología, al menos a partir de la modernidad, que va desde el racionalismo -la razón conoce sin ayuda de la experiencia- hasta el empirismo -el conocimiento debe legitimarse por medio de la experiencia-, y del realismo -preeminencia del objeto sobre el sujeto, que solamente refleja aquello que percibe- al idealismo -el sujeto es quien crea a dicho objeto en su actividad cognoscitiva-, le resulta insuficiente (García Morente, 1994: 69; Ferrater Mora, 2005: 66; Carpio, 2004: 176)⁷¹.

Por lo tanto, Tarde se aparta de estos postulados urdiendo una auténtica filosofía (y sociología) del acontecimiento, la cual relega en términos metódicos al sujeto y al objeto como referencias privilegiadas, enfatizando en todo aquello que permita desentrañar lo *procesual* sin necesidad de reparar en identidades reconocidas y estables (Lazzarato, 2006). En esta cruzada contra el antropocentrismo, considera que “el individuo viviente es un conjunto y un encadenamiento de secretos infinitamente ingeniosos, que de célula en célula, invisible para nosotros, pero visiblemente dirigidas a la persecución de ciertos fines, generales o especiales, se transmiten hasta la muerte con el sello propio al óvulo inicial, con ese estilo o manera que les hace asemejarse al transformarse, y repetirse variando, y eleva a las menores variaciones vivientes al rango de verdaderas creaciones. El individuo psicológico, el yo, es un conjunto y un encadenamiento de estados de conciencia o de subconciencia, a saber, de *informaciones o impulsiones*”⁷² (1922a: 156).

Lo que resulta provocativo en esta definición es que el proceso que da vida al mundo social en el que el hombre se desenvuelve es más cosmológico que antropomórfico; esto es, el lugar del individuo se ha descentrado, no siendo ya el eje de todo el universo. Una persona es un punto de llegada y un punto de partida en torno a un número variable de flujos que no poseen una determinación preestablecida: interactúan factores económicos, junto a derrames sociales, culturales, vitales, afectivos, étnicos, etc. Los flujos que emitimos, así como aquellos que recibimos, son de todo tipo, de diferentes

⁷¹ Vemos estrechos vínculos entre este enfoque y el planteado por Deleuze y Guattari: “El sujeto y el objeto dan una mala aproximación del pensamiento. Pensar no es un hilo tensado entre un sujeto y un objeto, ni una revolución de uno alrededor de otro. Pensar se hace más bien en la relación entre el territorio y la tierra... Se trata de dos componentes, el territorio y la tierra, con dos zonas de indiscernibilidad, la desterritorialización (del territorio a la tierra) y la reterritorialización (de la tierra al territorio). No puede decirse cuál de ellos va primero” (2005: 86). Así como Tarde, Deleuze y Guattari parten de los procesos de individuación (o subjetivación), y no del sujeto o el objeto, para explicar aquello que provoca el pensamiento.

⁷² La cursiva es nuestra. Para Tarde, existen informaciones exteriores, a las que llama sensaciones, e interiores, que denomina sensibilidad del cuerpo (cenestesia); a su vez, hay impulsiones exteriores (inclinaciones) e interiores (apetitos) (1922a, 1922b).

intensidades y velocidades; ese conjunto de irradiaciones que provienen desde múltiples direcciones son las que nos transforman en confluencias, en depositarios momentáneos de los deseos y las creencias diseminados en el campo social⁷³.

Estas conciencias, creencias y necesidades pertenecen a toda clase de personas, las cuales se influyen recíprocamente. No debemos tomar dicha consideración como una ingenuidad por parte del jurista francés: la simetría la presupone debido a su concepción infinitesimal de los sucesos, pero de hecho Tarde ha insistido en más de una ocasión acerca de que la imitación tiende a proyectarse desigualmente desde las clases altas hacia las bajas, y de los agregados más avanzados -ciudad- a los más rudimentarios -campo-; con otras palabras, hay ciertos actores que recurrentemente logran impactar más que otros en el hecho social, o pre-social, que es la imitación (Tirado, 2001: 386).

El hombre es, por lo tanto, más una línea que un punto, más un arroyo que un estanque, que absorbe y profiere incesantemente afectos y acciones, razón por la cual “no basta con decir que he sido eternamente el confluente inevitable de tantas evoluciones en el pasado; es necesario decir que un inmenso abanico de evoluciones causales para siempre desplegado en el porvenir emana de mí. Soy el punto de intersección de esta doble infinitud; soy el foco de esta doble convergencia” (1922a: 116 y sig.)⁷⁴. El hombre es, en los márgenes de la argumentación tardeana, *una existencia dudosa*: “después de todo, se trata de saber si el individuo es o no una realidad, si el visaje es algo más que una silueta ¿Soy, o no soy? He aquí la cuestión” (1922a: 168).

En definitiva, y retomando nuestro tema, toda deuda instituida -concepto sociológico-, toda culpabilidad atribuida -concepto religioso-, toda responsabilidad imputada -concepto jurídico-, deberemos pensarlas sobre el fondo de esta concepción del hombre débilmente homogénea que Tarde poseía, incluso a contramano de los criterios vigentes en aquel tiempo.

Comenzamos a percibir así las rupturas que nuestro autor suscita, algunas contundentes, otras imperceptibles y subterráneas, y que lo encumbran como un nómada dentro de la

⁷³ Debido a que todo esto puede resultar excesivamente abstracto, citemos algunos casos: “dos irradiaciones de ejemplos diferentes, emanados de focos cerebrales distintos y a menudo muy distantes, llegan esparciéndose a cruzarse en el cerebro de un hombre. Estos son dos rayos de imitación que interfieren.... Supongo que se trata de un sabio en quien se encuentren dos rayos de este género, uno que, marchando desde Cuvier a él, aporte la fe en la creación independiente de cada especie; el otro que, de Darwin a él, aporte la fe en la conexión de las especies” (1922b: 111).

⁷⁴ De la misma manera, Tarde afirma que “el espíritu, o, mejor dicho, el alma..., es como un cielo donde no hubiera más que una estrella, pero una estrella siempre errante, sin dirección determinada, y cambiando constantemente de color, es lo que se llama el yo” (1922a: 124).

criminología. Se mueve por carriles insospechados, reclamando para sí nociones a menudo deploradas por sociólogos de Estado, cuyo ejemplo paradigmático es Durkheim. Aquí no hay inocencia que valga: *criminología menor* o *criminología mayor*, nómada o de Estado, tendrán argumentos individuales y sociales muy distintos respecto del crimen y sus causas, incluso hacia dentro de convencionalismos redundantes como los paradigmas, sea el etiológico, sea el de la reacción social, ya que “la diferencia no es extrínseca: la forma en que una ciencia, o una concepción de la ciencia, participa en la organización del campo social, y en particular induce a una división del trabajo, forma parte de esa misma ciencia” (Deleuze y Guattari, 1988: 374).

Todo criminólogo menor se caracteriza por trazar continuamente líneas de fuga, evitando asociarse a las consignas establecidas. Este desajuste que suscita abre la posibilidad de una nueva percepción en torno a la definición de la cuestión criminal, o lo que es lo mismo, crea una percepción *no oficial* de la cuestión criminal: “La mayoría de los criminólogos responde a la fragmentación a través de la identificación de su disciplina y de sí mismos con la vara de la institución del derecho penal. Dichos criminólogos se unen a los que trabajan dentro de esa institución produciendo un discurso sobre el delito y su regulación. Esa respuesta implica patrullar los límites de su institución para controlar qué otros conocimientos o tipos de expertos serán admitidos en tanto ajustados a su discurso” (Ericson y Carrière, 2006: 159).

Es contra esto último que avanza y ataca también Gabriel Tarde -contra la pretensión de la criminología real, sus manuales y tratados, sus reglas y sus normas, a las cuales deberíamos conformarnos-, y lo hace con una imagen del hombre inadecuada para los criterios legitimados, como ya vimos, y una imagen profana de la sociedad, que intentaremos mostrar a continuación. Por lo tanto, pensar estas cuestiones complejamente enlazadas del hombre, la sociedad, el delito y la reacción que éste despierta, es forjar herramientas que inviten a tomar como propias las distintas situaciones problemáticas, conjurando cualquier aparato de poder, principalmente al *pensamiento criminológico* cuando él mismo se transforma en un *aparato de poder*. Asolar este estilo hegemónico de pensar, del que hablan R. Ericson y K. Carrière, es hacer, como G. Tarde lo hizo, algo serio con la criminología.

Socialidad, deseos y creencias.- A menudo se nos suele inducir a cosmovisiones de la sociedad que redundan en criterios excesivamente amplios, cuando no ruinosos. Consenso, conflicto o interacción (Lista, 2000; Dahrendorf, 1992; Baratta, 2004;

Pavarini, 2003), objetivismo o subjetivismo (Berger y Luckmann, 2001; Bourdieu, 1991, 2001; Latour 2007, 2008), son formas de plantear problemas que no resultan inocuas respecto de las conclusiones que de allí se extraerán; en otras palabras, “la relación del problema con sus condiciones es lo que define el sentido como verdad del problema en tanto que tal.... Las soluciones se engendran exactamente a la vez que el problema *se determina*” (Deleuze, 2008b: 134). Esto fue lo que intentamos señalar en el primer capítulo.

El modo en que Tarde piensa a la sociedad impide ubicarlo dentro de alguno de estos planteos, debido a que su búsqueda no pasa por hallar grandes leyes que acaparen a todos los actores sociales, sino que pretende dar cuenta de las maneras en que, por distintos motivos, las personas se asocian, y esto último porque una comunidad es la consecuencia de las interacciones, y no su causa. Por lo dicho, comprendemos mejor que “la sociología *deba ser tomada* como microscopio solar de la psicología” (1922a: 158).

Lo que define a una sociedad no es, por lo tanto, ni su contradicción congénita proveniente de clases antagónicas que oprimen o son oprimidas, ni un conjunto de valores y tradiciones que, sino todos, al menos la mayoría de los agentes compartiría. Esto significa que “la aspiración del estado social de ser un sistema enteramente lógico con los elementos que lo componen no es nunca satisfecha más que en parte, y nosotros vemos el porqué; es que éste no ha nacido *ex abrupto*, de un solo bloque, sino que se fue formando poco a poco por acciones intermentales, por radiaciones imitativas entrecruzadas y continúa elaborándose por los cambios incesantes, por los intercambios de ejemplos y de ideas con las sociedades circundantes, formadas, ellas también, por las fusiones incompletas de contagiosas influencias individuales” (Tarde, 2011: 79) Carece de sentido, además, las disputas entre quienes pretenden explicar la vida social como determinada y mecánicamente ensamblada (objetivismo) y aquellos que la consideran comprensible tomando en cuenta sólo las intenciones y la conciencia de los sujetos (subjetivismo); en otras palabras, y como ya dijimos, los individuos no son ni títeres de las estructuras, ni amos de las mismas (Bourdieu, 2001)⁷⁵.

Nuestro autor no sólo descrea de todo lo anterior, sino que además se desmarca del mito principal elaborado por la moderna teoría política, el contrato social: “Decimos que

⁷⁵ Bourdieu postula un conocimiento, que denomina *praxeológico*, de la vida social, que supone un doble proceso: el de la interiorización de la exterioridad, y el de la exteriorización de la interioridad (1988)

existen dos gérmenes distintos de las sociedades: la familia y la multitud; y según aquellas hayan tenido principalmente origen en uno u otro manantial..., una nación presentará caracteres profundamente distintos. Sin duda, los dos orígenes se asemejan en bastantes puntos; en uno y otro caso, *la sociedad no nace de un contrato, sino de una sugestión*⁷⁶ (1922b: 44-45). El interrogante que surge ahora es saber qué es lo que Tarde entiende por aquello que considera el hecho promotor de toda sociedad: “*una sugestión es la producción de voluntades que nacen de acuerdo con la voluntad superior de que proceden; tal es el hecho social primitivo*”⁷⁷ (Ibíd.). Ahora bien, según Tarde, si en la vida social domina un espíritu de familia rural y agrícola, lo que se impondrá será la imitación de la costumbre, pero si la multitud gana espacio, observaremos aquello que se ve mayormente en las ciudades: la imitación de la moda. Estos pares de campo-costumbre y ciudad-moda tendrán, como veremos más adelante, gran implicancia en la explicación acerca de las mutaciones en las prácticas delictivas.

Con algo más de especificidad, entonces, ¿qué es la sociedad?: “Podríamos definirla desde nuestro punto de vista: la posesión recíproca, bajo formas extremadamente variadas, de todos por cada uno. La posesión unilateral del esclavo por el amo, del hijo por el padre o de la mujer por el marido en el viejo derecho, no es más que un primer paso hacia el lazo social. Gracias a la creciente civilización, el poseído deviene cada vez más poseedor, el poseedor poseído, hasta que la igualdad de derechos, de la soberanía popular, del intercambio equitativo de servicios, la antigua esclavitud, mutualizada, universalizada, haga de cada ciudadano simultáneamente el amo y el servidor de todos los otros” (2006: 87-88). Tarde aquí da una definición que articula a la perfección este apartado con el anterior, esto es, la imagen del hombre y la imagen de la sociedad, ya que escindidas no lograríamos comprenderlas. El punto de partida, equivocado desde su criterio, ha sido el de fundar la comprensión del individuo, y correlativamente de la sociedad, a partir del verbo *ser*: de habernos servido del verbo *tener*, muchas disputas infructuosas se hubiesen evitado; “Pero pongan ante todo este postulado: ‘Yo tengo’ como hecho fundamental, lo poseído y lo poseedor están dados a la vez como inseparables.... En el fondo todo el contenido de la noción de ser es la noción de tener. Pero la recíproca no es verdadera: el ser no es todo el contenido de la idea de propiedad” (Ibíd.: 89). El *ser* se agota en el *tener*, pero el *tener* no lo hace en el *ser*, por eso la fundación de la filosofía moderna no debería haberse afianzado en el *cogito ergo*

⁷⁶ La cursiva es nuestra.

⁷⁷ La cursiva es nuestra.

sum cartesiano, sino en el *deseo, creo, por tanto tengo*. Lo más sensato, o mejor aún, lo más exacto, es partir de las ideas de ganancia y pérdida, de aquello que adquirimos y aquello de lo que nos despojan; no hay matices entre ser y no ser, “mientras que se puede tener más o menos. El ser y el no-ser, el yo y el no-yo: oposiciones infecundas que hacen olvidar las verdades correlativas. El opuesto verdadero del *yo*, no es el no-yo, es el *mío*; el opuesto verdadero del ser, es decir de lo *poseedor*, no es el no-ser, es lo *poseído*” (Ibíd.: 89-90). El hecho universal entonces es la posesión, y no el ser; a esto llama Tarde ‘filosofía del Tener’, *por darle un nombre a lo que todavía no lo tiene*.

En este desarrollo, no hay lugar para las clasificaciones binarias propias de la *nuova scuola* respecto de *ser* o *no-ser* un criminal; el problema arduo debe plantearse en relación a lo que *tenemos*, y las preguntas aquí se disparan en muchas direcciones: ¿*tenemos* poder para influir en las definiciones de lo que se considera como delito?, ¿*tenemos* rasgos que concuerden con los estereotipos del delincuente común, que es el que mayoritariamente persigue el sistema penal?, ¿*tenemos* recursos para evitar que el sistema penal despliegue su capacidad de estigmatización una vez que ha empezado un proceso en contra nuestro? En definitiva, la cuestión para Tarde es *qué tenemos* –y cuánto tenemos- para evitar que el sistema penal opere en nuestro perjuicio, y en caso de no ser esto posible, *qué tenemos* –y cuánto tenemos- para hacerle frente una vez que sus engranajes han iniciado la expansión.

Una sociedad proviene de la producción de voluntades, esto es, de la sugestión, pero lo dicho no es suficiente para comprender la dinámica social, hay más: “*La imitación es la propagación de un flujo; la oposición es la binarización, el establecimiento de una binaridad de los flujos; la invención es una conjugación o una conexión de diversos flujos*. Y ¿qué es un flujo según Tarde? Es creencia o deseo (los dos aspectos de todo agenciamiento), un flujo siempre es de creencia y de deseo. Las creencias y los deseos son la base de toda sociedad, porque son flujos...” (Deleuze y Guattari, 1988: 223). Lo que recorre todo el campo social, de esta manera, son las creencias y los deseos, y es la distribución versátil de los mismos lo que debemos intentar explicar utilizando aquello que el magistrado francés considera las tres llaves con las que cuenta la ciencia social para abrir los arcanos del universo colectivo: la imitación, la oposición y la invención

(Tarde, 1983: 8)⁷⁸. Las creencias, material de carácter principalmente constante y estático, junto a los deseos, de contenido más volátil y dinámico, son las ‘cantidades’ sociales; en definitiva, aquello que *tenemos*. Pero estas posesiones no se dan etéreamente, sino que se despliegan a partir del diagrama que conforman las tres líneas que tanto las creencias como los deseos pueden seguir: la de la imitación, la de la oposición y la de la invención; “En mi visión, los dos estados del alma, o más bien las dos fuerzas del alma llamadas creencia y deseo, de donde derivan la *afirmación* y la *voluntad*, presentan ese carácter eminente y distintivo... ¿Podemos negar que el deseo y la creencia sean fuerzas? ¿No vemos que con sus combinaciones recíprocas, las pasiones [deseos] y los designios [creencias], ellos son los vientos perpetuos de las tempestades de la historia, los saltos de agua que hacen girar los molinos políticos? ¿Qué es lo que dirige e impulsa al mundo, sino las creencias religiosas u otras, las ambiciones y las codicias? Estos productos son fuerzas tales que sólo con ellos se producen las sociedades, vistas aún por tantos filósofos como auténticos organismos”⁷⁹ (Tarde, 2006: 39-43).

Las singularidades en la sociedad se influyen mutuamente, y a distancia, a través de los dos elementos ya mencionados: los deseos, también definidos como *teleología social*, que se observan en las leyes, las costumbres, las instituciones o las industrias; y las creencias, en tanto *lógica social*, que se encarna en las lenguas, los mitos, las religiones, las ciencias y la filosofía. Así Tarde plantea lo siguiente: “Ahora notemos que todas nuestras acciones conscientes y reflejas, corriente débil, pero continua, desde la cuna hasta el sepulcro, son las conclusiones prácticas, formuladas o implícitas, de lo que puede llamarse un silogismo teleológico, cuya mayor es un deseo, un fin que se propone, y la menor una creencia, un juicio, respecto al medio mejor para alcanzar ese fin. Quiero comer pan, y creo que el medio mejor para satisfacer ese deseo es trabajar; así, *debo* trabajar. Aquí se nos muestra el germen del *deber*; todavía no es el deber social, no es más que el deber puramente individual; pero bien pronto veremos la

⁷⁸ Vale una aclaración: respecto de la ciencia, en términos genéricos, nuestro autor suele hablar de la relación entre repetición, oposición y adaptación, y en sus formas sociológicas, de imitación, indecisión – u oposición- e invención. Son las mismas categorías aplicadas a sucesos de naturaleza disímiles.

⁷⁹ Crítica velada, o no tanto, a H. Spencer. Como este texto de Tarde fue publicado por primera vez en 1893, no podemos decir que en aquel momento también embistiera contra Durkheim, aunque no mucho tiempo después lo haría. En clave tardeana, se vuelve necesario dejar de comparar a las sociedades con organismos para contrastarlas directamente entre sí, y de ese modo advertir que se asemejan principalmente a un cerebro: tienen la capacidad de memoria (imitación) y de opinión (interferencia y adaptación).

analogía de los dos, y que éste es el principio de aquél” (1922a: 134.)⁸⁰. De lo expuesto se sigue que son las creencias las que orientan a los deseos, o al menos deberían, ya que al ir colocándose de manera escalonada en la sociedad generan lazos entre quienes la habitan, y si bien estas creencias van alterándose incesantemente, son también las que permiten que la comunidad subsista en el tiempo. Quizá lo más correcto sea decir que dirigirán los flujos sociales unas u otros de acuerdo a las coyunturas que favorezcan una mayor inclinación a la innovación o a la reproducción: “La actividad del yo... se cumple en nosotros en virtud de un doble cemento: la creencia y el deseo. A través de la creencia el yo se distingue y distingue; a través del deseo él se modifica y modifica. Ahora bien, del mismo modo que el objeto de la fe [creencia] es siempre un carácter diferencial captado por ella y añadido a lo que ella ya ha captado, el objeto del deseo –o su efecto, la acción- es siempre un cambio; no un cambio cualquiera, sino un cambio cada vez más nuevo, cambiante y renovador...” (2006: 107).

En su homenaje a G. Tarde, Deleuze y Guattari prosiguen: “La imitación, la oposición, la invención infinitesimales son, pues, como cuantos de flujo que indican una propagación, una binarización o una conjunción de creencias y deseos.... Pues, finalmente, la diferencia no se establece entre lo social y lo individual (o lo interindividual), sino entre el dominio molar de las representaciones, ya sean colectivas o individuales, y el dominio molecular de las creencias y los deseos, en el que la distinción entre lo social y lo individual carece de sentido, puesto que los flujos ya no son ni atribuibles a individuos ni sobredecodificables por significantes colectivos” (1988: 223)⁸¹.

⁸⁰ En otra parte del mismo libro, señala: “Notemos de pasada esos combates singulares de los que somos a la vez los campos de batalla y con frecuencia las víctimas; esos conflictos que sólo hacen posible el sacrificio y la abnegación, tienen en sí mismos, por primera condición, de la dualidad de la creencia y del deseo en nosotros, su independencia recíproca. Porque si tuviéramos la libertad de creer todo lo que tuviéramos interés de creer, todo lo que deseásemos creer, entonces con toda evidencia jamás prevalecerían en nosotros la protesta de la conciencia contra las impulsiones criminales de nuestras pasiones” (1922a: 41). Vemos a su vez, cierta relación entre los deseos y las creencias tardeanas, y las metas culturales junto con los medios institucionalizados descritos por R. Merton (1964).

⁸¹ Respecto de la distinción entre molar y molecular, Guattari expresa lo siguiente: “No existe lógica de contradicción entre los niveles molar y molecular. Las mismas especies de elementos, los mismos tipos de componentes individuales y colectivos en juego en un determinado espacio social pueden funcionar de modo emancipador a nivel molar y, coextensivamente, ser extremadamente reaccionarios a nivel molecular. La cuestión micropolítica es la de cómo reproducimos (o no) los modos de subjetivación dominantes. Así, por ejemplo, un grupo de trabajo comunitario puede tener una acción nítidamente emancipadora a nivel molar, y al mismo tiempo a nivel molecular puede tener toda una serie de mecanismos de liderazgo falocráticos, reaccionarios, etc. Esto mismo puede ocurrir, por ejemplo, con la Iglesia. O a la inversa: la acción puede mostrarse reaccionaria, conservadora a nivel de las estructuras visibles de representación social, a nivel del discurso tal y como se articula en el plano político, religioso,

Ahora bien, ¿qué es la imitación? Más allá de la inobjetable importancia que ésta posee en las descripciones de Tarde, no resulta simple de definir. En primer término, es “una acción poderosa, inconsciente por lo común, siempre misteriosa en parte, por lo que nos explicamos todos los fenómenos de la sociedad” (1922b: 39). A su vez, puede ser interna (hábito), vinculada a la imitación de estados en un mismo individuo, o exterior, en la que la imitación se da entre individuos; en suma, “todos los actos importantes de la vida social se ejecutan bajo el imperio del ejemplo”; por lo tanto, “se advierte siempre que el contagio imitativo es el acto social por excelencia” (Ibíd.: 48). Pero todo esto se complejiza cuando en *Las Leyes sociales* deja entrever que la imitación es, no un mero hecho social, sino ‘el hecho pre-social’ que antecede y hace posible la socialidad misma⁸². Más allá de las disquisiciones, lo que queda claro es que para Tarde quien engendra, quien mata, quien roba o quien se suicida, lo hace por imitación: la socialidad -o asociación-, en definitiva, es pura capacidad de imitar (Tirado, 2001: 386).

Desde esta perspectiva, la ciencia no puede contentarse con la explicación de los fenómenos de reproducción -o imitación-, sino precisar, además, en qué consisten las oposiciones -o indecisiones- que se llevan a cabo entre estos: “Pero no es solamente la reproducción, sino también la destrucción de los fenómenos lo que interesa a la ciencia. Así que, la ciencia, sea cual fuere la región u orden de la realidad a que se aplique, debe investigar las *oposiciones* que en ella encuentre y que le son propias...” (Tarde, 1983: 7)⁸³. Y a estas oposiciones, por lo general las observamos gradualmente; o dicho de otro modo, concebimos en primer lugar aquellas superficiales y groseras para luego llegar a

etc., esto es, a nivel molar. Y al mismo tiempo, a nivel molecular pueden aparecer componentes de expresión de deseo, de expresión de singularidad, que no conducen de manera alguna a una política reaccionaria y de conformismo. Oponer una política molar de las grandes organizaciones, presentes en cualquier nivel de la sociedad (micro o macro), a una función molecular que considera las problemáticas de la economía del deseo, igualmente presentes en cualquier nivel de la sociedad, no implica una apreciación en la cual lo molecular sería lo bueno y lo molar, lo malo. Los problemas se plantean siempre y al mismo tiempo en los dos niveles....La cuestión micropolítica —esto es, *la cuestión de una analítica de las formaciones del deseo en el campo social*— habla sobre el modo en cómo el nivel de las diferencias sociales más amplias (que he llamado «molar»), se cruza con aquello que he llamado «molecular».” (Guattari y Rolnik, 2006: 149, 155).

⁸² Allí Tarde sostiene: “De este modo, el carácter constante de un hecho social cualquiera, es ser imitativo. Y este carácter es exclusivamente propio de los hechos sociales. Acerca de este punto, sin embargo, M. Giddings... me ha hecho una objeción especiosa: se imita, dice él, una sociedad a otra; se imitan hasta los mismos enemigos los armamentos y las astucias de la de la guerra, lo secretos del oficio. El campo de la imitabilidad deja atrás al de sociabilidad, y no sabrá ser la característica de éste” (1983: 28).

⁸³ Al igual que la imitación, esta puede ser interna o externa. Sin grandes derivaciones para nuestros intereses, también distingue entre oposiciones de serie, de grado y de signo (1983: 56-9). Y por último, entre tres formas de confrontaciones sociales: la concurrencia, la lucha y la discusión (Ibíd.: 70-6)

las más sutiles, profundas y menos evidentes⁸⁴. Como consecuencia de esto, “se verá que la *verdadera oposición social elemental* debe buscarse en el seno de cada individuo social, tantas veces como vacile al adoptar o desechar... un nuevo rito, una nueva conducta. Esta duda, este pequeño combate interior que se reproduce en millones de ejemplares, en cada instante de la vida de un pueblo, es la oposición infinitesimal e infinitamente fecunda de la historia; y ha introducido en la sociología una revolución tranquila y profunda” (Ibíd.: 52). Entonces, la oposición tal cual la plantea Tarde es menos una contradicción que la vacilación beneficiada por un encuentro: dos caras de la misma moneda. Y a su vez, lo que esta definición permite evidenciar es que las grandes oposiciones sociales, como puede ser una revolución o una guerra, no contienen elementos ontológicamente distintos de aquella nimia indecisión que nos asalta cuando debemos elegir entre utilizar una palabra u otra en un diálogo cualquiera; no existe una condición específica que las diferencie: “Socialmente, todo procede, pues, de las oposiciones psicológicas; conviene, por lo tanto, insistir sobre este asunto” (Ibíd.: 64). Para finalizar con la oposición, debemos recordar el carácter intrincado que la misma asume en la obra de nuestro autor; ya que como a todo criminólogo menor, no le preocupa tanto las soluciones homologables, ni mucho menos la seriedad ladina reclamada por la ciencia de Estado para ingresar en sus manuales. Lo que a Tarde le fascina es plantear problemas allí donde la mayoría ha dejado de verlos, aunque luego terminen por imponerse los criterios antagónicos a los suyos⁸⁵. Entonces, para comprender a la oposición debemos, ante todo, tomarla como un fenómeno de transición o pasaje entre la repetición y la invención, como un instrumento al servicio del acontecimiento de la creación: “Concluamos que... la oposición demuestra y acentúa siempre más su carácter simplemente auxiliar e intermediario; como ritmo, sólo sirve a la repetición directamente, y a la variación de una manera indirecta, y desaparece cuando esta asoma” (Ibíd.: 85). Por lo tanto, al momento de suscitarse la innovación o invención, la oposición ya no tiene tarea que llevar a cabo y se disipa.

⁸⁴ En *Las leyes sociales* aclara: “Busquemos las oposiciones en el cielo estrellado. El día y la noche y desde luego el cielo y la tierra, han comenzado por hacer antítesis... Después de las verdaderas oposiciones, pero aún imperfectamente comprendidas, han aparecido todas...” (1983: 43).

⁸⁵ Encontramos aquí una constatación de nuestra propuesta: “En el campo de interacción de las dos ciencias, las ciencias ambulantes se contentan con *inventar problemas*, cuya solución remitiría a todo un conjunto de actividades colectivas y no científicas, pero cuya *solución científica* depende, por el contrario, de la ciencia real...” (Deleuze y Guattari, 1988: 379)

La última de las llaves, la coronación del proceso, la da, claro está, la adaptación o invención⁸⁶. Éste es el aspecto más relevante bajo el cual la ciencia puede tomar en consideración al universo, y la sociología al campo social. Permítasenos una definición acrisolada que se liga subterráneamente con la mirada del magistrado francés: “Cuando todo marcha bien o va mejor en la otra línea, es cuando se produce la fisura en esta nueva línea, secreta, imperceptible, señalando un umbral de disminución de resistencia o el aumento de un umbral de exigencia: ya no se soporta lo que hasta ayer se soportaba; se ha producido un cambio en nuestra distribución de deseos, nuestras relaciones de velocidad y de lentitud se han modificado, ha aparecido un nuevo tipo de angustia, pero también una nueva serenidad. Ciertos flujos se han modificado.... Pero no poder soportar más algo puede ser un progreso, pero también un miedo viejo, o los primeros síntomas de una paranoia” (Deleuze y Parnet, 2002: 147). Creemos que esta ilustración lo dice todo, incluso cuando no hable de la invención, incluso cuando ni siquiera se refiera a Tarde. Pone de relieve las dos características más enjundiosas de la adaptación: por un lado, que ésta es indefectiblemente un resbalón, una nueva combinación de elementos diversos, sea en nosotros, sea en el cuerpo social; por el otro, nos advierte del cuidado que hay que tener en otorgarle forzosamente un carácter emancipador: de este nuevo reparto en los deseos y las creencias puede surgir, individual o socialmente, tanto la insurrección como la tiranía.

Según Tarde, la invención es el resultado de la interferencia entre dos imitaciones dentro de una persona, que da como resultado un hecho nuevo, destinado a ser imitado posteriormente. Por ejemplo, el carro de transporte ha sido el fruto de la *alianza cerebral* de dos ideas previas, la de la rueda y la de domesticar al caballo, que se fusionaron dando lugar a una adaptación –o invención–, que luego generó una irradiación imitativa; en sus palabras, “la invención (entiendo que es la destinada a ser imitada, porque la que queda encerrada en el espíritu no importa socialmente), es una armonía de ideas que es la madre de todas las armonías de los hombres. Para que haya cambio entre el productor y el consumidor y desde luego para que exista un don en el consumidor de la cosa producida..., es preciso que el productor haya comenzado por tener a la vez dos ideas, la de una necesidad de consumidor, de donatario, y la de un medio hábil para satisfacerla. Sin esta adaptación interna de dos ideas, la adaptación

⁸⁶ Según Tarde, se puede distinguir entre una infinidad de grados de ‘adaptación’, que los reduce a dos para mayor sencillez: “La adaptación de primer grado es la que presenta los elementos del sistema que se considera; la adaptación de segundo grado es la que nos une a los sistemas que les rodean, a lo que se llama con una palabra muy vaga, su medio” (1983: 90).

externa, llamada don, después cambio, no hubiera sido posible.... En el fondo de toda asociación entre hombres, existe, lo repito, originariamente, una asociación entre ideas de un mismo hombre” (1983: 99-100).

Toda invención es, aunque minúscula, un nuevo comienzo que recae sobre relaciones ya constituidas, es un nuevo posible, o lo que es lo mismo, una nueva posibilidad de vida: “Cada individuo histórico ha tenido en proyecto una nueva humanidad, y todo su ser, todo su esfuerzo individual ha sido para la afirmación de este fragmentario universal que contenía su apreciación” (Ibíd.: 114). Es, al menos momentáneamente, una ruptura con las normas y hábitos que vienen definiendo a la comunidad y a sus integrantes; al innovar, nos liberamos, aunque sea por un instante, de aquello que nos retiene, de los poderes estables de la tierra; caemos, como diría Nietzsche, bajo una nube *no histórica* donde las tradiciones gravitan poco (Nietzsche, 1999d).

En franca oposición a la ciencia social dominante o real, Tarde sostiene: “Acabamos de ver que la evolución de la sociología la ha guiado en todas ocasiones para descender de las alturas quiméricas de causas grandiosas y vagas hasta las acciones reales, infinitesimales y precisas. Demostremos ahora... que la evolución de la realidad social... ha consistido en su paso gradual de una multitud de armonías muy pequeñas a un número menor de grandes armonías y a uno mucho menor todavía de las muy grandes....” (1983: 101). La notable posibilidad que nos concede nuestro autor es la de explicar cómo se expande universalmente una invención, ya que eso es, en buena medida, lo que entendemos por mundo social.

Al terminar este apartado, y luego de haber hablado sobre deseos y creencias, de imitación, oposición e innovación, podríamos especificar cuáles son las dos dimensiones en el proceso constitutivo del acontecimiento, proceso que a su vez se liga a la trayectoria criminológicamente relevante de nuestro autor: la dimensión espiritual, que es la invención para Tarde, y la dimensión material, que es su efectuación (Lazzarato, 2006). Estas dos se imbrican constantemente, con ritmos inestables, con velocidades prodigiosas: “*Amor fati*, querer el acontecimiento, nunca ha sido resignarse, y mucho menos hacer el payaso o el histrión, sino extraer de nuestras acciones y pasiones esa fulguración de superficie, *contraefectuar* el acontecimiento, acompañar ese efecto sin cuerpo, esa parte que supera el cumplimiento: la parte inmaculada” (Deleuze, 2008b: 79, 89).

En eso consiste el aporte de Tarde a la criminología, y es allí donde ha dejado su estela: hacer con el trabajo algo que no responda a los falsos prestigios, a los designios del Estado. Ha llevado su análisis sobre el crimen, que en definitiva es un estudio sobre el hombre y su sociedad, a un punto de originalidad maravillosa, a una invención, a un acontecimiento. Ha logrado que sus aportes no se agoten en sus libros, esto es, en su dimensión material, y permanezcan resplandecientes como dimensión espiritual pese al ostracismo que han sufrido; logró crear en el ámbito criminológico un espacio abierto, un sitio nómada, todo lo cual lo ha transformado en un auténtico criminólogo menor (Deleuze, 2000).

Multitud, un concepto equívoco.- Respecto a los autores que admiramos, podemos tomar dos direcciones; o bien decir lo que ellos dijeron, o bien hacer lo que ellos hicieron. En el primer caso, se reproducen una serie de consignas más o menos loables; en el segundo, es necesario trabajar e intentar crear como ellos lo hicieron. Al menos tentativamente, probemos con el segundo camino (Deleuze y Guattari, 2005: 33).

Entre Baruch de Spinoza y Gabriel Tarde hay algunas coincidencias tentadoras, furtivas, *de madriguera*. En primer término, a los dos les preocupaba, aunque por motivaciones distintas, aquello que podríamos definir como *multitud*. En segundo lugar, ambos quedaron marginados por largo tiempo de los saberes consolidados de su tiempo, debido a las disputas que protagonizaron con aquellos que, precisamente, encarnaban esos saberes. Finalmente, tanto uno como el otro, están siendo recuperados a partir de trabajos provenientes de áreas diversas (filosofía, sociología, ciencia política, etc.).

La actualidad de Spinoza (Virno, 2003: 11; Negri y Hardt, 2004: 125; De Giorgi, 2006: 87), por decirlo de algún modo, se vincula estrechamente con su concepto de multitud. Según el filósofo holandés, es el sujeto político por excelencia, aquél que persiste en la pluralidad sin poder ser reducido a lo *Uno*: “Se suele llamar poder público (*imperium*) al derecho definido por la potencia de la multitud.... El derecho de la ciudad está definido por la potencia de la multitud manejada de algún modo por el mismo pensamiento, unión de almas que no se podría concebir de ningún modo, si la ciudad no tendiera fundamentalmente al objetivo que la sana razón enseña a todos los hombres que les conviene alcanzar” (Spinoza, 2001: II 17; III 7). En clara oposición a los postulados de Hobbes (1998), sostiene que cuanto más libre es un agregado social, más

influye en él la esperanza, y menos lo hace el temor; más desarrolla un culto a la vida, en lugar de contentarse con sólo escapar de la muerte (Ibíd.: V 6)⁸⁷.

El arresto de A. Negri y M. Hardt está encaminado a utilizar el concepto de multitud para revitalizar el de clase: Spinoza *desfibrilando* a Marx. La multitud es para estos autores aquella que desafía a la soberanía como lógica ecuménica de gobierno, capaz de lograr la tutela de todos por todos, desbordando incluso las altas tapias de la fábrica; “la multitud es un concepto de clase.... La clase está determinada por la lucha de clases..., pero las clases que importan son las que se definen por las líneas de la lucha colectiva” (2004: 131)⁸⁸.

Ahora bien, así como G. Tarde apela al concepto de multitud para efectuar reflexiones criminológicas, lo que veremos a continuación, otro autor, A. De Giorgi (2006), también lo hace, aunque mucho más acá en el tiempo. Su trabajo *El gobierno de la excedencia* proviene, no tanto del espectro filosófico-político, como de la criminología contemporánea, digamos que crítica, por lo que nos detendremos algo más en él. En esta sugestiva monografía, el autor plantea que los cambios provocados por el agotamiento de un modelo industrial como el fordista, y el paso a otro postfordista, traen una serie de consecuencias que se observan, y con fuerte diapasón, en el ámbito del control y represión del delito. En el paso de la *disciplina* a la *biopolítica*, de las sociedades disciplinarias a las de control, la economía política de la penalidad fordista se muestra insuficiente, en términos analíticos, para explicar las mutaciones que tendencialmente se van sucediendo; las pautas de transformación del trabajo impactan en los procesos de subjetivación, y es particularmente aquí donde los conceptos utilizados originalmente resultan inadecuados. La gestión del riesgo que suponen las clases peligrosas ha debilitado ostensiblemente al paradigma rehabilitador, y en este contexto, *multitud* es el

⁸⁷ En esta línea, Spinoza ha sido recuperado en los últimos tiempos, dentro de la teoría política, por aquellos que lograron desembarazarse de la imagen mítica, aunque extraordinariamente efectiva, del Leviatán. Paolo Virno, por ejemplo, retoma el concepto de multitud, pero con la intención de explicar más agudamente problemas actuales: “La multitud contemporánea no está compuesta ni por *ciudadanos* ni por *productores*. Ocupa una región intermedia entre lo *individual* y lo *colectivo*. Para ella no vale de ningún modo la distinción entre *público* y *privado*. Y es justamente a causa de la disolución de estas duplas durante tanto tiempo tenidas como obvias que no se puede hablar más de un *pueblo* que converge en la unidad estatal” (2003: 16). Según este filósofo italiano, los muchos siguen existiendo en tanto que muchos, no obstante lo cual, se advierte una unidad entre ellos: ya no es el Estado el que los nuclea, sino el lenguaje, el intelecto, o más genéricamente, las facultades comunes del género humano.

⁸⁸ Esto supone un concepto de clases que no se reduce a la propiedad de los medios de producción, sino justamente a la articulación políticamente lograda de la resistencia colectiva a la opresión, sea esta racial, económica o sexual. Desde esta perspectiva, tanto la raza como el proletariado pueden devenir clases, si logran transformar su sometimiento en insuisiones grupales; esto ocurre fundamentalmente porque *clase* es un concepto político, lo mismo que *multitud*.

concepto que permite lo que el de *clase* ya no: identificar una fuerza de trabajo amplia, imposible de ser subsumida a ninguna identificación proveniente del mando capitalista; “Multitud es aquello que se presenta antes del orden y que potencialmente se sustrae al orden: son los muchos quienes, generalmente de forma latente, pero a veces también explícitamente, «contravienen» las instituciones de poder y su filosofía de reducción de la complejidad” (2006: 108).

Según este autor, lo que está mutando, aunque sea tendencialmente, es el proyecto que el control encarna en las sociedades: con el panóptico lo que se pretendía ligar (y hacer fluir) era un saber y un poder que volvieran transparente a los subordinados para quienes los observaban. Esta utopía disciplinaria, en tanto saber absoluto de un poder dirigido a los sujetos, es aquello a lo que las actuales técnicas de control renuncian explícitamente, asevera De Giorgi.

Se conoce el enorme impacto que este tipo de argumentos han tenido a partir de la década del noventa en el ámbito criminológico, principalmente a raíz de la aparición de los célebres artículos de M. Feeley y J. Simon (1995), el libro pionero de N. Christie (1993) y las sulfuradas profecías que actualmente deletrea Wacquant (2004, 2010). Más allá de que no todos los diagnósticos sobre estas transformaciones concuerden, sí comulgan respecto de la declinación en la obsesión por el saber, y la llegada de un gobierno de las personas a partir de un no-saber que sólo pretende patrullar, examinar y neutralizar riesgos: “Las determinaciones concretas de la multitud, sus caracteres constitutivos, sus posibles comportamientos, las interacciones a las que puede dar vida, las formas de cooperación que alimenta de manera constante, escapan a cualquier definición o categorización rigurosa de los aparatos de control. Esta condición de *no-saber* modifica los dispositivos de control y los orienta hacia una función de vigilancia, de limitación del acceso; de neutralización y contención de la excedencia” (De Giorgi 2006: 122).

Antes que De Giorgi, G. Tarde había considerado a la multitud como una imagen clave para dar cuenta de las transformaciones de su época, y cómo ello incidía, tanto en las acciones delictivas como en los individuos que las realizaban. En definitiva, encontramos aquí los tres elementos que son comunes a las definiciones, incluso las más divergentes, de criminología: el hombre (el delincuente), la conducta social (trasgresora) y la organización social en la que esto sucede (Bergalli, 1983: 19).

Una buena manera de dilucidar qué es lo que nuestro autor entiende por multitud sería partir de aquello que, en principio, se encuentra en las antípodas: el público⁸⁹. Aclaremos antes que Tarde no es un escritor escrupulosamente sistemático, ni mucho menos invariablemente preciso; su literatura parece fruto de una atmósfera siempre enrarecida, lisérgica. Es un criminólogo menor que como tal se sustrae a los designios de su época respecto de las exigencias científicas. Para ser más exactos respecto de lo que venimos hablando, menor o mayor en criminología no hace referencia a una distinción numérica o cualitativa, sino a un modelo al que *la mayor* debe adaptarse y *la menor* no cesa de erosionar, y del que en definitiva, nunca depende (Deleuze, 1999: 271).

El magistrado francés, de hecho, considera que lo que debe llevarse a cabo es, no tanto una psicología de las multitudes, que ya cuenta con varios antecedentes, sino justamente una psicología del público; a este último lo caracteriza como una colectividad fundamentalmente espiritual, que ha logrado una cohesión sólo mental, consecuencia de lo cual sus componentes pueden hallarse físicamente separados. Si los hombres logran transmitirse sugestión sin la necesidad de codearse o de verse, con sólo estar leyendo un mismo periódico, por ejemplo, sin importar que lo hagan en los extremos más distantes de una gran región, ¿qué es exactamente lo que los une? “Este lazo es, con la simultaneidad de su convicción o de su pasión, la conciencia poseída por cada uno de ellos de que esta idea o esta voluntad es compartida en el momento mismo por un gran número de hombres” (Tarde, 1986: 44). Esta persuasión inmanejable, los lectores la reciben sin siquiera advertirlo conscientemente, la reciben en lo fundamental porque creen que aquello que leen y conocen, está siendo leído y conocido en ese momento por miles de personas más; lo que tiene un prestigio excepcional entre el público es, entonces, *la actualidad*⁹⁰ ¿Pero actualidad significa aquello que ha ocurrido recientemente? De ningún modo, “es todo lo que inspira actualmente un interés general e incluso aunque se trate de un hecho antiguo.... Es de actualidad todo lo que está de moda” (Ibíd.: 45). En definitiva, lo que no goza de la atención pública, tampoco goza de actualidad.

⁸⁹ Escribe Tarde: “De la Revolución data el acontecimiento verdadero del periodismo y por consiguiente del público de la que aquélla fue la fiebre” (1986: 47). Vinculado a los factores que lo posibilitaron, enumera tres invenciones recíprocamente auxiliares: “la imprenta, el ferrocarril, el telégrafo, se ha constituido la formidable potencia de la prensa, este teléfono prodigioso que ha ampliado desmesuradamente el auditorio antiguo de los tribunos y de los predicadores” (Ibíd.: 49).

⁹⁰ Al respecto, Paul Veyne (1996) planteaba que es nuestra *actualidad valorizante* aquello que se opone tanto al tiempo como a la eternidad.

Algunas lecturas de *La opinión y la multitud* sugieren que el público es un adelanto, una fase superior de la asociación humana, lo cual es cierto sólo en parte. Está claro que para Tarde, en términos cíclicos y lineales, la multitud es anterior al público; de hecho, éste surge de aquella, “está constituido por una multitud dispersa, en la que la influencia de las conciencias unas sobre otras se ha convertido en una acción a distancia, a distancias cada vez más grandes” (Ibíd.: 41). Hay en el público un avance tanto mental como social claramente ostensible, en función del cual la raza, entendida ésta como influencias físicas, climáticas o antropológicas, tiene menor incidencia que en la multitud. Esta lectura *cronológica* del público, aunque no improcedente según las mismas bases del texto tardeano, tampoco es la única posible: nuestro autor retrata de tal modo este fenómeno que nos concede la posibilidad de extraer otras lecciones acerca de la multitud y el público, que escapen a la lógica del encadenamiento según el cual existe primero la multitud y luego, avanzando racionalmente, el público. La precaución más relevante en torno al uso que nuestro autor hace de estas categorías la encontramos en la hipótesis que sugiere que el progreso, social por ejemplo, existe u ocurre en vista al cambio, y no a la inversa: “El progreso no es, en suma, más que una parte del cambio, una especie de cambio..., el orden no es más que una especie de libertad, como el placer no es más que una especie de sensación” (2006: 133).

Ahora bien, si evitamos hacer dicha lectura acerca del público en Tarde, podemos a su vez intentar otra de lo que él define como multitud, bien distinta de la ecuménicamente homologada. Esta última interpretación vincula bastante toscamente el interés y la preocupación de los escritores de aquella época por el fenómeno de las masas, y de quien encarnaba su alzamiento -el proletariado-, con el temor generado por las revoluciones de 1848 en Europa, y la instauración, veintitrés años después, de la Comuna en París. No pretendemos aquí subestimar estos acontecimientos, ni su influjo; lo que sí consideramos respecto del estudio hecho por Tarde es que resulta mucho más ambicioso que el de un simple individuo atemorizado que procura dar respuestas terminantes a problemas insurreccionales; o, más precisamente, su trabajo no fue producto de la desesperación de quien se percibía asechado por una coyuntura hostil, sino el análisis meditado de alguien que toma tiempos históricos mucho más extensos.

Más arriba habíamos hablado de la multitud como uno de los dos gérmenes de la sociedad; el otro lo era la familia (1922b: 44; 1986: 49). Al ser el grupo del pasado por antonomasia, es que se encuentra la multitud impregnada por las fuerzas de la naturaleza, por la raza, gozando de ciertas características comunes a ésta, más allá de

sus diferencias circunstanciales: “su prodigiosa intolerancia, su orgullo grotesco, su susceptibilidad enfermiza y el sentimiento trastornado de su irresponsabilidad, nacido de la ilusión de la omnipotencia y de la pérdida total del sentimiento de la medida... Se presenta ahí un deseo de inmortalidad divina, un comienzo de apoteosis” (1986: 64). Así las cosas, esta multitud logra expresar menos inteligencia, moralidad y solidaridad que la de cada uno de sus componentes por separado⁹¹, y esto porque la atención de sus integrantes se concentra por lo general en torno a un solo objeto, lo que Tarde define genéricamente como *monoideísmo colectivo*, siendo esto lo que la arrastra a un estado de hipnosis en el que domina la volatilidad y los excesos. Al respecto, es importante resaltar dos cuestiones; por un lado, al depender la multitud de la inminencia y el contacto físico de sus integrantes, no es susceptible de incrementarse más allá del fenómeno puntal que provocó su concentración, y, por el otro, requiere de un componente insoslayable que es el del dirigente, el cual debe estar vivo y presente. Ambos rasgos la distinguen del público. Entonces, “la verdadera multitud (es) aquella en que la electrización por contacto alcanza su más alto punto de rapidez y energía” (1986: 161), estando integrada por gente que se encuentra de pie y en marcha.

Al capturarnos íntegramente la multitud, no es posible pertenecer a más de una simultáneamente, cosa que no ocurre con el público: de hecho es factible compartir creencias diversas con grupos diferentes, ya que el cuerpo a cuerpo aquí no es necesario. Pero además, Tarde se anticipa a la idea que más de una década después trabajaría G. H. Mead en *La psicología de la justicia punitiva* (1918 -1997-), según la cual, las consecuencias de un tipo de integración desmedida que impida mantener algún rasgo de autonomía frente al grupo podría traer consecuencias peligrosas: “en la composición de una multitud, los individuos entran solamente por sus semejanzas étnicas, que se suman y constituyen la masa, y no por sus diferencias propias, que se neutralizan y que en el movimiento de una multitud los ángulos de la individualidad se embotan mutuamente en beneficio del tipo nacional, que dan como síntesis” (1986: 51)⁹².

⁹¹ De allí que Tarde afirme que “los hombres en conjunto, en multitud, valen menos que los hombres en detalle, uno por uno” (Ibíd.: 155). A partir de esto, es posible considerar, como nuestro autor lo ha hecho, que un juez sea más inteligente *que el tribunal que compone*. Y que no siempre un tribunal garantice mayor *rigor legal*.

⁹² Citamos el célebre pasaje de Mead sobre el tema: “Cuando la actitud hostil, ya sea hacia el transgresor de las leyes o hacia el enemigo externo, proporciona a un grupo el sentimiento de solidaridad que más fácilmente surge alrededor de una llama, consumiendo las diferencias entre los intereses individuales, el precio de esta solidaridad de sentimientos es enorme, y algunas veces desastroso”. (1997: 41).

No desmenuzaremos aquí la taxonomía confeccionada por Tarde sobre las multitudes y los públicos, aunque sí rescataremos una que consideramos imprescindible para lograr hacer de nuestro autor un criminólogo menor por pleno derecho⁹³.

Decíamos al inicio de este apartado que una lectura obediente y cortesana de *La opinión y la multitud* podría ubicar los planteos allí diseminados por Tarde en detrimento de la multitud, considerada como el primer eslabón, junto con la familia, dentro del itinerario de los agregados sociales. Pero este análisis pasa por alto, y es lo que deseamos poner aquí de relieve, que la multitud no es sólo ese organismo retrógrado comparado con el individuo moderno y la sociedad a la que éste pertenece. Esto último lo vemos reflejado en el artículo de S. Tonkonoff *La sociología criminal de Gabriel Tarde*, el cual nos resulta, al menos en el apartado *Individuo, multitud, violencia*, muy poco tardeano, esto es, más inclinado a corroborar lo dicho sobre el tema que ha confrontarlo. Más claramente formulado, el esfuerzo de la criminología menor se dirige en la dirección contraria a la del autor referido, que nos parece decidido a orientar a Tarde dentro de la historia ecuménica de la criminología, ámbito del cual este trabajo pretende liberarlo (Tonkonoff, 2008: 48-52)⁹⁴.

Entonces, ¿qué más se puede alegar, aparte de lo señalado? Que las multitudes, “en su conjunto, están lejos de merecer el mal que se ha dicho de ellas y el que yo haya podido decir en alguna ocasión. Si se pone en un plato de la balanza la obra cotidiana y universal de las multitudes del amor, especialmente las multitudes en fiesta, con la obra intermitente y localizada de las multitudes del odio, habrá que reconocer, con toda imparcialidad, que las primeras han contribuido mucho más a tejer y a apretar los lazos sociales, que las segundas a rasgar por diversos puntos este tejido” (Tarde, 1986: 68). Es posible salir de Tarde *por medio de* Tarde, y afirmar que la multitud logra encarnar afectos esplendorosos para la vida social; el magistrado francés retoma, y refina los planteos que al comienzo le adjudicábamos a Spinoza: “hay una variedad de multitudes de amor, muy difundida, que juega un papel social de los más necesarios y de los más saludables, y que sirve de contrapeso a todo el mal consumado por todas las otras especies de reuniones multitudinarias” (Ibíd.: 67).

⁹³ Las distinciones hechas por Tarde respecto de las multitudes y los públicos provienen de los sexos, las edades, los agentes físicos (que sirve casi exclusivamente para las primeras), según su fin o su fe (pueden ser a su vez, creyentes o ambiciosos); por último los divide en expectantes, o atentos, manifestantes, o actuantes (Ibíd.: 60-69).

⁹⁴ Lo dicho volvemos a observarlo en su estudio preliminar de *Sociología criminal y derecho penal*, en donde expresa que la obra de Tarde “se muestra imprescindible... para hacer una historia del pensamiento sociológico y criminológico” (Tonkonoff, 2011: 10).

Tarde deja claro que no está dispuesto a ser utilizado burdamente como un teórico enfrentado a las multitudes, e incluso se atreve a decir que muchas de las características que poseen las multitudes de acción, proclives al amor, son más bien componentes del porvenir de la humanidad, y no pertenecientes a un pasado remoto y arcaizante. Reiteramos lo siguiente: no pretendemos afirmar aquí que esta lectura de Tarde sea la única, ni mucho menos la indicada entre muchas otras, pero sí la reivindicamos como posible, y eso es suficiente; “demuestren otros si nuestra visión es incorrecta o no: nosotros decimos lo que creemos haber visto” (Nietzsche, 1999d: 67). Al criminólogo francés todavía no se lo ha empezado a comprender, y nosotros no más que el resto: su procedimiento es explosivo y sus conclusiones disimetrías en constante oscilación, razón por la cual no corresponde permitirnos lecturas complacientes de sus obras. Concluimos este apartado reafirmando que si removemos un poco la lectura superficial de la multitud tardeana es posible llegar a una huida de Tarde en clave spinoziana: “los buenos efectos de las multitudes del amor y de la alegría se ocultan en los repliegues del corazón, donde, mucho tiempo después de la fiesta, subsiste un aumento de la disposición simpática y conciliadora...” (1986: 68)⁹⁵.

El delito en las alturas.- Tarde insistía frecuentemente en algo: debemos guardarnos de apreciar indulgentemente todo aquello que ofrezca signo de mayor evolución o adelanto social. La nobleza y el pueblo, la ciudad y el campo, el público y la multitud, entre otros, son los supuestos a partir de los cuales nuestro autor desacraliza la cuestión criminal, transformándose de ese modo en un poderoso precursor de la Escuela de Chicago en general, y de E. Sutherland en particular. El delito, como toda otra destreza, se imita o aprende, o se aprende imitando, y en la mayoría de los casos, se dirige desde arriba hacia abajo de la escala social, desde los centros urbanos a las huertas más elementales. El delito se aprende “en contacto con otras personas mediante un proceso de comunicación, sobre todo en el interior de un grupo restringido de relaciones personales. Cuando se ha adquirido la formación criminal ésta comprende: a) la enseñanza de técnicas para cometer infracciones que son unas veces muy complejas y otras veces muy simples, b) la orientación de móviles, de tendencias impulsivas, de razonamiento y de actitudes. La orientación de los móviles y de las tendencias

⁹⁵ Basta recordar que para Spinoza existen dos tipos de afectos: alegres y tristes. Los primeros son aquello que, simultáneamente, nos hacen crecer y favorecen nuestro buen ánimo; los segundos tienden a retenernos y limitar nuestra potencia de actuar. (1980: 165)

impulsivas está en función de la interpretación favorable o desfavorable de las disposiciones legales. Un individuo se convierte en delincuente cuando las interpretaciones desfavorables relativas a la ley prevalecen sobre las interpretaciones favorables. Las asociaciones diferenciales pueden variar en lo relativo a la frecuencia, la duración, la anterioridad y la intensidad. La formación criminal mediante la asociación con modelos criminales o anti-criminales pone en juego los mismos mecanismos que los que se ven implicados en cualquier otra formación. Mientras que el comportamiento criminal es la manifestación de un conjunto de necesidades y de valores, no se explica por esas necesidades y esos valores puesto que el comportamiento no criminal es la expresión de las mismas necesidades y de los mismos valores” (Sutherland, 1999: 35-36). Esto último representa uno de los planteos más incisivos de la criminología de todo el siglo XX; es como explica Sutherland en 1939 su teoría acerca de la asociación diferencial, la cual ha servido, muy lúcidamente, para conceptualizar lo que por aquel tiempo resultaba invisible a los estudios criminológicos: el delito de cuello blanco⁹⁶.

Ahora bien, Tarde considera que cualquier evento, como por ejemplo lo es el delito, debe considerarse bajo tres aspectos: el de la repetición –o imitación-, el de la oposición y el de la adaptación –o invención-. La ciencia, entonces, precisa indagar respecto de los distintos fenómenos, no tanto sus causas, como sí estas tres leyes que aún siendo solidarias entre sí, en la misma medida difieren: “de estas tres llaves, la primera y la tercera son mucho más importantes que la segunda. La primera y la segunda constituyen lo que podríamos llamar una ganzúa poderosa; la tercera, más delicada, da acceso a los más ocultos y más preciados tesoros; la segunda, intermediaria y subordinada, nos revela los choques y las luchas de una utilidad pasajera, especie de término medio destinado a desvanecerse poco a poco, aunque nunca por completo, y a no desaparecer sino parcialmente y después de numerosas transformaciones y atenuaciones” (1983: 9). Tonkonoff (2008; 2011) sigue con delicada pericia los postulados tardeanos respecto de la ciencia; así las cosas, nos presenta al delito en tanto acontecimiento inventivo, luego

⁹⁶ Recordemos las legendarias palabras con las que el criminólogo norteamericano comenzó la Conferencia de la Sociedad Americana de Sociología, en diciembre de 1939: “Los economistas suelen estar muy familiarizados con los métodos utilizados en el ámbito de los negocios, pero no están acostumbrados a considerarlos desde el punto de vista del delito. Muchos sociólogos, por su parte, están familiarizados con el mundo del delito, pero no están habituados a considerarlo como una de las manifestaciones de los negocios. Esta conferencia intenta integrar ambas dimensiones del conocimiento o, para decirlo de forma más exacta, intenta establecer una comparación entre el delito de la clase alta —delito de cuello blanco— compuesta por personas respetables o, en último término respetadas, hombres de negocios y profesionales, y los delitos de la clase baja compuesta por personas de bajo status socioeconómico” (Sutherland, 1999: 32-33; 261-275).

como propagación imitativa y al fin, considerado fenómeno de oposición. Si bien es legítimo este itinerario, para la criminología menor existen otras prioridades: tomar el pensamiento de Tarde como un *acto peligroso*, en su variación continua, dejando de lado cualquier intención pedagógica que privilegie la progresividad de una serie de ideas: “La lógica de un pensamiento es el conjunto de las crisis por las que atraviesa, se parece más a una cordillera volcánica que a un sistema tranquilo y aproximadamente equilibrado” (Deleuze, 1999: 137).

Por lo tanto, quisiéramos tomar una línea que se afinque principalmente en el fenómeno delictivo caracterizado por el modelo del *superior social* (1922b: 49), que es posible encontrar en el trinomio nobleza-ciudad-público: “...el crimen es a nuestros ojos un hecho social especial; pero, después de todo, un hecho social como otro cualquiera. Es una rama parásita del árbol nacional; pero se nutre de la savia común y está sometida a las leyes comunes. Hemos visto que, considerada aparte, crece, conformándose a la regla de la imitación, de alto a bajo, como todas las demás ramas fructíferas y útiles del mismo tronco” (Ibíd.: 98; 1922c: 109-114). Dicho esto, el mismo Tarde se encarga más adelante de, no obstante confirmar la semejanza entre el crimen y los otros hechos sociales, evidenciar sus diferencias; de allí se deriva que el crimen es un fenómeno simultáneamente poseedor de carácter social y anti-social, que trabaja como cualquier otro componente en la vida de la comunidad, aunque lo hace autodestructivamente.

Una vez formulado eso, incluso rápidamente, lanza un proverbio inquietante: “Un crimen útil procura el grado de oficial” (1922b: 178). De este modo intenta describir el paso del bandolerismo al militarismo, mediante el cual no pocos facinerosos recalcitrantes saltan a engrosar las filas del ejército más disciplinado sin que moralidades o sensibilidades impidan dicho traspaso. Esta distinta vara para medir licitudes e ilicitudes no es asunto que haya terminado con Tarde; por el contrario, desde la criminología contemporánea es posible aseverar que la “distribución asimétrica de la libertad hace que algunos conviertan los comportamientos de otros en medios para sus propios objetivos. Esto puede ser realizado a través de medios legítimos o coercitivos, lo que garantiza a aquellos beneficiados con mayores recursos la prerrogativa de establecer qué medios y qué fines van a ser considerados aceptables” (Ruggiero, 2005: 217).

Lo que este sobrevuelo nos facilita ver es aquello que Durkheim (2004) se rehusaba aceptar: que el sustento del derecho penal no es ese conjunto de valores y creencias incuestionables compartidas por todos –o casi todos- debido al carácter sagrado que

ostentan⁹⁷, ya que en primer lugar debería “saber[se] cómo es que esta conciencia colectiva llega a ser tal, es decir cómo, en un momento dado, se encuentra presente en todos los espíritus a la vez” (Tarde, 2011: 44). El sustrato del fenómeno jurídico-punitivo es primordialmente la arbitrariedad, aunque logre naturalizarla o encubrirla, más allá, incluso, de que sus efectos sean circunstancialmente beneficiosos para la sociedad; o dicho de otra forma, que lo elogiabile o reprochable del derecho no le quita jamás su génesis tiránica. Ahora sí nos quedan muy cerca las célebres palabras de H. Becker, para quien es muy importante “enfocar la atención sobre la manera en que el etiquetado coloca al actor en una situación que le dificulta llevar una rutina diaria normal, y por lo tanto lo conduce a realizar acciones ‘anormales’ (como cuando los antecedentes penales hacen que una persona tenga problemas para ganarse la vida en una ocupación convencional y la predisponen a volcarse a actividades ilegales)” (Becker, 2009: 197). Al no estar imparcialmente distribuido el poder de los distintos grupos sociales para definir qué será desviado y qué no, cuál delito será *oficial* y cuál no, tanto Tarde como Becker dejan abierta una serie de interrogantes primordiales para el devenir crítico de la criminología: ¿quién establece las normas y por qué razones? ¿Cuándo y cómo se aplican? ¿Qué efectos produce esto en las personas etiquetadas? Indagar sobre esto supone un enorme impacto dentro de la cuestión criminal, dado que “las reglas sociales [incluyendo las jurídicas] son la creación de grupos sociales específicos. Las sociedades modernas no son organizaciones simples en las que hay consenso acerca de cuáles son las reglas y cómo deben ser aplicadas en cada caso específico” (Ibíd.: 34).

Con esto no pretendemos ubicar a Tarde en el origen de la teoría de la asociación diferencial o de la reacción social: nadie ‘continúa’ a nadie. Tampoco lo intentamos hacer con Nietzsche anteriormente. En todo caso, exaltamos el encuentro, o mejor aún, arriesgamos a forjarlo directamente, para hacer hablar a los autores que tanto admiramos, intuyendo que ellos están siguiendo un mismo camino, están ‘en el mismo barco’⁹⁸.

⁹⁷ No se nos escapa que el mismo Durkheim reparó en la explicación de ciertos tipos penales que no protegían la conciencia colectiva directamente, pero sí al Estado, que era el guardián de aquella.

⁹⁸ Esta metáfora es deudora de la hermosa expresión de Hume: “Cuando dos hombres impulsan un bote a fuerza de remos lo hacen en virtud de un acuerdo o convención, a pesar de que nunca se hayan prometido nada mutuamente” (1984: 715).

El pueblo se embriaga, fuma, se vuelve irreligioso, se inclina por la vagancia o la caza furtiva. Y esto, ¿por qué? Tarde considera que existen demostraciones convincentes para afirmar que “los vicios y crímenes localizados hoy en las últimas filas del pueblo han caído allí desde lo alto” (1922b: 53), y que de hecho, las conductas mencionadas fueron, en tiempos anteriores, patrimonio de las clases superiores. Es por eso que nuestro autor asevera que el poder de matar ha sido previo al derecho a matar, y que en siglos anteriores resultaba el carácter distintivo de las clases elevadas: “La evolución del asesinato político es instructiva. Hubo un tiempo en que los reyes... asesinaban por sí mismos... a sus próximos parientes” (Ibíd.: 56). Es la crueldad de los antiguos justicieros proveniente de las alturas la que sirvió de ejemplo a las almas plebeyas y feroces. Lo mismo con la falsificación de la moneda o con el robo; en definitiva, debemos recordar que “hubo una época en que los hombres de Estado no se avergonzaban de cometer las matanzas y exacciones que reprimen en nuestros días” (Ibíd.: 61), y que cualquier individuo cuya criminal industria lograra prosperar socialmente, podría, eventualmente, *hacerse proclamar rey*. Por lo tanto, Tarde no sólo encuentra en el fenómeno criminal factores sociales que lo explican, sino también personas que aprovechando su situación privilegiada, y por qué no su impunidad, cometen actos que sólo tiempo después, y en tanto les resulten inoportunos o riesgosos, serán definidos como delictivos: “El carácter propio que revisten tanto las virtudes como los vicios de un pueblo, proviene de sus antiguos jefes” (Ibíd.: 62).

Es cierto que Tarde parte, para explicar el hecho social de la imitación, de una diferenciación entre las emulaciones que ocurren espontáneamente y aquellas que sobrevienen por la coacción militar y política; éstas últimas, según nuestro autor, no prosperan jamás, siendo las primeras, las del *superior social* que despierta contagio o sugestión sostenida, las que se logran imponer: “el más rico en ideas civilizadoras, aún cuando sea diferente del superior político, y opuesto al mismo, [es] el que acaba por triunfar...” (Ibíd.: 49). Aquí notamos otra gran afinidad con los planteos tan decisivos que algunas décadas después realizara N. Elías.

En el segundo tomo de su *Filosofía penal*, se puede leer a Tarde aseverando que las jerarquías sociales poseen la gran utilidad de beneficiar la difusión de los ejemplos: “una aristocracia es un depósito de agua necesario para la caída de la imitación en cascadas sucesivas, sucesivamente puesta en libertad” (Ibíd.: 51). Ahora bien, ¿sobre qué trabaja principalmente Elías en su magnífico *El proceso de la civilización* si no es sobre la imitación, y aún más, sobre la imitación del *superior social*? Está claro que la

meticulosidad del trabajo del sociólogo alemán parece inigualable, y que sus intereses divergen sensiblemente de los de Tarde, lo que lo lleva a plantear la suavización de los comportamientos en esferas sumamente diversas (higiene, alimentación, vestimenta, intimidad, etc.), más que ceñirse al impacto sobre la criminalidad. Muestra de esto es la siguiente cita: “Hay una multiplicidad de ejemplos que demuestran que, en esa época, penetraron en las clases medias superiores los usos, las formas de comportamiento y las modas de la corte; al *imitarlos*, las clases medias, además, los *cambiaron*, como era de esperar dadas las *diferencias* existentes en lo relativo a las relaciones sociales. Con esto, además, también pierden, hasta cierto punto, su carácter de medio de diferenciación de la clase alta. Se desvalorizan parcialmente. Esto, a su vez, impulsa en la clase alta un refinamiento y una elaboración posteriores de los comportamientos” (Elías, 1993: 145)⁹⁹. Simplificando un poco, el argumento eliasiano supone que las imitaciones tienen un papel crucial para entender cómo es posible la civilización y dulcificación de muchos aspectos de la vida social, y cómo, a su vez, ese conjunto de usos y hábitos poseen una clara función de diferenciación. El esquema sería el siguiente: *desarrollo de las costumbres con expansión hacia abajo, leve deformación social, devaluación como rasgo distintivo*. Ocurre que, justamente, esas emulaciones no siempre logran ajustarse con precisión; va, en rigor, casi nunca lo hacen y eso “lo encontramos en los círculos pequeño-burgueses de la sociedad occidental como un «barniz cultural», es decir, como el anhelo de ser algo que no se es, con la correspondiente inseguridad del comportamiento y del gusto, con la «cursilería» no solamente en muebles y atavíos, sino también en el espíritu; todo esto pone de manifiesto una situación social que incita a la *imitación* de los modelos de otro grupo social de *posición superior*, pero, al no conseguirse, la asimilación sigue siendo reconocible como un intento de *imitación* de modelos extraños”¹⁰⁰ (Ibíd.: 515). Esta seducción aristocrática de la que es presa, en lo fundamental, la clase media en ascenso, provoca su deterioro como consecuencia de los sentimientos de vergüenza y supeditación que esa misma distancia social, por lo común insuperable, le provoca.

⁹⁹ La cursiva es nuestra, e intenta justamente mostrar cómo podemos encontrar en N. Elías las tres leyes que, según Tarde, nos permiten explicar, entre otros mundos, el social: imitación, cambio o invención y diferencia u oposición. Esto último debemos tomarlo con precaución, si se quiere semánticamente, ya que en *Las leyes sociales*, y hablando de la oposición, Tarde asevera que aunque “se la ha considerado [a la oposición], injustamente, como un máximo de diferencia. En realidad, es una clase de repetición muy singular, la de dos cosas semejantes...” (1983: 53). La *diferencia* entre las clases que plantea Elías es, al menos eso creemos, una repetición muy singular, esto es, una oposición.

¹⁰⁰ La cursiva es nuestra.

En suma, la imitación es el hecho social fundamental en Tarde, y aparentemente resulta uno muy importante en Elías; los cambios en el modo de realizar las necesidades fisiológicas o los comportamientos en el dormitorio, el homicidio o el robo, parecen tener mucho que ver con la sugestión que los *superiores sociales* han despertado: en todo caso, civilización y violencia a veces se asemejan demasiado (Elías 1994).

La ciudad, tan moderna, tan deslumbrante, es para nuestro autor un foco de transferencia, no sólo de concepciones políticas o literarias, de modas o argots, sino también de propuestas delictivas y criminales, el epicentro donde todo tipo de conductas indeseables se encuentran exhibidas y al alcance de sus habitantes. Esta influencia, que según Tarde está en condiciones, entre otras cosas, de provocar una sugestión incontrolable sobre los campesinos sediciosos, puede ser directa, como en el caso de la utilización del vitriolo que emplean las mujeres para arrojarlo sobre el rostro de sus amantes, como así también indirecta, siendo un supuesto el de las noblezas antiguas que al propagar sus placeres y sus vicios atraen a las poblaciones rurales a los centros urbanos, haciendo posible su imitación (1922b: 65). Como podemos apreciar, el fenómeno del delito es un flujo social que consigue desplazarse desde la metrópolis hasta las zonas menos urbanizadas, o atraer hacia las ciudades al conjunto de campesinos que se encuentren hipnotizados por las convenciones aristocráticas: “Es preciso guardarse de confundir los delitos de las regiones montañosas, amparadas por las costumbres antiguas, con los de las regiones urbanas..., la imitación de los ascendientes rurales ha sido reemplazada por la imitación de los extraños de la ciudad o de los vecinos urbanizados” (Ibíd.: 75).

Entonces, estudiar la criminalidad de las grandes capitales es de vital importancia, por el doble foco –directo e indirecto- que supone para el fenómeno del delito: son estas amplias aglomeraciones las que sin duda han provocado, al menos para Tarde, un incremento frenético en las cifras de las transgresiones. Ahora bien, si la acción extendida de las metrópolis sobre la criminalidad es unívoca, surgiría a raíz de eso una aparente incongruencia: ¿cómo ensamblar la consternación que la civilización ha provocado a partir de la creación de las grandes ciudades respecto de las corrientes delictivas, con el mejoramiento moral que la misma civilización supuso en otras esferas de la vida social? Y ahí Tarde nos vuelve a ilustrar acerca de que en el modo de plantear los problemas, ya está engendrada la solución: “La contradicción se reduce, según creo, a un equívoco.... El problema, tan agitado, de las relaciones que existen entre las

corrientes de la civilización y el movimiento o el cambio de la criminalidad exige se precise para ser resuelto. Lo expresaremos de otro modo. Siendo siempre la criminalidad, en su forma característica y su realización en hechos, un fenómeno de propagación imitativa, se trata de saber si los demás fenómenos múltiples de propagación imitativa, que se llama en bloque la civilización..., favorecen o coartan el progreso de la propagación criminal” (Ibíd.: 97). La criminalidad, por lo tanto, no puede explicarse a partir de sí misma, ni de los individuos aislados, ni del conjunto de creencias y valores comunes al término medio de la sociedad. El problema de la criminalidad es *relacional*, y lo formularemos más ajustadamente si lo vinculamos con el resto de los fenómenos sociales a partir de los cuales ésta tiene sentido: en términos generales, el proceso de civilización mencionado, ¿beneficia o detiene el avance del delito?; todos esos comportamientos que aprendemos e imitamos cotidianamente, y que conforman dicho proceso, ¿dan lugar a que aumenten determinados ilícitos y otros disminuyan?, y en todo caso, ¿a qué motivos responde? Lo que la criminología¹⁰¹ debe buscar es justipreciar el *valor* del crimen y el castigo en función del resto de las *cosas sociales* que progresan según la civilidad lo indica: “Las transformaciones del derecho criminal... se moldean sobre las transformaciones del delito, las cuales, también ellas, se rigen por las del valor” (2011: 63). Sólo en interacción con el conjunto de fenómenos normativos serán comprensibles los dos elementos mencionados.

Una lectura enraizada en el presente, incluso *urgida por el presente*, nos podrá objetar la falta de originalidad respecto de lo último que mencionamos: ¿qué criminólogo está hoy en condiciones de rechazar de plano la importancia de examinar la relación entre lo permitido y lo prohibido para comprender, al menos en parte, la *cuestión social* del delito?, todo lo cual es cierto, por otro lado. No obstante, frente a esto alegraríamos, en primer lugar, que cuando Tarde lo proponía, la perspectiva sociológica de la criminología no resultaba hegemónica, más bien lo contrario. Pero aún así, esto último no lo distinguiría demasiado de Durkheim, dado que este último aseveraba prácticamente lo mismo; por lo tanto, ofrecemos una segunda defensa: para Tarde, como dijimos hace un instante, lo primordial es diagnosticar el *valor* del crimen y el castigo, y eso lo obtiene, a diferencia del autor de *Las reglas del método sociológico*, desmenuzando el entrelazamiento de tres fuerzas que surcan el campo social: *la tradición*, en tanto extracto y acumulación de la opinión y los prejuicios de los muertos

¹⁰¹ Tarde era claro respecto a lo siguiente: “La criminología, repitémoslo una vez más, es sólo un caso de la sociología tal como nosotros la entendemos” (Ibíd.: 128).

que gravitan sobre los vivos, *la razón*, que es producto de los juicios de quienes se aíslan de la corriente popular para luego ayudarlo a encauzarse, y, finalmente, *la opinión*, como agrupación momentánea de juicios que responden a cuestiones actuales y se encuentran depositadas en varias personas. Según Tarde, “todo iría de la mejor manera si la *opinión* se limitase a vulgarizar la *razón* para consagrarla y convertirla en *tradicción*, porque, de esta manera, la razón de hoy se convertirá en la opinión de mañana, y asimismo, en la tradición de pasado mañana. Pero, en lugar de servir de lazo de unión (...) la opinión prefiere tomar partido (...) y, tan pronto, embriagándose de las nuevas doctrinas a la moda trastorna las ideas o las instituciones consuetudinarias antes de poder reemplazarlas...” (1986: 80-81)¹⁰².

Basta recordar la célebre crítica que se le ha hecho a Durkheim respecto de la falta de historización en su explicación acerca de la función del delito y el papel del castigo en la sociedad para valorar el aporte de G. Tarde, quien tiempo antes supo ofrecer herramientas para enmarcar la problemática, sugiriendo que lo que el crimen sea, lo vislumbraremos en el intersticio de los tres vectores -la tradición, la razón, la opinión- que pugnan entre ellos siempre en forma voluble y desigual: “...la criminalidad tiene por causa principal, quizá por única, las *contradicciones sociales* que son las *crisis crónicas* de las sociedades...” (2011: 79).

Terminaremos el apartado con algo que, probablemente, nos resulte familiar. Hemos hablado ya de la multitud y el público: estos dos agregados se diferenciaban respecto de la extensión que tenía la acción (la de la multitud cesa cuando lo hace la de su líder, y la del público crece indefinidamente), del régimen de pertenencia (exclusivo en la primera, ya que sólo en una se puede estar, pero no en el segundo), de la motivación (externa en la multitud -raza, clima- e interna en el público -basada en un estado de espíritu preexistente-), y, finalmente, en relación a la libertad de acción y a la homogeneidad que ofrece (el público escoge libremente su fuente¹⁰³, lo que lo vuelve más homogéneo; todo lo contrario sucede con la multitud).

Pero, ¿qué relación existe entre ellos y el delito? Como la mayoría de los planteos tardeanos, no es dable formularlo en términos esquemáticos o unidireccionales, de cualquier modo sería oportuno advertir lo siguiente: aspiramos, como lo venimos

¹⁰² La cursiva es nuestra.

¹⁰³ Hay una sugestiva reflexión por parte de Tarde según la cual compramos el periódico que halaga los prejuicios y pasiones que poseemos (1986: 52).

haciendo, a ofrecer un enfoque no adocenado del magistrado francés sobre el tema. Para aclarar esto, digamos que en *Filosofía Penal* uno se encuentra con la imagen más recurrente que de la multitud se asocia a Tarde; esta efigie supone un revoltijo de componentes anónimos entre sí, de formación repentina, producto del magnetismo de su líder sobre el resto, y cuando “se convierte esta incoherencia en cohesión, llega a ser voz este ruido, y aquel millar de hombres prensados no forma más... que una sola y única fiera, monstruo innominado que marcha a su objeto con una finalidad irresistible” (1922b: 41). Si uno sigue este desfiladero sin problematizarlo, concluiría que no hay para la comunidad peor amenaza que la de un grupo colérico, que sólo responde al estímulo de aquél que la dirige, y que únicamente lo saciará el hecho de acabar con su meta, sea ésta un incendio, un linchamiento u otra tropelía cualquiera. Ahora bien, es él mismo que nos permite imaginar otra configuración: salir de Tarde *por medio* de Tarde, como ya lo hemos apuntado.

El grado de imprevisibilidad de una manifestación no es, parece decirnos Tarde, el mayor riesgo que un agrupamiento puede suponer; un público *de odio* es mucho más pérfido que cualquier multitud furiosa con la que nos podamos topar, y es menos ciego además, ya que cuenta con la posibilidad de almacenar su rabia durante meses, ergo, especular en sus acciones, lo cual no le es posible a la multitud. Entonces, “existen públicos criminales, feroces, que alteran la sangre, del mismo modo que hay multitudes criminales: y si la criminalidad de los primeros es menos evidente que la criminalidad de la segunda ¡hasta qué punto es más real, más refinada, más profunda, y menos disculpable! Pero de ordinario solamente se ha prestado atención a los crímenes y delitos cometidos contra el público” (1986: 69). En términos durkheimianos, en el corazón de la multitud está la pasión irrefrenable, producto, no tanto de lo sagrado y su profanación, como del chispazo incandescente de aquél que la dirige. Pero mucho más delicado es abordar el problema del público, manipulador y remilgado por excelencia, y con menos probabilidades de ser engañado.

Permítasenos una digresión controvertida, siguiendo esta línea de análisis: los congresistas que usufructuando con las demandas de la prensa y de una comunidad soliviantada modifican la legislación penal por el mero hecho de asegurarse un mínimo de apoyo por parte del electorado, ¿no han devenido, en términos tardeanos, un público artero y criminal? “¡Que se piense bien en la utilidad, iba a decir, en la necesidad de la mentira, de la perfidia, de la dureza de corazón, para ganar unas elecciones...!” (Tarde, 2011: 182; Hallsworth, 2006; Garland, 2005, 2006). Nuestra sensibilidad está adiestrada

para observar como menos atroces los descalabros del público, en detrimento del de las multitudes¹⁰⁴, pero vale la pena detenerse un segundo en las diferencias que el mismo Tarde encuentra entre los crímenes de aquél y de ésta. Los crímenes del público: “1) son menos repulsivos; 2) son menos vengativos y menos interesados; menos violentos y más astutos; 3) son durante más tiempo y más extensamente opresivos, y 4) finalmente, están todavía más seguros de su impunidad” (1986: 71). No resulta ahora tan sencillo considerar a Tarde enfrentado, e incluso atemorizado, con la multitud; más bien lo que él va observando es aquello sobre lo cual la criminología ha trabajado, y lo sigue haciendo al menos desde el segundo tercio del siglo XX: la selectividad del sistema penal, su funcionalidad y la reproducción del orden social que esto supone. Deseamos sostener que si bien muchas problemáticas apenas las sugiere, y otras ni siquiera, en la lectura de Tarde hay una apertura que, al menos, vuelve posible los análisis que luego se fueron efectuando en el momento en que la criminología dejó de tener una actitud cortesana y oficialista; esto es, cuando *la crítica* logró ser también *criminológica*.

Decíamos que la criminología menor no está centrada fundamentalmente en la exigencia de diagnosticar e intervenir para el Estado como es característico de los realismos, tanto de izquierda como de derecha, éste último de manera casi escabrosa. La prioridad es, en todo caso, preguntarse por el sentido y el valor que se modelan en una coyuntura en la cual el delito, principalmente callejero, y su persecución, puedan ser vistos como un problema cuya utilización *sirve para gobernar* (Simon, 2006). De allí que la criminología menor debe ir contra las mistificaciones que en su campo hayan logrado establecerse, y por eso vemos en Tarde a su emisario: “Por regla general: detrás de las multitudes criminales existen públicos más criminales todavía y, a la cabeza de estos públicos están los publicistas, que son todavía mucho más criminales” (Tarde, 1986: 75).

¹⁰⁴ Para pensar en todas estas predisposiciones, y el carácter decisivo que juegan en la criminalización primaria y secundaria, nos sentimos tentados de retomar a Bourdieu, y su concepto de *habitus*: “...es una subjetividad socializada.... Es aquello que debe plantearse para explicar que, sin ser racionales, los agentes sociales sean *razonables* (condición de posibilidad de la sociología)” (Bourdieu, 2005: 186-191). En *Razones prácticas* agrega: “El *habitus* es esa especie de sentido práctico de lo que hay que hacer en una situación determinada —lo que, en deporte, se llama el sentido del juego, arte de anticipar el desarrollo futuro del juego que está inscrito en punteado en el estado presente del juego—” (1997: 40).

*Apuntes sobre nomadología*¹⁰⁵.- Sigamos el camino contrario: vayamos del presente hacia el pasado para describir el aporte de *lo nómada* a la cuestión criminal, y ver en qué medida un saber no sujetado a las fronteras instituidas también *da que pensar*¹⁰⁶.

El problema entre *lo mayor* y *lo menor* en el modelo criminológico no es un problema ni de derechas ni de izquierdas; lo real o lo nómada tiene que ver con el uso que de la misma criminología hagan quienes deseen trabajar con ella. El caso actual que encontramos más oportuno señalar es el de M. Pavarini y N. Christie: ambos formarían parte de lo que muy genéricamente se denomina criminología crítica, pero a su vez, los dos transitan por dentro de este campo con un estilo claramente distinto. Tal vez el ejemplo más notorio de todo esto lo podamos hallar en el prólogo que Pavarini (1990) realizó a la traducción italiana de uno de los libros más esculturales que ha dado la criminología menor: *Los límites del dolor* de Christie. Pero bueno, esto quedará para el capítulo que le hemos reservado al criminólogo noruego, y su tenaz porfía de no acomodarse ni al plan del Estado ni al de su criminología oficial.

Alcanza con ir hacia atrás *en* el tiempo para percibir hasta qué punto dicha cuestión entre lo menor y lo mayor en el uso de la criminología reverdece, mostrando una ligazón invisible y subterránea; recordemos la manera con que Durkheim remataba aquella renombrada disputa que supo mantener con Tarde en 1895: “Viene ante todo de que yo creo en la ciencia y el Sr. Tarde no. Porque es no creer en ella reducirla a no ser más que un entretenimiento intelectual y, como mucho, a informarnos sobre lo que es posible, pero incapaz de servir para la reglamentación positiva de la conducta. Si no tiene otra utilidad práctica, no vale la pena los disgustos que cuesta.... Porque lo que se pone así por encima de la razón, es la sensación, el instinto, la pasión, todas las partes bajas y oscuras de nosotros mismos” (2007: 138). Son disgustos, entonces, los que la ciencia nos brinda, según Durkheim, si bien a cambio ofrece la posibilidad de exorcizar aquello indigno que habita dentro de nosotros, esto es, todo lo que no sea subsumible a

¹⁰⁵ Según Deleuze y Guattari, “Se escribe la historia, pero siempre se ha escrito desde el punto de vista de los sedentarios, en nombre de un aparato unitario de Estado, al menos posible, incluso cuando se hablaba de los nómadas. Lo que no existe es una *Nomadología*, justo lo contrario de una historia...” (Deleuze y Guattari, 1988: 27). La nomadología debe entenderse como una filosofía de la praxis que intenta rescatar aquello que el orden fijo de la historia tradicional invisibiliza o busca exterminar; dar lugar a esos saberes sujetos, sometidos, que por lo común carecen de reconocimiento o jerarquía. El breve artículo de Foucault *La vida de los hombres infames* incluido en la recopilación que lleva el mismo nombre (Foucault, 1996b: 121-138) puede mencionarse como un ejemplo privilegiado de nomadología. Sugerimos, desde luego, la lectura del *Tratado de nomadología* (Deleuze y Guattari, 1988: 359-341)

¹⁰⁶ Seguimos en esto a Deleuze: “Lo que nos violenta es más rico que todos los frutos de nuestra buena voluntad o de nuestro cuidadoso trabajo; y más importante que el pensamiento es lo que *da que pensar*” (2002a: 32)

la razón. Y lo *no científico*, tanto para el sociólogo francés como para Pavarini, no es algo externo a la ciencia -la doxa-, sino aquello que dentro de lo científico se muestra como *inabordable científicamente*; todo lo cual les permite a ambos, desde las ciencias reales, una censura petrificante: la criminología, fuera de las categorías del Estado, es *no científica*.

El uso que hacen de la ciencia Pavarini, Christie, Durkheim y Tarde no son los mismos, pero no porque para unos sea diversión y para otros rigurosidad; en todo caso, podríamos decir que para Tarde y Christie indagar sobre la cuestión criminal es un placer, y para Durkheim y Pavarini, un trabajo, ¿y quién puede afirmar de antemano si hay más pensamiento en el trabajo que en el placer? (Deleuze, 2000). Pensar la criminología con el Estado o pensarla sin él suponen propuestas decididamente incompatibles; criminología ambulante y criminología real son usos inconciliables de la misma actividad, e intentaremos demostrarlo.

No es necesario entrar en detalle sobre el *affair* Tarde-Durkheim para notar que el punto de partida es el mismo, incluso algunas de sus conclusiones¹⁰⁷, aunque el desfiladero es el que cambia considerablemente; y, como ya hemos dicho, de acuerdo a qué consideremos problemas y a cómo los planteemos en tanto que tales, nuestras soluciones serán sensiblemente distintas. De allí que no haya componenda posible entre ambos autores, dado que “esta concepción es, en resumen, la inversa de la que sostienen los *evolucionistas unilinearios* y también la de E. Durkheim, pues en vez de explicarlo todo por la pretendida imposición de una *ley de evolución* que obliga a los fenómenos de conjunto a reproducirse y repetirse idénticamente en el mismo orden, en lugar de explicar, por consiguiente, lo *pequeño* por lo *grande* y el *detalle* por el *conjunto*, yo explico las semejanzas de conjunto por la agrupación de pequeñas acciones elementales, lo grande por lo pequeño, lo englobado por lo detallado. Esta manera de apreciar la cuestión está llamada a producir en la sociología la misma transformación que ha ocasionado en las matemáticas la introducción del análisis infinitesimal” (1983: 32).

Está claro que las críticas tardeanas a Durkheim son imprecisas y claramente refutadas por éste, como por ejemplo la cuestión acerca de la normalidad del crimen: “justamente

¹⁰⁷ En el prólogo a la obra de Tarde *La opinión y la multitud*, Eloy Terrón intenta demostrar cómo este último y Durkheim coinciden en puntos capitales: “ambos autores sostienen que en cada uno de nosotros existen dos planos o niveles que, aunque parecen inseparables, sí pueden considerarse separadamente por abstracción: uno está constituido por los estados mentales (experiencia individual)..., [y] el otro [que] es un sistema de ideas, de sentimientos y de hábitos que en nosotros representa no nuestra individualidad, sino la sociedad nacional y el grupo o grupos de que formamos parte... *el ser social*” (1986: 15).

me dediqué a establecer que era un error creer que un hecho normal es todo utilidad; que no sea malo en cierto sentido” (Durkheim, 2007: 136). O respecto del vínculo entre crimen y moralidad: “para rebatir... mi proposición, hubiera habido que probar que se puede innovar en moral sin ser, casi inevitablemente, un criminal ¿Cómo pues cambiar la moralidad si no se aparta de ella?” (Durkheim, 2007: *Ibíd.*). Pero no es esa la cuestión que nos preocupa: la normalidad del delito, la moral colectiva, el genio, la locura y el crimen, son algunos de los tópicos sobre los que Tarde arremete. Pero vayamos donde podamos encontrar justificación a nuestra propuesta originaria, esto es, que la criminología está en condiciones de ser escindida entre un uso *mayor* y un uso *menor*.

En Tarde, es *la plenitud de la existencia* aquello que nos posibilita las reflexiones más eruditas, y no a la inversa, y es allí donde el pensador más abstracto debe llegar para vislumbrar algo de claridad en la intimidad de las cosas. Y esa plenitud está siempre otorgándole *sentido* y *valor* a la ciencia, y a cualquier actividad ligada a ese tipo de conocimiento. No debemos pedirle a la ciencia que haga por nosotros aquello que nos corresponde, como por ejemplo definir las cuestiones que consideramos prioritarias de aquellas que no lo son. Él afirma, precisamente, que una de las mayores discrepancias que mantiene con Durkheim se vincula con “que la ciencia, o lo que llamamos de tal manera, frío producto de la razón abstracta, extraña, por premisa, a toda inspiración de la conciencia y el corazón, tenga sobre la conducta la autoridad suprema que ejerce legítimamente sobre el pensamiento” (Tarde, 2007: 131). Las grandes transformaciones en el hombre provienen de sus afectos, deseos y creencias, y estos tres componentes abrevan de incontables elementos no científicos, intentando en definitiva imponerse ¿Por qué motivo los estoicos acabaron con la esclavitud? ¿Por escuchar a científicos de distintas ramas como los físicos o geómetras? No, fue por la posibilidad de una nueva combinación de los afectos, deseos y creencias que esa modificación fue posible y realizable, y sino “impóngase silencio al corazón y la esclavitud será justificada, como para Aristóteles” (*Ibíd.*; 1922a: 41).

Son los flujos inestables que recorren el cuerpo social, y que surcan nuestra propia existencia, los que hay que observar y diagnosticar; lo que es preciso llevar a cabo son mapas sociales por donde esas líneas de deseos y creencias están moviéndose, puesto que nuestra verdadera impulsión proviene del fondo sub-científico y sub-intelectual que, para Tarde, es el alma, en la cual la ciencia tiene un lugar más bien acotado: “Durkheim cree honrar a la ciencia atribuyéndole el poder de dirigir soberanamente la voluntad, es decir, no sólo de indicarle los medios más adecuados para alcanzar su fin dominante,

sino incluso de dirigir su orientación hacia esa estrella polar de la conducta. Ahora bien, es cierto que la ciencia ejerce una acción sobre nuestros deseos, pero una acción principalmente negativa: ella muestra el carácter irrealizable o contradictorio de muchos de ellos y por esto tiende a debilitarlos, sino a eliminarlos; pero, entre aquellos que permite juzgar realizables en grado igual o aún diferente, ¿con qué derecho nos prohibiría experimentar unos y nos ordenaría probar otros? La ciencia no tiene un poder absoluto más que sobre nuestro intelecto; incluso ella no le impone sus enseñanzas más que apoyándose en unas evidencias inmediatas, en unos datos de la sensación que ella no ha creado y que postula. Con más razón cuanto ella se dirige a la voluntad, de la cual la ciencia no es más que el consejo privado..., ella no puede ordenarle o recomendarle tales o cuales prácticas más que fundándose sobre ciertos deseos, premisas principales del silogismo moral de las cuales ella no es sino la premisa menor y la conclusión” (2007: 132).

Vale la pena una cita tan extensa para comprender cual es el foco quizá más importante que separa a estos dos autores. No hay que creer que Tarde asume una postura de anticientificismo lírico, o hace apología de cierto primitivismo irracional; lo que intenta, es dar a la ciencia un determinado lugar en la vida del hombre, y al plantearlo como problema, está proyectando ya una solución: en la comunidad son los deseos y creencias aquellos que sustentan las invenciones, y no la ciencia; ésta, en todo caso, sólo es el instrumento utilizado por aquellos para materializarse.

¿Es posible acabar de una vez con el juicio?.- Al pensar en la imagen del hombre que entregaba Tarde en sus escritos dejamos pendiente en el inicio el agudo tema de la responsabilidad, y los elementos que la conformarían. Y no es azaroso que el último apartado del capítulo, previo a la conclusión, esté formulado como interrogante; ¿qué más rutilante que despedirse con una pregunta inventada, no para serenar, sino para inquietar? No olvidemos que esta interpelación, como cualquier otra, tendrá la respuesta que le corresponda en función de las condiciones de su creación (Deleuze y Guattari, 2005: 32). Y entonces, vale la pena comenzar con aquellos que han considerado que la contestación a dicho interrogante puede pronunciarse positivamente: “El hombre sólo recurre al juicio, sólo es juzgable y sólo juzga en tanto en cuanto su existencia está sometida a una deuda infinita: lo infinito de la deuda y la inmortalidad de la existencia remiten uno a otra para construir *la doctrina del juicio*” (Deleuze, 1996: 177). Ahora bien, la existencia del hombre dejó de ser *inocencia* cuando se pudo volcar sobre ella un

débito; y esto último, a su vez, sólo fue posible cuando al mismo se le pudo crear una memoria. Empezamos aquí a advertir, una vez más, trinidades no muy venerables: memoria-deuda-juicio; “se trata de dar al hombre una memoria; y el hombre, que se ha constituido por una facultad activa del olvido, por una represión de la memoria biológica, debe hacerse *otra* memoria, que sea colectiva, una memoria de las palabras y no de las cosas, una memoria de los signos y no de los efectos. Sistema de crueldad, terrible alfabeto, esta organización que traza signos en el mismo cuerpo.... La crueldad no tiene nada que ver con una violencia natural o de cualquier tipo que se encargaría de explicar la historia del hombre. La crueldad es el movimiento de la cultura que se opera en los cuerpos y se inscribe sobre ellos, labrándolos. Esto es lo que significa crueldad” (Deleuze y Guattari, 1995: 150-1, 196).

Insistamos en lo siguiente: Nietzsche probablemente sea el precursor de un abolicionismo *excesivo*, un abolicionismo que sobrevuela a todos los tipos de abolicionismos¹⁰⁸ para transformarse en el más logrado entre cualquiera de ellos: un *abolicionismo molecular*¹⁰⁹. Y Deleuze es un continuador de todas esas propuestas; sus objeciones no son técnicas o jurídicas, sino éticas¹¹⁰. Y es que el abolicionismo jamás ha sido una cuestión teórica ni cosa que se le parezca, sino un problema de secreciones, y nada más, por eso aquellos que se indignan por lo impracticable de las propuestas de Hulsman, Christie o Mathiesen, por citar a tres lábaros, es que todavía no han logrado apreciar la insinuación que estos últimos encumbran. No hay nada que interpretar en el abolicionismo, sólo experimentar: o nos atraviesa o no nos atraviesa. O suspendemos al menos temporalmente al Estado y su silabario punitivo en nuestro pensamiento, o de lo contrario, el abolicionismo no será jamás parte de nuestra existencia. Es la única posibilidad de agrietar la edificación de propuestas tan arraigadas en nuestros hábitos, dado que: “...uno de los poderes más importantes del Estado, el de producir y de imponer (en particular mediante la escuela) las categorías de pensamiento que

¹⁰⁸ Al respecto, se ha distinguido en el abolicionismo uno penal radical y otro institucional; a su vez, uno extremo y otro moderado (Tieghi, 1995).

¹⁰⁹ Es en este sentido que elegimos leer aquella afirmación de L. Hulsman al comienzo de *Sistema penal y seguridad ciudadana*: “No hubo un momento espectacular en que la idea brotara bruscamente. La necesidad del abolicionismo se impuso en mí en forma gradual.... Pero, para que se entiendan esas razones y se comprenda al mismo tiempo cómo tuvo lugar en mí la transición hacia el abolicionismo, tal vez sea necesario que yo intente dar cuenta de lo que pasó en mí en un nivel más profundo; esto es, dejar el ámbito de los hechos, de los acontecimientos que marcaron mi vida, para tratar de alcanzar la experiencia interior”. (1984: 16) Este resulta ser un fascinante ejemplo de un abolicionismo molecular, imperceptible.

¹¹⁰ Para comprender la diferencia entre la moral, en tanto conjunto de normas trascendentes con las que se podrían juzgar todo tipo de comportamientos, y la ética como regla inmanente que sólo responde a los modos de existencia no subsumible a criterios universales, véase Deleuze (1999: 163; 1984).

aplicamos a todo lo que en el mundo hay, y al propio Estado.... Si el Estado está en condiciones de ejercer una violencia simbólica es porque se encarna a la vez en la objetividad bajo forma de estructuras y de mecanismos específicos y en la «subjetividad» o, si se prefiere, en los cerebros, bajo forma de estructuras mentales, de percepción y de pensamiento. Debido a que es el resultado de un proceso que la instituye a la vez en las estructuras sociales y en las estructuras mentales adaptadas a esas estructuras, la institución instituida hace olvidar que es fruto de una larga serie de actos de institución y se presenta con todas las apariencias de lo *natural*” (Bourdieu, 1997: 91-8). En definitiva, en tanto en cuanto persista indemne la idea de la sanción como el modo típico de enfrentar los delitos, cualquier modificación al sistema penal de poco servirá, “[lo que] necesitamos [es] un nuevo sistema alternativo de control del delito que no se base en un modelo punitivo sino en otros principios legales y éticos de forma tal que la prisión u otro tipo de represión física devenga fundamentalmente innecesaria” (H. Bianchi en Larraruri, 1998: 29).

Está claro que abreviar en estos senderos resulta difícil: la homogeneidad e imperturbabilidad de un discurso que se ha mantenido principalmente gestionando y formalizando fracasos es un obstáculo casi mortal, pero no debemos olvidar a Spinoza y la vivificante manera de concluir su *Ética*: “Si la vía que, según he mostrado, conduce a ese logro parece muy ardua, es posible hallarla, sin embargo. Y arduo, ciertamente, debe ser lo que tan raramente se encuentra. En efecto: si la salvación estuviera al alcance de la mano y pudiera conseguirse sin gran trabajo, ¿cómo podría suceder que casi todos la desdeñen? Pero todo lo excelso es tan difícil como raro” (1980: 366).

Se nos podrá interrogar genuinamente por la relación entre lo planteado hasta aquí respecto de aquello desplegado por Gabriel Tarde en torno a la responsabilidad. Es conveniente no apresurarse, porque como hemos venido insistiendo, nuestro autor no plantea linealmente sus ideas, y el problema de la responsabilidad no es la excepción. Esta cuestión está presente en varios de sus trabajos, pero concienzudamente elaborado en el primer tomo de su *Filosofía penal*, y desde allí lo abordaremos. En los tres primeros capítulos trabaja la doctrina del libre albedrío, la *scuola positiva* y su propio aporte a la cuestión, respectivamente. Resulta gratificante hacer notar cómo Tarde va zurciendo, a partir de concepciones precedentes, una propuesta de la que podemos servirnos hoy para meditar hasta qué punto es justificable el castigo en general, y la forma actual de ejercerlo, en particular.

Responsabilidad, libertad e identidad personal son los tres elementos sobre los que Tarde comienza a trabajar. Así las cosas, la primera pregunta se formula de esta manera: “¿Con qué condiciones y en qué medida el individuo es responsable de los actos que perjudican a sus conciudadanos?” (1922a: 18). Esta inquietud se vuelve poco menos que irresoluble si se nos obliga a abonar rápidamente o con el libre albedrío o con el determinismo; y sin embargo, teorías tan antagónicas como estas concuerdan en que la responsabilidad moral sólo podrá imputarse a aquél que obre voluntariamente libre. En esto, nuestro autor comienza a desmarcarse de ambas alternativas: “Todo lo que veo claro aquí es que, en la medida en que se aviva nuestra conciencia, nuestra personalidad, no digo nuestra libertad, la preponderancia de las causas interiores sobre las causas exteriores acrece ciertamente, *lo que importa mucho en nuestra opinión*”¹¹¹ (Ibíd.: 20). En su exposición puede observarse que han existido históricamente dos formas de hacer *desaparecer al individuo*, o, lo que es lo mismo para este caso, su responsabilidad; la primera y más tradicional fue la absorción por parte de la familia de aquél integrante que había cometido un delito. En la segunda, ha sido su propia raza la que sustentaba una solidaridad colectivista¹¹². En estos contextos, separar al individuo, sea de la familia, sea de su tribu, para castigarles individualmente, equivaldría en la actualidad a “condenar como culpable de un asesinato o un robo a tal circunvolución especial del hemisferio izquierdo o derecho del cerebro de un malhechor, con exclusión de todo el resto del ser” (1922c: 188). Pero en casos así, se está hablando de la identidad de las personas y no de su libertad¹¹³. Ésta última es “la facultad de la iniciativa primordial, o también fundamental. Está comprendida en la necesidad, como la invención lo está en la imitación, como la variación, en general, en la repetición” (1922a: 30)¹¹⁴. Y si de

¹¹¹ La cursiva es nuestra.

¹¹² Hace un tiempo, apareció un artículo de D. Melossi sobre E. Durkheim y su concepción de la responsabilidad. El criminólogo italiano aprovecha para abogar por un criterio de respuesta colectiva respecto de cierto tipo de delitos: “...¿por qué no se podría por lo menos empezar a imaginar cómo se estructuraría un tipo de intervención pública... que respondiera a la vez, tanto a la sacrosanta indignación moral que provocan en la opinión pública algunos comportamientos, como a la complejidad de red de fenómenos sociales a la que aquellos comportamientos remiten, sin fingir forzosamente, así como debemos hacer hoy, que tales sean reconducibles al actuar más o menos malvado de cada individuo. Es en este sentido que se podría hablar de responsabilidad compartida...” (2007: 22).

¹¹³ Debemos dejar en claro lo siguiente: Tarde a menudo utiliza la palabra identidad, la cual es importante entender como semejanza personal de un individuo, que va desde que cometió un hecho hasta cuando es evaluado por él. Para comprender la cosmovisión de nuestro autor, “consideremos las dos fórmulas: *sólo lo que se parece difiere, sólo las diferencias se parecen*. Se trata de dos lecturas del mundo en la medida en que una nos invita a pensar la diferencia a partir de la similitud o de una identidad previas, en tanto que la otra nos invita por el contrario a pensar la similitud e incluso la identidad como el producto de una disparidad de fondo” (Deleuze, 2008: 263; 2002: 362). La segunda es la utilizada por Tarde.

¹¹⁴ Nos parece muy elocuente este párrafo de Tarde para comprender su influjo en autores como Lazzarato y Deleuze, fundamentalmente: “...la vida universal consiste en repeticiones. Es imposible no

libertad se trata, no puede haber más que dos; esto es, la libertad puede únicamente poseer dos fundamentos. El de un Dios que concentraría todo eventual albedrío, en tanto creador de lo cognoscible, o, el presupuesto según el cual la libertad se halla diseminada entre los incontables componentes del Universo. O hay espontaneidad divina, o hay espontaneidad elemental, y Tarde, optando por esta última, apoya incluso una especie de naturalismo: "...debe reconocerse en el libre albedrío de la voluntad cierta verdad tal vez; pero no de la que los moralistas dicen tienen necesidad, sino una verdad no limitada al hombre, sino extendida a todos los seres" (Ibíd.: 31).

En suma, tanto lógica como cronológicamente, existe en Tarde una prioridad del *deber* por sobre el *derecho*, de la misma manera que ese *deber*, primero teleológico e individual se transforma luego en moral y social. De aquí se desprende también que el *derecho* de castigar es posterior y derivado del *deber* de castigar, por lo cual el problema punitivo nunca se debe plantear en términos jurídicos sino de deseos y creencias: "el interés de nuestro tema se concentra en la cuestión de saber hasta qué punto y en qué condiciones debe ejercitarse ese deber, no en saber cuál es la justicia ideal en relación con el castigo" (Ibíd.: 41). Pero no conforme con ello, arrastra la cuestión del *deber* al punto extremo de volver al campo jurídico prescindible en tanto exista una buena convivencia, por lo que "aún en el caso que no existiera en una sociedad ninguna noción de equidad ni de derecho, el sentimiento del deber no dejaría de imponerse a todos cuando existiera un fin común" (Ibíd.: 37).

El capítulo que Tarde le dedica a la Escuela Positiva es el más sistematizado de toda su *Filosofía penal*: el apoyo material a esta corriente se lo proveyeron dos disciplinas nuevas para aquel entonces, como lo fueron la estadística, de Quetelet y Guerry, por ejemplo, y la antropología, entre quienes se destacaban desde Gall hasta Maudsley, pasando por Broca, Pinel, Esquirol, Morel o Despine. Por esta Escuela han desfilado variedad de ideas y postulados, aunque según nuestro autor existen algunos puntos de convergencia observables: la creencia en la evolución, la negación del libre albedrío y de la responsabilidad moral (1922a: 70). A partir de allí, considera que el mejor modo de exponer dichos argumentos no es tanto resumir las grandes obras que ha producido sino delinear las respuestas que suministró respecto de problemas relevantes, a saber:

observar que puede definirse, ya como una repetición variada, ya como una variación que se repita, pero que en todo caso el elemento variación es inherente al fondo de las cosas" (1922a: 30). Véase Deleuze (2002: 282-291) y Lazzarato (2006: 35-72).

¿en qué consiste la responsabilidad descartado el libre albedrío? ¿Qué es el criminal? ¿Qué es el crimen? ¿Cuáles son sus causas? ¿Qué debe ser la pena?

Respecto de la responsabilidad para la *nuova scuola*, Tarde no desarrolla claramente sus fundamentos, siguiendo un camino hacia la sinuosa prehistoria y arribando así al par ‘todo ser lucha por su propia existencia’ – ‘la necesidad de luchar implica la de defenderse contra el agresor’. Esta protección ha asumido a lo largo del tiempo un carácter inmediato, el duelo, y otro mediato, la venganza; esta última es ya un avance respecto del primero. Y la venganza, a su vez, paulatinamente, va dejando de ser individual para transformarse en colectiva. Ocurre que “la evolución de los sentimientos y de las ideas relativas a la pena comprende tres fases: la fase religiosa, la fase ética y la fase social o jurídica” (Ibíd.: 80), y el positivismo nos conduce a la última, entendiendo al derecho como la fuerza específica de los agregados sociales. Hasta aquí, nada innovador por parte de nuestro autor, pero al pensar en los tipos de remedios frente al crimen sostiene que los hay preventivos, reparadores, represivos y eliminadores. “¿Cuál será la regla para la aplicación de esos diversos remedios a los diferentes casos? Garófalo responde: el grado de *temibilitá* del delincuente” (Ibíd.: 81). Tan antigua y tan vigente, la idea de peligrosidad es relativizada por nuestro autor: frente a la abstracción que supondría el diagnóstico determinista del profesor de Nápoles, Tarde considera que no podemos prescindir ni del acto ni del hombre que lo ha realizado para tomar decisiones, por lo cual las predicciones, incluso las criminológicas, deben seguir siendo sólo eso: predicciones, cuya utilización debe ser siempre restringida.

En torno al criminal, alude a la contribución que significó por parte de la *scuola* precisar la idea de que un grupo de aquellos se muestre como incorregible, hecho que no era tenido en cuenta por los clásicos; no obstante, la gran distinción se halla entre los delincuentes de *hábito* y de *ocasión*: “La insensibilidad moral explica con preferencia el delito de hábito, y la imprevisión el delito de ocasión” (Ibíd.: 83). Dicho esto, Tarde indaga en la idea lombrosiana del criminal nato, considerándola inverosímil: si se toma la clasificación hecha por Ferri¹¹⁵, o esa categoría es pura artificialidad, o entra en la de criminal loco o en la de criminal de hábito, por lo tanto, “no queda más que el delincuente por hábito y el delincuente ocasional, el uno enfrente del otro; pero, ¿cómo distinguirles con precisión absoluta? No siempre la ocasión hace al ladrón y al asesino ¿Cuál es la costumbre que no tiene por principio un accidente y cuál es el acto

¹¹⁵ Esta recordada tipificación constaba de delincuentes natos, locos, habituales, pasionales y ocasionales (Ferri, 1907, 1907b).

accidental que no tiende a reproducirse, a consolidarse en hábito?” (Ibíd.: 95); éstos son los dilemas que deben elucidarse para el magistrado francés. Por ello al criminal, a aquel que lo es por hábito, hay que estudiarlo “bajo su aspecto sociológico, es decir, como miembro de una sociedad especial que tiene sus costumbres... ¿Cómo se llega a ser camorrista? Como se llega a ser miembro de... una logia masónica, de una compañía teatral, por elección, luego de una prueba regular seguido un aprendizaje más o menos largo... (2011: 175-176). Indagar al criminal así supone, primordialmente, historizar aquello que lo reputa como tal, relativizando valores humanos ya que “puesto en su lugar, hubiera sido un hombre honrado, quizá un héroe” (Ibíd.: 169).

Al hablar del crimen, Tarde comienza exigiendo dos cosas: en primer lugar, que se puntualice su definición, la cual ha sido más bien relegada y resulta prioritario alcanzarla (Ibíd.: 37). Segundo, que se lo distinga del criminal, como se diferencia el acto de la potencia. Al referirse a las causas del delito, si bien éstas son múltiples, nuestro autor elige destacar las siguientes: “no puede desconocerse la parte que toma la sociedad en la producción del delito, ya proporcionando las ocasiones, *ya atribuyendo, más o menos arbitrariamente, a ciertas acciones, carácter criminal*”¹¹⁶ (1922a: 95). Según Garófalo, existen sentimientos universales y persistentes en todo hombre decente que viene al mundo, pudiéndose sintetizar ello en un *mínimum* de piedad y un *mínimum* de probidad. El magistrado francés, crítico de esta elaboración, expone sus motivos: “Lo que aquí hay de extraño es el ver a un evolucionista hacer este desesperado esfuerzo para afirmarse en un punto fijo en el mar sin fondo de los fenómenos, y arrojar el ancla precisamente en lo que hay de más fluido en el mundo y más inaccesible: la sensibilidad” (Ibíd.: 98). Quizá esta cita resuma todo, o al menos aquello que supone la bitácora con la que cualquier criminólogo debe acercarse a su problema de investigación; usando otras palabras, el verdadero sustrato de la cuestión criminal, o la auténtica *introducción a la criminología* no son las escuelas, sea Clásica, sea Positiva, ni la teoría del Estado y sus avatares políticos. Lo primero que debe saber quien se inicia en esta actividad es *la variación absoluta* que ofrece el material sobre el cual va a trabajar de allí en adelante: *el mar sin fondo de la sensibilidad humana*¹¹⁷. Sintetizando, ¿qué debemos, desde su perspectiva, reputar como crimen? “...un acto sentido por el grupo social ambiente como un ataque y un problema..., una voluntad [que] se levanta

¹¹⁶ La cursiva es nuestra. Resulta difícil no advertir aquí ciertos rudimentos de lo que luego se erigió como el labelling approach.

¹¹⁷ De allí que celebremos el trabajo de D. Garland, que intenta hacer un recorrido detallado sobre el desarrollo en la sensibilidad y su influjo en el castigo (2006: 249).

contra otra voluntad juzgada superior... [presentando] en diferentes grados, ese doble carácter de ser un *peligro social* y una *ofensa social* –un peligro social a prevenir, o una ofensa social a corregir” (2011: 45-52).

Finalmente, los planteos del positivismo refieren a los remedios contra el delito, entre los cuales la fiereza del castigo siempre posee un papel harto insignificante. Ahora bien, está claro que la verdadera solución respecto del crimen es atacar sus causas, y sobre las únicas que nos es dable intervenir, dice Tarde, es sobre las sociales, y sólo en algunas. Para él, estos lineamientos carecieron de desarrollo por parte de la *scuola*, incluso en Ferri, que no presentó más que un bosquejo sin relieve (Ibíd.: 106). Pero para quienes ven en Tarde a un magistrado de tinte conservador, quizá esta cita desgaste sus certezas: “conviene en materia criminal sustituir el punto de vista estrictamente jurídico por el punto de vista sociológico más vasto y elevado” (Ibíd.: 108); la convicción tan precursora, a fines del siglo XIX, de que las ciencias sociales deban preponderar sobre el espectro del derecho es algo que aún hoy atemoriza a los penalistas. Por supuesto que no es la simple afirmación aquello que lo transforma en un vanguardista, sino la manera en que elige plantear los problemas, y como ya hemos venido sosteniendo, es allí donde se alojan las soluciones; “es la *resolubilidad* la que debe depender de una característica interna: debe hallarse determinada por las condiciones del problema, al mismo tiempo que las soluciones reales, engendradas por y en el problema” (Deleuze, 2002b: 247).

Consideramos que, aún en los casos donde Tarde se muestra indudablemente reaccionario a nivel *molar* o de las grandes representaciones, sus planteos favorecen a nivel *molecular* o de la política cotidiana, fisuras en las cuales puede brotar cierta efervescencia en el pensamiento sobre la cuestión criminal.

Luego del itinerario ya hecho de los dos polos de la responsabilidad, nos resta ahora mostrar lo que nuestro autor añadió al problema, y las derivaciones refractarias que al sendero punitivo ofrece.

La pregunta ya realizada acerca de las condiciones en que nos es exigible el pago de una deuda, Tarde la desplaza de la libertad a la causalidad e identidad, debido a que, entre otras cosas, considera más factible determinar en un momento dado si una persona es la misma que fue en un tiempo anterior, que poder definir hasta qué punto actúa libre de todo condicionamiento; dicho con otras palabras, la identidad es una fuerza evidente y la libertad una fuerza latente. “¿Es esto decir que sólo basta la idea de *identidad individual*? No; es preciso unirle a la de *similitud social*. ...solamente combinando esas

dos nociones se encuentra la solución plausible del problema” (1922a: 119). El fundamento de la identidad individual lo encontramos en la memoria y el hábito, de la misma manera que el de la similitud colectiva estará en la tradición y la costumbre (Ibíd.: 126), con un diagnóstico de nuestro autor que podría recordarnos a esa imagen durkheimiana de las sociedades primitivas definidas por una solidaridad mecánica: “Por consecuencia, un estado social excelente verdaderamente estable, se compone en todo lugar y en todo tiempo de fuertes convicciones semejantes y de débiles orgullos diferentes, de grandes necesidades de una acción común y de pequeñas necesidades de goce privados” (Ibíd.: 122).

A partir de aquí, quisiéramos dirigirnos desde los aportes brindados por Tarde, y con ellos, a lo que actualmente se define como alienación legal (Gargarella, 2005: 205), y la manera en que esta vinculación puede redundar en la deslegitimación del ejercicio del poder punitivo en las condiciones actuales¹¹⁸.

Para comenzar, debemos tener en claro que la similitud social, esto es, la similitud entre los individuos hacia dentro de su comunidad, nada tiene que ver con los rasgos del rostro o con su capacidad craneana, sino con todas aquellas inclinaciones de las personas que provengan del ejemplo ambiente, la educación común y las costumbres reinantes. Allí, y sólo allí, estamos en condiciones de poder juzgar a un individuo en tanto ser social: “Es condición indispensable, para que se despierte el sentimiento de la responsabilidad moral y penal, *que el autor y la víctima del hecho sean más o menos compatriotas sociales, que presenten número suficiente de semejanzas de origen social, esto es, imitativo*”¹¹⁹ (1922a: 119). Lo que permite confirmar la importancia de la categoría de similitud social es que sin ella es absurdo y sumamente inadecuado pretender inculpar a alguien; el sentimiento por el derecho, de considerarlo digno de respeto, debe ser fruto y no causa de esta similitud, o lo que es lo mismo, el derecho es predominantemente un producto de las relaciones sociales, y en escasa medida creadora de ellas: “el malhechor será plenamente responsable en el sentido de que se trata, siempre que se vea obligado en el fondo de su corazón a censurar el acto que ha cometido en virtud de la concepción del bien y del mal que recibió de su *medio honrado*” (Ibíd.: 142).

Lo dicho es *criminología menor*, es dinamita; Tarde dice todo aquello que sabemos verdadero pero en un lenguaje que merecería de los criminólogos reales una

¹¹⁸ Para la cuestión de la alienación legal, puede verse también el Capítulo 4.

¹¹⁹ La cursiva es nuestra.

impugnación virulenta: *más o menos compatriotas, censurar un acto en el fondo de su corazón*, resultan tan poco familiares a la jerga del Estado que podría despertar carcajadas, pero basta que tomemos unos instantes en serio al pensamiento, para notar la sensatez de sus afirmaciones. Este es el encuentro entre la pre-criminología y la no-criminología, esta es la boda de dos reinos que hace posible un resbalón en la rigidez de las ideas consolidadas; en definitiva, este es el efecto de Tarde en la criminología.

Pero claro, hay algo que subyace en todo esto que estamos puntualizando, algo que insufla sentido a lo dicho: “no es tan verdad como se ha dicho que la lucha por la vida, que la hostilidad radical de los seres y de sus elementos, sea el primero y fundamental principio del Universo. No es... más que el segundo. El primero es, como se ha hecho observar, la asociación para la vida, la solidaridad interna de esos seres mismos...” (Ibíd.: 137). Nuevamente nos encontramos en presencia de un Tarde estrictamente spinoziano, donde los agregados sociales son el punto de encuentro de afectos que logran potenciarse, donde las libertades individuales no acaban cuando comienzan las de los otros, sino que se aumentan en sus intersecciones.

Podríamos preguntarnos ahora si la situación actual del derecho asegura, o al menos refleja, esa similitud social necesaria, según Tarde, para poder hacer responsables a los agentes de los hechos que, por lo común, caracterizan el horizonte construido por el sistema penal.

Sin temor a equivocarnos, podríamos apresurarnos a decir que no, lo que no aclararía demasiado las cosas. Ahora bien, aceptando que el derecho no opera como nexo entre los individuos, la pregunta inmediata que surge es, ¿por qué? Por la enorme extrañeza que los diversos grupos en la sociedad sienten respecto del mismo, y eso es lo que Gargarella define como alienación legal: “una situación en donde el derecho no representa una expresión más o menos fiel de nuestra voluntad como comunidad sino que se presenta como un conjunto de normas ajenas a nuestros designios y control...”, impidiéndonos participar tanto en la creación como en la modificación del mismo (2005: 205-206).

No quisiéramos caer en la manida crítica del acceso a la justicia y su carácter genéticamente selectivo, pero sí postular lo siguiente: la policía, el poder judicial y el servicio penitenciario, trabajan principalmente con determinado estrato social, que resulta ser el más olvidado respecto a sus necesidades, y el más estereotipado en tanto

portador de peligros para la comunidad¹²⁰. Y es por todo esto que surge el dilema sobre el *deber* de castigar a un grupo de personas que no son tenidas en cuenta en la formulación de los postulados jurídicos, sumado al hecho de que ni siquiera logran comprender el crítico lenguaje de los magistrados: “Para que haya *vínculo de derecho*, por el mero efecto de una promesa,... es preciso que haya sido aceptado por aquél o aquellos a los que se dirige y que se supone existe una relación *personal* entre ellos” (Tarde, 1986: 70). Por lo tanto, ¿es legítimo ese *deber* de castigar a quienes no han recibido del derecho más que una estigmatización? ¿Es un *deber* respetar el conjunto de las normas jurídicas que sólo los muestran como sujetos pasivos del derecho? Si no hay *deber* no hay *derecho*, según Tarde, dando lugar a planteos claramente radicales: “Si existen individuos o grupos dentro de la sociedad que (en los hechos, aún si de un modo no buscado) se encuentran excluidos de modo persistente y sistemático de la participación en la vida política, y de los bienes materiales, normativamente excluidos en cuanto a que el tratamiento que reciben por parte de las leyes e instituciones existentes no reflejase un genuino cuidado hacia ellos como miembros de una comunidad de valores, y lingüísticamente excluidos en tanto que la voz del derecho (la voz a través de la cual la comunidad le habla a sus miembros en el lenguaje de los valores compartidos) les resulta una voz extraña que no es ni podría ser de ellos, luego la idea de que ellos se encuentran, como ciudadanos, atados a las leyes y que deben responder a la comunidad, se convierte en una idea vacía. Las fallas persistentes y sistemáticas, las fallas no reconocidas o no corregidas en lo que hace al trato de los individuos o grupos como miembros de la comunidad, socava la idea de que ellos se encuentran atados por el derecho. Ellos sólo pueden sentirse atados como ciudadanos, pero tales fracasos les niegan, implícitamente, su ciudadanía, al negarles el respeto y consideración que se les debe como ciudadanos” (R. A. Duff en Gargarella 2006: 3).

Ameritaba hacer una cita tan prolongada, ya que todo esto nos invita a reformular el espinoso tema de la justificación del castigo, y no precisamente desde aspectos jurídicos, sino como un devenir cambiante que concierne a la coagulación de determinados aparatos discursivos producto de una relación baja y mezquina entre el saber y el poder punitivos; al respecto dice Deleuze, “hemos olvidado rápidamente los

¹²⁰ Es sagaz el argumento de Baratta al respecto: “Después que se ha olvidado a una serie de sujetos vulnerables provenientes de grupos marginales o “peligrosos” cuando estaba en juego la seguridad de sus derechos, la política criminal los reencuentra como *objetos* de política social. Objetos, pero no sujetos, porque también esta vez la finalidad (subjética) de los programas de acción no es la seguridad de sus derechos, sino la seguridad de sus potenciales víctimas” (Baratta, 2004b: 158).

viejos poderes que ya no se ejercen, los viejos saberes que ya no son útiles, pero, en materia moral, no cesamos de saturarnos de viejas creencias en las que ya ni siquiera creemos, de producirnos como sujeto a partir de viejos modos que no corresponden a nuestros problemas” (Deleuze, 2008b: 140). Si el derecho toma a grupos enteros como meros objetos, y resulta difícil afirmar otra cosa, es motivo suficiente para resistirlo, para impugnarlo, para erosionarlo, y para estas tres actividades, respecto de un discurso tan homogéneo y enquistado como el jurídico, no hay mejores invectivas que las pequeñas, situadas, e incluso imperceptibles. No hay que *ocupar espacios*, como argumenta cierta oleada progresista, sino *inventarlos*, y para ello es imprescindible crear nuevas formas de percepción. Todo esto es tarea de un abolicionismo *molecular*, que con Tarde se define con mayor fidelidad; si el castigo es, antes que una cuestión de *derecho*, una cuestión de *deber*, para acabar con el castigo es preciso un nuevo reparto de las creencias y los deseos, de nuestras propias secreciones, y no, una resonante modificación legislativa.

El balance: Gabriel Tarde, criminólogo menor.- ¿Qué significa hablar de *virtualidad* en Tarde, y para colmo, *perpetua*? Es inevitable hacer una distinción para intentar responder el interrogante: “El único peligro, en todo esto, es confundir lo virtual con lo posible. ...el proceso de lo posible es, por consiguiente, una ‘realización’. Lo virtual, por el contrario, no se opone a lo real; posee una plena realidad por sí mismo. Su proceso es la actualización” (Deleuze, 2002b: 318)¹²¹. Ahora bien, y tomando como referencia el par actual-virtual, mientras que aquello que se actualiza posee una historia, lo que Deleuze considera virtual sólo tiene un tiempo flotante, ni historia ni eternidad, sino *no-tiempo*, un estado intempestivo de contra-efectuación. En criminología, Tarde, o más cabalmente sus planteos, resultan *virtuales*, esto es, reales, independientemente de las continuas apariciones o proscipciones a las que han sido sometidos por la historia *actualizada* de la criminología. La realidad de Tarde es virtual, justamente porque escapa a esa historia criminológica, y su liberación de la misma es siempre un acontecimiento, el cual no *es* lo que sucede sino que *está en* lo que sucede.

¹²¹ Barroso Ramos apunta que: “En el bergsonismo acierta a ver Deleuze el resorte... que desplaza el par posible/real a favor del par virtual/actual. Deleuze vigoriza y acentúa la crítica a la noción de posible que se halla en Bergson, pero lo hace acoplándola a la maquinaria de sus conceptos. Una pregunta se impone ya de entrada: ¿por qué es desestimado un concepto como el de lo posible, tan noblemente custodiado en la tradición filosófica y notablemente fructífero? La respuesta de Deleuze es, siguiendo a Bergson, tajante: lo posible no hace la diferencia, nada crea, duplica lo que ya hay. Así como lo posible se asemeja a lo real, lo virtual no tiene por qué parecerse a lo actual en que se actualiza” (2008: 159).

Por ejemplo la idea muy temprana del *superior social* para explicar algunos comportamientos delictivos ha evitado la invisibilización de toda una batería de transgresiones que, no es necesario entrar en detalles ahora, gozan de ciertas prebendas: “¡Qué de sociedades anónimas, que de agencias, que de comités, no hay, que no son sino colecciones de bandidos, pero bandidos atenuados por la cultura!” (Tarde, 2011: 191). Las *alturas criminales*, ya lo sugerimos antes, aseguran en términos proporcionales tanto la legitimidad como la impunidad, todo lo cual no cesa de denunciar nuestro autor.

También la emergencia novedosa de una *similitud social* como base para legitimar el castigo. Tarde lo dice una y otra vez: “No se trata, en efecto, de libertad, sino de identidad. Mi acto me pertenece socialmente...” (1922c: 186). Identidad o similitud social que nos es concedida a partir de un mínimo común de deseos, de creencias, de tradición, de razón, de opinión. Sin esto, que en definitiva debería ser el sustrato elemental de todo derecho que bregue por algo de justicia social, ninguna persona podría ser considerada *socialmente* dueña de sus actos

Estas dos categorías no son *la* criminología, sino que *están en* la criminología, incluso más allá de los nombres propios. Esto ayuda a entender por qué muchas de las ideas de Tarde carecen de lugar dentro de la historia convencional del pensamiento criminológico. Sin embargo, aparecen casi espectralmente en Sutherland, en la teoría de la reacción social, en el abolicionismo penal, etc.; “En todo acontecimiento, sin duda, hay el momento presente de la efectuación, aquel en el que el acontecimiento se encarna en un estado de cosas, un individuo, una persona.... Pero, hay, por otra parte, el futuro y el pasado del acontecimiento tomado en sí mismo, que esquivo todo presente, porque está libre de las limitaciones de un estado de cosas, al ser impersonal y pre-individual, neutro, ni general ni particular...; o, mejor, porque no tiene otro presente sino el del instante móvil que lo representa, siempre desdoblado en pasado-futuro, formando lo que hay que llamar la contra-efectuación” (2008b: 159-160). Resumiendo, Tarde representa ese instante móvil de la criminología, y sus ideas una contra-efectuación de la misma que esquivo el presente legitimado, esto es, a los manuales de criminología en los que éste se encarna.

Podríamos ir consumando esta deriva, salvando las distancias claro está, de modo análogo al cual M. Foucault (1996) inauguraba su curso de 1976 en el Collège de France: reivindicando los saberes sujetos, y a quienes se han transformado en sus

extravagantes portavoces. La criminología menor es aquella que logra conjugar, de manera siempre circunstancial, a la pre-criminología con la no-criminología, alcanzando de esa manera un pensamiento criminológico sin una imagen dogmática que deba sustentarlo, ni extorsionarlo, o a la cual tenga que adaptarse. En esta criminología sólo puede tener verdadera importancia el proceso espontáneo de aprendizaje en torno a la cuestión delictivo-punitiva, postergando toda instancia de saber acumulado y erudito¹²²: Tarde no ha hecho sino más que esto; sus estudios tan meticulosos siempre incitaron curiosidades, incluso alguna risotada, pero jamás pretendieron transformarse en una instancia jerarquizada y jerarquizante de la problemática criminal. No hay posibilidad de edificar tras sus producciones intelectuales ni tribunales del saber criminológico, ni pretensiones de poder, ni excomuniones a hipotéticos conversos. Enfrente de él y su propuesta, C. Beccaria, C. Lombroso y E. Durkheim son una y la misma cosa: arborescencias, estratificaciones del conocimiento respecto del fenómeno criminal. Estos tres son *sujetos* de la criminología, en cambio Tarde es un proceso de *subjetividad* criminológica. Y la lucha actual por el desarrollo de una subjetividad en un ámbito como el criminológico, más reaccionario de lo deseable, “pasa por una resistencia a las dos formas actuales de sujeción, una que consiste en individuarnos según las exigencias del poder, otra que consiste en vincular cada individuo a una identidad sabida y conocida, determinada de una vez por todas. La lucha por la subjetividad se presenta, pues, como derecho a la diferencia y derecho a la variación, a la metamorfosis” (Deleuze, 2008: 139).

Al reparar sus imágenes del hombre, de la sociedad, de la socialidad, ellas nos evocan tenazmente una fuga de las construcciones más garantizadas al respecto; y de allí se disparan incesantes criterios renovadores acerca del crimen o del castigo, de la ciencia, el público o las multitudes. El hombre como *existencia dudosa*, si es que partimos de la presentación que de él hace el antropocentrismo deslucido, se muestra en los trabajos de nuestro autor como punto de intersección, de encuentro de flujos inestables que lo lanzan a imitar, a inventar o a oponerse, dependiendo de los afectos, deseos y creencias de los que sea capaz. Hombre que se aloja en una sociedad, la cual no estriba, en lo fundamental, ni en los conflictos ni en las avenencias. No es tampoco una finalidad en sí

¹²² Sabemos el riesgo que supone considerar a la criminología como un ‘proceso espontáneo de aprendizaje’, pero hay que evitar los malos entendidos: esto no significa hacer apología del sentido común o reivindicar ‘el decir lo que se me ocurra’ en torno a la cuestión del delito, a la selectividad del sistema penal, etc.; por el contrario, el ‘proceso espontáneo’ debe asociarse con el instante creativo, el momento donde la cuestión criminal se transforma en un problema para nosotros, cuando *nos da que pensar*: allí, todo esfuerzo por huir de la organización de los saberes, nunca será demasiado.

misma, sino algo perpetuamente incompleto y deseante, “un pueblo en el cual [si] la fuerza del sacrificio personal se agota... su decadencia se aproxima. Se es generoso hasta el día en que se cesa de ser inventivo y fecundo, y [luego] se convierte uno en imitador y rutinario. El egoísmo es una aniquilación senil” (1922c: 119-120). La sociedad, en efecto, es un quantum de *socialidad* que aumentará al proliferar la invención y decrecerá al triunfar la rutina.

¿Y qué enfatizar acerca del crimen? Que es un fenómeno de “origen histórico ante todo; su aplicación es, sobre todo, social” (2011: 192), lo que implica alejarse de la rancia categoría de *delito natural* elaborada por R. Garófalo pero también de enfoques como el iusnaturalismo y el utilitarismo: “el uso del cálculo utilitario de los bienes y los males sociales como único apoyo a la moral y al derecho es insuficiente, al menos cuando reducimos este cálculo al interés social inmediato y desestimamos el porvenir” (Ibíd.: 148). Tamaño desliz, dice Tarde, el creer que el dolor o la felicidad puedan sumarse algebraicamente, sin atender a la diversidad de personas que están experimentándolos. De aquí la importancia de ubicar a la criminología como *un caso de la sociología* (1922a: 128), para alcanzar una definición *sociológicamente valiosa* del crimen, aunque también del criminal, que “es quien al experimentar el conformismo de las ideas del ambiente, escapa al conformismo de los deseos y de los actos del ambiente” (Tarde, 2011: 80). En otros términos, él es quien desea más de lo que cree, desea más que el común de sus conciudadanos.

Todas estas son embestidas dispersas y discontinuas que no se sostienen por ninguna sistematización de conjunto. Batallas locales que apuntan a debilitar las teorías globalizantes que a menudo transportan residuos deletéreos para el instante creativo, batallas que no precisan del consentimiento de los cánones consagrados para afirmar su validez. En otros términos, lo que Tarde logra es insurreccionar los saberes sujetos que a menudo pretenden inhumarse o disimularse dentro de coherencias funcionales, “saberes que habían sido descalificados como no competentes o insuficientemente elaborados: saberes ingenuos, jerárquicamente inferiores, por debajo del nivel de conocimiento o científicidad reconocido” (Foucault, 1996: 18). Pavarini frente a Christie, Durkheim frente a Tarde, el reclamo es el mismo: asimilación a los fórceps científicos homologados o descalificación sistemática y violenta.

Para un espacio que ya se encontraba en una atmósfera fétida entre la escuela clásica, los higienistas, el organicismo y el positivismo criminológico variopinto, Tarde supuso

un aire renovado, pura frescura en las inquietudes y planteos acerca de la cuestión criminal, permitiendo “hacer entrar en el juego saberes locales, discontinuos, descalificados, no legitimados, contra la instancia teórica unitaria que pretendería filtrarlos, jerarquizarlos, ordenarlos en nombre de un conocimiento verdadero y de los derechos de una ciencia que sería poseída por alguien” (Ibíd.: 19).

Por lo dicho, Gabriel Tarde logró erigir un pabellón independiente y alzó a la criminología menor genialmente. Intuyendo su destino de exiliado, condujo la lucha contra lo más asfixiante del saber: los efectos de poder de un discurso considerado científico.

Capítulo IV

Espacio literario y control social: Kafka criminólogo menor

“La humareda se disipa y no queda sino el sedimento de una nueva burocracia; las cadenas de la humanidad torturada están hechas con papel de ministerio”. **F. Kafka**

“Lo menor o las minorías, no se distinguen de las mayorías numéricamente..., lo que define a una mayoría es un modelo al que hay que conformarse..., en cambio, las minorías carecen de modelo, son un devenir, un proceso...”
 “Una minoría no existe nunca hecha, no se constituye más que sobre las líneas de fuga, que son también su manera de avanzar y de atacar”. **G. Deleuze**

Historia clínica.- Kafka nace en Praga apenas siete años después de la primera publicación de *El hombre delincuyente* de C. Lombroso, el 3 de julio de 1883. Sobre su vida se han tejido innumerables hipótesis, más interesantes o más psicoanalíticas, según el caso, pero en rigor, nuestro punto de partida es el de su salud y no el de su *biografización*, o más exactamente, el de la salud como análisis de la enfermedad; en definitiva, hacer con la salud una indagación acerca de la enfermedad (Deleuze, 2008: 179; Durkheim, 1982: 55). Hacia 1911, y no exhibiendo todavía padecimiento crónico alguno, su organismo se resiente, cuadro que pretende superar a partir de una combinación de hábitos entre ascéticos e higiénicos: vegetariano y abstemio, desecha fumar, nada en ríos helados, y sus vacaciones, o al menos parte de ellas, las pasa en colonias naturistas (Robert, 1970: 29). Según se sabe, fue en 1917 cuando le diagnosticaron su dolencia: un 4 de septiembre “el profesor Pick comprueba la existencia de una enfermedad pulmonar que podría ser tuberculosis” (Ibíd.: 39). Por aquél entonces, y debido al enfrentamiento que Kafka mantenía con las técnicas de la medicina tradicional, se opuso a ingresar a un sanatorio: en su *Diario* puede leerse, “si, como pretendes, la herida de tus pulmones no es sino un símbolo..., si es en realidad así, entonces los consejos de los médicos (aire, sol, luz, reposo) son también un símbolo. Echa mano de ese símbolo” (Kafka citado por Robert, 1970: 40).

A partir de allí su vida asume el desafío de vivir otras vidas (otro tipo de vida), es decir, de no vivir sólo la suya, y probablemente en eso haya tenido éxito: entre 1920 y 1921 tuvo que internarse en un par de ocasiones, debido al deterioro de su estado de salud; “mis pulmones se han confabulado con mi cabeza a mis espaldas” (Ibíd.: 40), le decía a

su célebre amigo M. Brod. En 1924 intenta casarse con Dora Dymant, pero no lo consigue a raíz de la negativa del padre de esta última. El martes 3 de junio de ese año, “Kafka entra en agonía. Hace salir bruscamente a la enfermera que lo cuida y exige morfina de un modo imperioso. Como Klopstock [su médico] se la niega, le dice: *Máteme, si no, es usted un asesino*” (Ibíd.: 51). Ese mismo día sucumbió.

Sin aproximarnos a terrenos inescrutables, nos urge preguntarnos: ¿qué se acabó con esa muerte? Es suficiente decir, al menos ahora, que lo que murió fue el organismo, y no la vida; esta última destella justo en el instante exacto cuando la salud dominante comienza a extinguirse. La vida frágil de Kafka parece haberse sobrepuesto a *la gorda salud dominante* (Pelbart, 2009) que brota del aprovechamiento de una situación estable, garantizada, sea del tipo que sea: económica, cultural, política, médica, etc. Quizá premonitoriamente, como una simple hoja de ruta, nuestro autor se adelantaba escribiendo lo siguiente: “Lo que hace que el juicio de la posteridad sobre el individuo sea más justo que el de los contemporáneos reside en el muerto. Una persona no se desarrolla a su manera sino después de su muerte...” (Kafka en Robert, 1970: 19).

Comenzar con la muerte es, desde nuestros propósitos, hacer irradiar toda la vida que no ha logrado agotarse aún: la muerte administrativa que registra el Estado está en las antípodas de la vida que emerge cuando de un autor ya no quedan formas, sino sólo intensidades. Procuraremos hacer esto con Kafka ya que en más de un sentido, él lo ha hecho con la criminología: *dar* muerte a su utilización avalada, y *dar* vida a otra *menor*, heterogénea, huidiza, alentando todo aquello que pase por debajo de las identidades establecidas.

Habrá que precisar un concepto: ya nos hemos referido a la vida y a la muerte, a la salud, a la *gorda salud dominante*; permítasenos explicar, aunque sea brevemente, qué significa esta última, y qué relación mantiene con la literatura y la criminología.

Crítica y clínica es el último libro que G. Deleuze publicó en vida, y en sus primeras páginas alcanzamos a leer: “La enfermedad no es proceso, sino detención del proceso.... Igualmente, el escritor como tal no está enfermo, sino que más bien es médico, médico de sí mismo y del mundo. El mundo es el conjunto de síntomas con los que la enfermedad se confunde con el hombre. La literatura se presenta entonces como una iniciativa de salud: no forzosamente el escritor cuenta con una salud de hierro..., pero [puede suceder que] goce de una irresistible salud pequeñita producto de lo que ha visto y oído de las cosas demasiado grandes para él, demasiado fuertes para él,

irrespirables, cuya sucesión le agota, y que le otorgan no obstante unos devenires que una salud de hierro y dominante haría imposibles” (Deleuze, 1996: 14).

Luego de esta cita hay que considerar seriamente dos cosas: la primera es que la salud, sea frágil o *de hierro*, no debe entenderse exclusivamente desde la historia clínica de la persona que se trate. En segundo lugar, la cuestión de la salud no debe concebirse sólo metafóricamente; en efecto Nietzsche, Kafka y el mismo Deleuze, poseyeron estados de salud endebles. Por lo tanto es más prudente tomar a *la gorda salud dominante* como una imagen susceptible de aplicarse a estilos de percepción y escritura, que en ciertos casos resultan de un desvalido expediente médico, y en otras no. O lo que es lo mismo, una salud frágil como la de estos pensadores es el resultado, no del acoso de una muerte que merodea, sino del torrente de vida que les ha permitido pensar de otra manera, y sabemos los costos que conlleva oponerse a las coordenadas intelectuales de una época. La gorda salud dominante, al contrario, remite a una existencia preocupada por aferrarse al sentido vigente que ofrece el mapa de la sociabilidad; y por ello dice P. Pál Pelbart, “mantener la forma o transfigurarse, aferrarse al propio formato o estar sujeto a las metamorfosis que advienen de esa relación con un exterior: dos políticas en relación con la Forma, con las formas que la vida produce” (2009: 114). Para hacer de esto un problema práctico, puede servirnos pensar por un instante el papel de las condecoraciones: tanto en literatura como en criminología tenemos ejemplos sobre las *dos formas políticas* mencionadas por Pál Pelbart. J. P. Sartre, rechazando el Premio Nobel como lo hizo, impugna todo un estilo de reconocimiento y homologación, invocando a la *fuerza de lo no acabado*, a una salud vidriosa en combate con el altar de los escritores garantizados; otra política, en cambio, tendrá quien acepte el Premio Estocolmo de Criminología, ya que lo hará solamente a partir de una gorda salud dominante, la única, por otro lado, que puede beneficiarse de ello.

Aunque estas categorías surcarán todo nuestro trabajo sobre el escritor checo, las mencionamos explícitamente al inicio puesto que Kafka es uno de los que libera a la criminología de esa salud dominante de la que venimos hablando: la debilita al desalojar a la criminología de las formas en las que ésta podría sentirse segura, y al hacerlo él ofrece sus aportes insolentes que nada deben a las reglas coronadas. Pero entonces, podríamos preguntarnos, ¿dónde es que se siente *garantizada* la criminología? Un caso indudable es el de los manuales: allí adquiere nuestra área de estudios, empleando las palabras de Deleuze, *una salud de hierro y dominante*, allí resulta imperturbable dado que acapara la disputa acerca de la cuestión criminal proscribiendo imágenes

refractarias como las de la filosofía o la literatura, por ejemplo; o lo que es lo mismo, depone a estos enfoques menores por su escasa jerarquía epistemológica. Es por eso que Kafka toma otros caminos para hablar del castigo o del control social, y consigue así liberar a la misma criminología del encierro que sus teóricos y el Premio Estocolmo intentan producirle; en definitiva, Kafka impide que el vampirismo de los criminólogos *reales* se efectúe del todo, y eso lo apuntala como un valioso criminólogo menor.

A menudo, el estudio convencional del castigo suele dividirse en una esfera filosófica – que intentaría justificar las razones y describir las coyunturas en las cuales el mismo se vuelva aceptable-, en otra sociológica –que busca desentrañar las relaciones entre el castigo y aquello que compone a una sociedad: instituciones, modos de producción, regímenes de poder, lazos de solidaridad, tipos de culturas, etc.-, y por último, en una penológica –que indaga sobre la gestión concreta de la pena en una comunidad que posee agentes especializados para ello, como por ejemplo el servicio penitenciario o el patronato de liberados. Ahora bien, por lo general estas tres líneas de investigación toman al discurso jurídico como referencia para sus análisis, sea para glorificarlo, sea para criticarlo. Consideramos que recurriendo seriamente a las propuestas de Kafka, es posible hacer una crítica no jurídica al derecho de definir, reprimir y penar los comportamientos que despliegan nuestras sociedades; y si esto interesa aquí es porque para erosionar una práctica social tan arraigada como lo es la del castigo, podría ser favorable valernos no sólo de las herramientas señaladas, sino apelar a otro encuadre discordante como es el caso de la literatura.

Por otro lado, creemos que existe entre Kafka y buena parte del razonamiento acerca del control social propio de la Escuela de Chicago, una alianza no suficientemente resaltada: desde los albores del siglo XX la cárcel, como bien señala Pavarini (1995; 2006), va cediendo espacio como metáfora predilecta de las investigaciones en derredor al orden social, asomando la metrópoli como la figura que reúne los enigmas que es imperioso develar, si es que se pretende garantizar una convivencia armónica y sustentable. En Kafka esto ocurre incluso antes que en los memorables trabajos de Park o Burgess al respecto: si uno supera el atronador impacto que genera la lectura de *En la colonia penitenciaria*, que incluso nada tiene que ver con una prisión tal cual hoy la conocemos, e incluso explora con cautela *El proceso*, es posible observar cómo su escenario predilecto es justamente la ciudad; aquello que se cierne, que arrulla, que asedia en Kafka, es la ciudad.

En definitiva, la literatura deviene fuente de resistencia y creatividad, sin ningún tipo de compromiso respecto a los planteos dominantes, sean de la criminología, sean del derecho a castigar: al ser ajeno al mundo socio-legal-punitivo, Kafka carece de responsabilidad, de identidad fija; no hay *Premio Estocolmo* que lo amanse. Parece posible, entonces, pensar junto al escritor checo la cuestión criminal y la problemática del castigo sin ser atrapado por los discursos hegemónicos: “En Kafka siempre estarían en juego tales maneras de experimentar salidas. La cuestión no es la libertad, sino la salida. ¿Dónde está aquella pequeña línea heterogénea que escapa al sistema, qué elemento va a desempeñar el papel de singularidad, qué es aquello que hará huir al conjunto? En este sentido, siempre se trata de una política, de un protocolo de experimentaciones... ¿Qué líneas, qué procesos, qué caminos, qué adyacencias se inventan al abrir los callejones sin salida, al desbloquearlos? Es una lectura más intensiva que significativa, más geográfica que histórica, más del orden de las líneas que de las estructuras.” (Pelbart, 2009: 118).

La criminología y la vida.- Al trabajar con Nietzsche, definíamos la criminología a partir una serie específica de premisas; ahora, izando a Kafka, necesitamos conceptualarla de nuevo. El motivo de esto radica en que no es lo mismo la criminología en su intersección con la filosofía que en su encuentro con la literatura, como tampoco lo es el cruce de estas dos últimas entre sí. En todo caso de lo que se trata es de aumentar el número de conexiones que entre dos actividades de distinta naturaleza, literatura y criminología, puedan realizarse; aumentarlas y también retenerlas (Deleuze y Guattari, 1988); “conectar pues, es operar con otras posibilidades, no dadas de antemano.... El pensar se concibe a través de los usos que origina, las conexiones que inaugura” (Rajchman, 2004: 11-12). Hacer variar la criminología añadiéndole otra cosa, como los problemas que sobre el crimen o el castigo ha trabajado la literatura: gran ventaja, pues en esta propuesta no existen reglas que desde la criminología oficial puedan capturar dichos aportes, puesto que pasan por debajo de las identidades que esa misma criminología ha construido, aportes subterráneos e imperceptibles para dichos esquemas; “en otras palabras, *la identidad es aquello que hace pasar la singularidad de las diferentes maneras de existir por un solo y mismo cuadro de referencia identificable*. Cuando vivimos nuestra propia existencia, la vivimos con las palabras de una lengua que pertenece a cien millones de personas; la vivimos con un sistema de intercambios económicos que pertenece a todo un campo social; la vivimos con

representaciones de modos de producción totalmente serializados. Sin embargo, viviremos y moriremos en una relación totalmente singular con ese entrecruzamiento. Lo que es verdadero para cualquier proceso de creación es verdadero para la vida” (Guattari y Rolnik, 2006: 98). Componer alianzas entre la literatura y la criminología es darle a ambas, según creemos, esa singularización; lo que precisamos hacer es intensificar todo lo que consiga servir para que la literatura fecunde a la criminología y viceversa, para crear vida entre ambas, y propagarla. Frente a preguntas sobre si vale la pena salvar a la criminología (Pavarini, 2006: 265), o si ésta tiene futuro (Young, 2006: 75; Larrauri y Cid Moliné, 2001: 253, 2006b: 15), sólo es posible decir lo siguiente: que ella se salva, o mejor aún, que ella aprende a vivir junto a sus intercesores, que son quienes le ayudan en este proceso de aprendizaje, secuaces que, como Nietzsche o Kafka, no tienen verdadera *jurisdicción* para salvarla.

Definiciones: son siempre inexactas, aunque ocasionalmente sirvan para decir algo exactamente, y es sólo por fiarnos de esta promesa que lo haremos con la criminología. En dichos términos, ésta última es un *lenguaje*, o con menos arrogancia de nuestra parte, podríamos decir que la consideraremos en todo este capítulo como tal: la criminología como lengua, como lenguaje. Y lo que pensamos sobre esto último se resume, en parte, de la siguiente manera: “La unidad elemental del lenguaje... es la consigna. Más que el sentido común, facultad que centralizaría las informaciones, hay que definir la abominable facultad que consiste en emitir, recibir y transmitir las consignas. El lenguaje ni siquiera está hecho para que se crea en él, sino para obedecer y hacer que se obedezca.... Esto se constata con toda claridad en los comunicados de la policía o del gobierno, que se preocupan muy poco de la credibilidad o de la veracidad, pero que dicen muy claro lo que debe ser observado y retenido. La indiferencia de los comunicados por cualquier tipo de credibilidad raya a menudo en la provocación. Prueba evidente de que se trata de otra cosa. No nos engañemos...: el lenguaje no pide más.... El lenguaje no es la vida, el lenguaje da órdenes a la vida; la vida no habla, la vida escucha y espera. En toda consigna, aunque sea de padre a hijo, hay una pequeña sentencia de muerte —un Veredicto—, decía Kafka” (Deleuze y Guattari, 1988: 81-82). Si se nos acepta considerar a la criminología como un lenguaje efectivamente, es posible luego pensar en dos tipos de uso de ese mismo lenguaje: uno despótico y otro de fuga, uno *mayor* y otro *menor*. En el primero hallamos a C. Beccaria (1993), que al formular su memorable cartapacio punitivo *Del delito y de las penas* no buscaba informar sobre la cuestión criminal sino organizar consignas a obedecer. No hay gran

diferencia en esto con Lombroso (1902), y el positivismo criminológico italiano en general, incluso en la simplificación que del pensamiento penal clásico estos autores llevaron adelante; Ferri (1907) no pretendía compartir referencias sobre la inconsistencia del tópico del libre albedrío: procuraba que se le siga, que se le acate. Este tipo de uso tiene ejemplos desperdigados por épocas y latitudes diversas: desde el brazo derecho de la criminología, Wilson, Kelling (2001) y su *teoría de las ventanas rotas*, pasando por su brazo izquierdo, Pavarini (1990) y el mordaz ataque al pensamiento abolicionista llegando hasta Wacquant (2004; 2010) comerciando con eslóganes glutinosos que poco explican como se pasó *del estado providencia al estado penitencia*. Más allá de la imprudente ligereza con que se ofrecen estos supuestos, nos parece claro que con prioridades analíticas y cosmovisiones distintas todos ellos hacen de la criminología un lenguaje, y le dan un uso: “Nosotros llamamos *consignas*, no a una categoría particular de enunciados explícitos (por ejemplo al imperativo), sino a la relación de cualquier palabra o enunciado con presupuestos implícitos, es decir, con actos de palabra que se realizan en el enunciado, y que sólo pueden realizarse en él. Las consignas no remiten, pues, únicamente a mandatos, sino a todos los actos que están ligados a enunciados por una *obligación social*. Y no hay enunciado que, directa o indirectamente, no presente este vínculo. Una pregunta, una promesa, son consignas. El lenguaje sólo puede definirse por el conjunto de consignas, presupuestos implícitos o actos de palabra, que están en curso en una lengua en un momento determinado” (Deleuze y Guattari, 1988: 84). Las consignas, por lo tanto, son una *relación* que determina al lenguaje, y si la criminología es, al menos desde nuestros intereses, un lenguaje (y la utilización de ese lenguaje), debemos tener bien claro qué articulación de consignas supone según el autor que abordemos.

El segundo uso al que podemos referirnos es al *menor*, aquel que permite hacer huir a la criminología de las constantes e invariantes en las que los criminólogos oficiales, entre ellos quienes se mencionaron en el párrafo anterior, la pretenden ubicar: “*Constante no se opone a variable*, es un tratamiento de la variable que se opone al otro tratamiento, al de la variación continua. Las llamadas reglas obligatorias corresponden al primer tratamiento, mientras que las reglas facultativas conciernen a la construcción de un *continuum* de variación” (Ibíd.: 106). Esto último es particularmente significativo para explicar nuestra propuesta: Kafka, pero también Nietzsche, Tarde, Hulsman y Christie, trabajan sobre cuestiones parecidas, y en algunos casos las mismas que Beccaria, Lombroso, Wilson o Pavarini, pero mientras los primeros llevan hasta el extremo la

contra-canonización de la criminología, los últimos presuponen lo contrario. Incluso Pavarini cuando se pregunta acerca del tan problemático origen de la criminología o de si dejarla morir, lo hace contorneando un adentro de ella¹²³, reservado sólo para quienes posean las membresías pertinentes (y acepten sus reglas obligatorias), y un afuera, propio de una pre-criminología: “Decimos entonces que cuando hablamos de criminología pensamos en un *lenguaje altamente profesionalizado* y por tanto nos referimos al momento en que, bajo la necesidad de una división del trabajo, alguien ha hecho de este saber una profesión. Y en tal caso debemos mantener que la criminología es una *ciencia burguesa*, nacida con la aparición del sistema capitalista de producción.... Quien se interesaba por el crimen y por el criminal se ha profesionalizado en cuanto existía el encarcelado, en cuanto existía un lugar físico, una organización de los espacios llamada *cárcel*. Su inicial y privilegiado laboratorio. Y la cárcel, como se verá, surge sólo con el sistema capitalista de producción” (2003: 18-19). Tratar a las variables intensificando las constantes es justo lo contrario de lo que hace Kafka en criminología: sin apelar a una fingida sensatez nos permite conocer la alienación frente al derecho penal, el castigo como una compleja función e institución social y la ciudad como metáfora predilecta del control social, confirmándonos que para ello no es imprescindible reverenciar toda la historia de la criminología, sino darle un uso menor a la misma: “*Mayor y menor* no cualifican dos lenguas, sino dos usos o funciones de la lengua. ...; y Kafka, judío checo que escribe en alemán, somete al alemán a un tratamiento creador de lengua menor, construyendo un *continuum* de variación, ajustando todas las variables para, a la vez, limitar las constantes y extender las variaciones: hacer tartamudear la lengua, hacerla "piar"..., desplegar tensores en toda la lengua, incluso escrita, y obtener de ella gritos, chillidos, alturas, duraciones, timbres, acentos, intensidades” (Deleuze y Guattari, 1988: 106).

Si es que existe un alto grado de abstracción en lo dicho hasta aquí intentaremos despejarlo a fuerza de planteos prácticos que el mismo Kafka nos ofrece: *hacer tartamudear la lengua* criminológica sin someterse a sus constantes, las cuales nos arrastran a tener que dar siempre las mismas explicaciones: ¿desde dónde escribe éste

¹²³ En este punto, sólo coincidimos con Pavarini cuando leemos: “No obstante, este estado permanente de precariedad, de inseguridad, de crisis [de la criminología]... puede revelarse como una cualidad para nada despreciable.... Quiero simplemente decir que para el criminólogo es relativamente fácil *hacer las valijas* y emigrar hacia otro lugar, pues tiene bien poco que perder.... En suma, la criminología puede estar mejor preparada que otras disciplinas para hacer elecciones parciales, sugerir respuestas limitadas a los problemas, sin tener que hacerlas derivar... de una resolución general” (2003: 28). Observamos que, aún en su más decidido escepticismo, el criminólogo italiano hace un guiño a la criminología menor.

criminólogo?, ¿hay que corregir o simplemente neutralizar al condenado?, ¿existe el delito, o es el resultado exitoso de un proceso de etiquetamiento?, ¿cree que las causas del delito son individuales o sociales? Sin tener que definirse según estos parámetros, el autor checo nos brinda un exhaustivo análisis de esos problemas: su responsabilidad pasa por debajo de las constantes e identidades criminológicas, como por ejemplo lo son el paradigma etiológico o el de la reacción social. Kafka no está educado, quizá por eso nos enseña tanto de criminología.

Finalmente, todo lo referido a las consignas y su uso, sea despótico o, por el contrario, de fuga, tiene también otro trasfondo que es el de la ciencia: “Aquí cabría oponer las ciencias menores a las ciencias mayores: ...una ciencia pragmática de las puestas en variación, que procede de forma distinta que la ciencia mayor o real de las invariantes de Euclides, y que pasa por una larga historia de suspicacia e incluso de represión.... El más pequeño intervalo siempre es diabólico: el amo de las metamorfosis se opone al rey hierático invariante. Es como si una materia intensa se liberase, un *continuum* de variación, aquí en los tensores internos de la lengua, allá en las tensiones internas de contenido” (Deleuze y Guattari, 1988: 110-111). Una criminología menor será la lengua que logre poner en variación continua las consignas que hacen posible dicha actividad, expandiendo su capacidad de fuga en torno a las constantes impuestas por la criminología mayor o de Estado.

¿Hace falta documentar la relación que desde lejos existe entre literatura y cuestión criminal? Creemos que puede dársele a esta pregunta una respuesta tanto afirmativa como negativa y en ambos casos sería razonable, aunque semejante relativización debe tener un límite: el de ofrecer un abordaje que entre ambas posea algún provecho, alguna ventaja. Esto significa que la contestación al interrogante planteado la haremos en los términos de nuestros propósitos: mostrar en Kafka a un criminólogo menor.

Pensemos lo siguiente: Ch. Dickens o F. Dostoievsky¹²⁴ han hecho un estupendo aporte tanto de la imagen del delincuente como del horror de las condiciones en los emplazamientos punitivos. Del mismo modo E. Ferri y J. Ingenieros¹²⁵ proponen

¹²⁴ Respecto de Dickens, obras suyas como *David Copperfield* (2005) y *Grandes esperanzas* (2005b), entre otras, evidencian su sensibilidad frente a la delincuencia del siglo XIX, así como a las condiciones de encierro. Alguien que ha tomado sus aportes para analizar el delito y el castigo en la actualidad no es otro que J. Pratt (2002). El caso de Dostoievsky (1944) también se muestra paradigmático: algunas descripciones hechas en *La casa de los muertos* han sido utilizadas por D. Garland (2006), por ejemplo.

¹²⁵ Ferri (1899) ha publicado una obra con gran suceso para esta problemática, *Los delincuentes en el arte*, que analiza el genio y el crimen desde una perspectiva positivista. Nuestro José Ingenieros (1950)

categorías criminológicas para indagar el mundo del arte en general, y el de la literatura en particular. Sólo cuatro nombres propios para una tarea de dimensiones considerables, si bien lo que pretendemos destacar es otra cosa: en el primero de los casos tenemos un enfoque literario que hace prosperar matices dentro de la problemática del crimen, y en el segundo hallamos reglas criminológicas para fijar malvivientes en el escenario del arte: de la literatura *en* la criminología a la criminología *en* la literatura. En Kafka, al menos es lo que intentaremos confirmar, parece que todo eso se disuelve, que esas fronteras resultan desmanteladas: hay un espacio medio, *en* el medio (*entre* medio) de ambas, un intersticio en el cual ninguna de las dos disciplinas tiene privilegio sobre la otra; espacio liso que inhibe la creación de dominios estables y poderíos de vigilancia. Con Kafka la literatura y la criminología alcanzan una *zona franca*, o más exactamente, surge *entre* la literatura y la criminología un frente de batalla común: las dos resistiendo la estupidez, la vergüenza, el desquicio de todo control social sofocante.

Pero para avanzar de lleno en las consideraciones kafkianas sobre estos temas, además de definir temporalmente a la criminología como lo hicimos, debemos señalar también qué entendemos por la otra mitad, por aquello que da sentido incluso a esa misma definición de criminología: la literatura. En otros términos, no es posible hablar de criminología en Kafka sin un concepto de literatura con el que aquella interactúe y forme un nuevo plano, que justamente es ese *entre* del que venimos hablando.

Retomemos entonces la pregunta en Sartre (1972): *¿qué es la literatura?*, y empuñemos algunas de sus relucientes palabras: “Lo espiritual...se apoya en una ideología y las ideologías son libertad cuando se están haciendo y opresión cuando están hechas. ...no basta conceder al escritor la libertad de decirlo todo: hace falta que el escritor escriba para un público que tenga la libertad de cambiarlo todo, lo que significa..., la abolición de toda dictadura, la perpetua renovación de los cuadros, el derribo continuo del orden, en cuanto tienda a ‘congelarse’. En pocas palabras, la literatura es, por esencia, la subjetividad de una sociedad en revolución permanente” (Ibíd.: 150-151). Sartre, como ya dijimos, rechaza en 1964 el Premio Nobel ante el espanto de representar, aunque sea circunstancialmente, los valores coronados por la sociedad burguesa y su institucionalización, así como el Premio Estocolmo lo hace en criminología: imagen de un orden, y de la recompensa por respetarlo.

supo escribir un valioso artículo, *La psicopatología en el arte*, en una línea similar. Para un análisis más exhaustivo de esto, véase Tedesco (2007).

Esto tiene un gran enlace con Kafka y la literatura: esas líneas *tortuosas* que parece escribir, las escribe para una humanidad *torturada*, sea por el abandono o la frialdad a los que ella misma se arrastra. Allí apreciamos por qué, según el autor checo, nuestras cadenas más siniestras están hechas *con papel de ministerio*. Pero además, en su criminología, Kafka escribe no estando en condiciones de cambiarlo todo, como aludía Sartre: es un profano allí, aunque sus aportes sí permitan que aquellos que lo tomen en cuenta, estén en situación de alterarlo todo. Acaso, ¿para qué debería servir que un criminólogo escribiese si no es para entusiasmar a quienes lo leen de atreverse a pensar la cuestión criminal de otro modo? De no ser para esto último, probablemente sea para ganar el Premio Estocolmo o para inclinarse ante los poderes establecidos. La criminología es un lenguaje, decíamos, con un polo despótico y otro de fuga: Kafka nos instruye, insistamos en esto, haciéndonos huir de los cánones que la criminología oficial exige para ser galardonado por un estilo de criminólogos, oficiales también, que la hacen posible.

Siguiendo nuestra propuesta, procurando avanzar en la construcción de una imagen de la literatura que amplíe en Kafka a la criminología, debemos recurrir entonces a M. Blanchot. Según él, “la literatura es... un ‘asalto entablado en las fronteras’, una fuerza que, por las fuerzas opuestas de la soledad y del lenguaje, nos lleva al límite extremo de este mundo, ‘a los límites de lo que generalmente es humano’” (2002: 69). Considerada como fuerza, la literatura nos empuja hacia los extremos, y en uno de ellos, inevitablemente, se topa con la criminología: boda que Kafka concierta mejor que nadie, porque está al tanto del riesgo que los centros de autoridad entrañan¹²⁶, sean literarios o criminológicos: “desde fuera y desde dentro, la literatura es cómplice de lo que la amenaza, y esa amenaza finalmente también es cómplice de la literatura” (Ibíd.: 77).

Criminología y literatura suponen intimidaciones recíprocas, pero en ello reside su cooperación, y su potencialidad: nada más cerril que una novela *con tintes* criminológicos, o una criminología que abuse de los recursos literarios. Sólo se alcanza lo que pudo Kafka cuando entre criminología y literatura hay una tensión perturbadora, cuando ninguna se anima a *darle la espalda* a la otra, justamente porque encarna un peligro, y a su vez, es ese peligro el que provoca la más valiosa de las colaboraciones: *la fatalidad de comprometerse*.

¹²⁶ Centro de poder que, en primer término, responde al aparato de Estado y su jerarquización inherente (Deleuze y Guattari, 1988: 227 y sig.).

En definitiva, la literatura es el estilo de resistencia que asume Kafka, y al que le da una deriva genuinamente criminológica: “La literatura [y la criminología] es delirio, y en este sentido vive su destino entre dos polos del delirio. El delirio es una enfermedad, la enfermedad por antonomasia, cada vez que erige una raza supuestamente pura y dominante. Pero es el modelo de salud cuando invoca esa raza bastarda oprimida que se agita sin cesar bajo las dominaciones, que resiste a todo lo que la aplasta o la aprisiona, y se perfila en la literatura [y en la criminología] como proceso” (Deleuze, 1996: 15-16).

¿Merecemos ser castigados?.- Si hubo algo que, al menos del siglo XVIII en adelante, ya no se admitió legalmente, fue la extravagancia de castigar sin motivos, sin fundamentos (Rivera Beiras, 2004: 26). Infligir dolor ya no podía ser, por parte de la autoridad, un simple antojo, o un acto incontrolado, sino el producto bien aquilatado del *valor justicia*. Asegurado este nuevo atlas punitivo, es sabido que la lengua ecuménica del castigo adquirió dos cabos: el absoluto y el relativo. El primero no puede pensar a la pena sino como un fin en sí mismo -desaprobando extraer de ésta cualquier tipo de beneficio-, en tanto respuesta a un desarreglo pasado: “La pena... no puede nunca aplicarse como un simple medio de procurar otro bien, ni aún en beneficio del culpable o de la sociedad; sino... por la sola razón de que ha delinquido” (Kant, 1994: 166-167). El otro templo, orientado hacia el porvenir, sólo acepta el sufrimiento de una persona, si de ello puede obtenerse alguna utilidad, sea para el convaleciente, sea para el resto de la sociedad: “La finalidad del derecho es aumentar la felicidad. El objeto general que todas las leyes tienen, o deben tener, en común, es incrementar la felicidad general de la comunidad; y por lo tanto, en primer lugar, excluir, tan completamente como sea posible, cualquier cosa que tienda a deteriorar esa felicidad: en otras palabras, excluir lo que es pernicioso... Pero la pena es un mal. Pero toda pena es perniciosa. Sobre la base del principio de utilidad, si ella debe ser del todo admitida, sólo debe serlo en la medida en que ella promete evitar un mal mayor” (Bentham, 2008: 162); en síntesis, sólo se justifica el daño que provoca el castigo si ofrece a cambio un beneficio mayor. Allí, muy esquemáticamente, tenemos la lengua dominante de la pena, el Sinaí laico del castigo.

Ahora bien, desmontar los grandes dispositivos es una tarea asaz compleja, que no puede encomendársele, al menos exclusivamente, a los notables o a los expertos, y no porque carezcan de comprensión -todo lo contrario-, sino porque todavía tienen mucho

que perder en el señorío de su dialecto. De allí que articular otra línea, la de la literatura, para crear una lengua –menor- dentro de la lengua -dominante- del castigo, permite esperanzarse; o, por decirlo de otra manera, utilizar a la literatura para desbaratar los códigos morales establecidos en relación al fundamento del castigo, instalando elementos renuentes al mundo legal de la pena ¿Y quién mejor que aquel que no tiene ningún tipo de compromiso con dicho mundo para impugnarlo, para alterarlo? ¿Quién más conveniente que aquel que carece de responsabilidad, de identidad fija, en el ámbito legal-punitivo?

Entendemos que el castigo erige con la literatura encuentros, ceremonias, al igual que lo hace con el derecho, aunque de manera muy distinta, detonando otras apetencias. La literatura no busca hablar del bien y del mal en tanto áreas superiores o trascendentes a partir de las cuales juzgar; no se apoya en ellos para realizar enunciaciones. En todo caso, encontramos referencias acerca de lo bueno o de lo malo, de lo noble o de lo vil, siempre en relación con aquél que emprendió la tarea de escribir (Deleuze, 1987: 191), ansiando de esa manera perder el rostro, aunque sea fugazmente (Foucault, 2002: 29). Se nos podrá objetar que más de un escritor ha realizado –y continúa haciéndolo- obras literarias con claras consignas morales; para nosotros, quienes lo hacen son magistrados o burócratas puestos a escribir, porque la literatura tiene otra tarea, otro destino: “Lo que hace la literatura en la lengua es más manifiesto: como dice Proust, traza en ella precisamente una especie de lengua extranjera, que no es otra lengua, ni un habla regional recuperada, sino un devenir-otro de la lengua, una disminución de esa lengua mayor, un delirio que se impone, una línea mágica que escapa del sistema dominante. Kafka pone en boca del campeón de natación: hablo la misma lengua que usted, y no obstante no comprendo ni una palabra de lo que está usted diciendo” (Deleuze, 1996: 16). Por lo tanto, la relación entre el escritor y la lengua no es pasiva: aquel debe, imperiosamente, atacarla, ya que es la única manera de hacerse de una lengua que le sea propia, estilo que sólo surge abandonando la mera contemplación: “Diríase que la lengua es presa de un delirio que la obliga precisamente a salir de sus propios surcos. ... [todo esto] deriva de que una lengua extranjera no puede labrarse en la lengua misma sin que todo el lenguaje a su vez bascule, se encuentre llevado al límite, a un afuera o a un envés consistente en Visiones y Audiciones que ya no pertenecen a ninguna lengua. Estas visiones no son fantasías, sino auténticas Ideas que el escritor ve y oye en los intersticios del lenguaje, en las desviaciones de lenguaje. No son interrupciones del proceso, sino su lado externo. El escritor como vidente y oyente, meta de la literatura: el

paso de la vida al lenguaje es lo que constituye las Ideas” (Ibíd.). Consecuentemente, quienes empuñan la literatura para instaurar un nuevo credo, o para robustecer el control de las representaciones, son inculpadores de la vida y no literatos: únicamente lo *menor* es grande y revolucionario, aquello que logra reprobado toda la literatura de amos y maestros (Deleuze y Guattari, 2002: 42).

Kafka es ante todo un arroyo, al que los temblores más leves conmueven brutalmente, o más bien, es el vestigio de todo aquello, su jacilla; es un efecto, punto de encuentro de los flujos más desacoplados. Ciudades, oficinas, murallas, colonias, son menos el resultado de cierta angustia o resignación, que las trincheras creadas para desafiarlo todo, para demolerlo todo, es decir, aquello que habita en nuestras certezas.

Él se convierte en un pequeño sismo dentro del aparentemente impávido dominio del castigo. Esos movimientos, esas fisuras que logra, no pueden ser contrarrestados por las teorías o justificaciones convencionales de la pena, ya que se dan en otro plano; este insurgente ocupa otra madriguera. Y en esto creemos que reside el gran potencial de la literatura con relación al castigo y su impugnación: que puede provocar turbaciones pequeñas, casi imperceptibles, pero asimismo devastadoras. Con respecto a una institución social tan arraigada como lo es el castigo no debemos esperar mutaciones a gran escala, más bien lograr el ingreso en nuestras sensibilidades de nuevas posibilidades de percepción, “un cambio en nuestras relaciones habituales con el mundo y en nuestras convenciones, que nos inclinan a los lugares comunes, a una vida de clichés...” (Barroso Ramos, 2008: 289), ¿y qué es el castigo sino un lugar común, un cliché?

Junto a G. Tarde confirmábamos la importancia de la *alienación legal* como herramienta deslegitimada del castigo estatal. Allí la definíamos como el contexto en el cual las normas jurídicas no son el reflejo de las exigencias fundamentales de la comunidad, o al menos un elemento de referencia mínimamente compartido por esta. Al contrario, esta situación se caracteriza por prescindir de la participación del conjunto de la sociedad, sea en la creación o en la modificación de derecho (Gargarella, 2005: 205). Ahora bien, es probable que nadie como Kafka haya retratado con tanta precisión y orfebrería el problema que surge cuando la ley se instrumenta y utiliza en contra de los motivos que justifican su existencia; o lo que vendría a ser lo mismo, cuando la ley se torna absurda.

Si la legislación sistemáticamente relega a un agregado social, por ejemplo, y no existen posibilidades que éste mismo intervenga, sea creando o modificando dichas normas jurídicas, y a su vez tampoco logra modificar la situación que lo ha vuelto invisible ante ella, ¿por qué esas personas deberían respetarla?, ¿por qué tomarla como expresión legítima de un manojito de valores si las condiciones fundamentales para que ello así sea, están ausentes? Si en la estructura social no está asegurado el ambiente dentro del cual la ley merezca ser respetada, ¿no surgiría como derecho la posibilidad de resistirla? Aunque volveremos sobre esto, sólo quisiéramos advertir aquí que este inconveniente se agrava aún más cuando de lo que se trata es de castigar por medio de esas mismas leyes. Siguiendo esta dirección, los aportes de Kafka han sido prodigiosos e implacables: “En general nuestras leyes no son conocidas, sino que constituyen un secreto del pequeño grupo de aristócratas que nos gobierna” (Kafka, 1973a: 76). Si las leyes que deberían servir de tutela son desconocidas, si son extrañas, entonces dejan de considerarse un instrumento *para* las personas, al servicio de ellas, volviéndose dichas personas un *objeto* de las mismas. Esta *fetichización* de la ley torna al hombre una cosa, y lleva a Kafka a considerar extremadamente vergonzoso la pretensión estatal de tener que guiarse por una serie de estatutos extraños a los propósitos más nobles: los de aunar y embellecer la vida en comunidad (Gargarella, 2006).

Aún más, y hablando ahora en primera persona de plural, existe el agravante de que es a partir de ellas que los “aristócratas” que presiden nuestras vidas pretenden juzgarnos; doble atolladero: *regirnos* y *ser juzgados* por normas legales que nos son ajenas, en cuya formación o transformación no participamos, dentro de un contexto en el que carecen de legitimidad. Y poco después, Kafka vuelve a disparar: “las leyes fueron establecidas desde sus orígenes por ella misma –*la nobleza*–; la cual se haya fuera de la ley, y que, precisamente por eso, parece haberse puesto exclusivamente en sus manos” (1973b: 76). De esta manera, el escritor checo ataca simultáneamente dos altares en el templo mitológico del derecho de Estado: por un lado, no es posible hablar de contrato en el origen de la sociedad, ni en su edificación del principio de legalidad, ya que la nobleza no precisó consensuar con nadie aquellas normas; en síntesis, las reglas jurídicas se imponen como consecuencia de una voluntad de dominar subjetividades y no de igualar sus posibilidades¹²⁷.

¹²⁷ De la misma manera, ya lo había sostenido Nietzsche: “Quien puede mandar, quien por naturaleza es ‘señor’, quien aparece despótico en obras y gestos –¿qué tiene él que ver con contratos!” (Nietzsche, 1998: 111)

Por otro lado, hay algo aún más sugestivo en lo que sustenta Kafka, ya que la ley –dice– está en manos de la nobleza, porque precisamente ésta se haya fuera de ella. ¿Cómo debemos entender esto? Pensemos un instante lo siguiente: en el momento que un magistrado decide inculpar o absolver a un imputado, o sea, cuando tiene la ley en sus manos, puede estar en cualquier lugar –material o simbólicamente hablando–, excepto dentro de la ley, debido a que los deseos, las creencias, los sentimientos, la mentalidad, el estrato social, esto es, todo aquello que *de hecho* compone a un juez, jamás lo encontraremos *dentro* de la ley. Quizá haya en E. Cioran un buen resumen de todo esto: “«No juzgues a nadie sin antes haberte puesto en su lugar». Este viejo proverbio invalida cualquier juicio, pues sólo juzgamos a alguien porque, justamente, no podemos ponernos en su lugar” (1998: 35).

Todo aquello que a la mayoría de nuestros magistrados les causaría pavor escuchar, Kafka lo dice sin ambages: no tenemos leyes, no hay derecho que nos contenga y del cual formemos parte. Y es por esto que consigue ver en las tradiciones –y su estudio– una estupenda manera de reapropiarse de las reglas jurídicas, las mismas que, por arte de birlibirloque, hacen posible que el poder de juzgar, al menos para el Estado, le pertenezca exclusivamente a los jueces. Así las cosas, y contrariamente a lo que a menudo se sostiene, en todo este periplo kafkiano no hay sitio para la nostalgia, antes bien, apunta hacia el porvenir y de allí sus palabras: “...habrá de venir el tiempo en que la tradición y su investigación consiguiente resurgirán en cierto modo para poner punto final, *que todo será puesto en claro, que la ley sólo pertenecerá al pueblo y la nobleza habrá desaparecido*” (Kafka, 1973b: 77)¹²⁸. Y cuando parecía ser la demagogia quien le insinuaba el “buen camino”¹²⁹, adjudicándole todo y sólo el mal a la nobleza, el literato checo pega otro barquinazo: “Esto no está dicho por nadie y en modo alguno con odio hacia la nobleza. Antes bien, debemos odiarnos a nosotros mismos, por no ser dignos aún de tener ley” (Ibíd.). Si merecemos ser castigados, es justamente por ser incapaces, por *no ser dignos*, de crear otras normas que impidan ver en el castigo el remedio, y es por todo esto que *aún no tenemos ley*.

¹²⁸ La cursiva es nuestra

¹²⁹ El *buen camino* o el *buen sentido* “se dice de una dirección: es sentido único, expresa la exigencia de un orden según el cual hay que escoger una dirección y mantenerse en ella...” (Deleuze, 2008: 93), como por ejemplo la vía de victimizar aún más a los grupos desaventajados para hacer progresar algún tipo de mesianismo.

Desde luego que sostener, como lo hicimos, que la ley no existe o que sólo los jueces ostentan el poder de juzgar es, cuanto menos, discutible. Con respecto a esto último, si hay algo que la modernidad ha incubado desde su desarrollo son parcelas de conocimientos jerárquicamente inexpugnables dentro de las cuales, quienes las monitorean son aquellos que poseen la unidad coherente de su saber autorizado. El magistrado, el psicólogo, el médico, son el prototipo del sacerdote, aunque en dominios irreligiosos. Pero mucho antes que esto sucediera -y lo que probablemente haya sido su condición de posibilidad-, se fue desplegando la trama judeo-cristiana de la moral. Y sin dudas fue esta moral la que facilitó instaurar, junto con la idea de la deuda infinita, la “doctrina del juicio” (Nietzsche, 1998: 81)¹³⁰. Y la facultad de juzgar las acciones desde una instancia superior que sería el bien, comienza siendo religiosa pero acaba siendo jurídica: tanto el sacerdote como el magistrado trabajan con la deuda, con lo que debemos hacer –o pagar- por no haber hecho lo que debíamos. Ambos son inculpadores de la vida, y ambos extorsionan a la humanidad con el mismo dolor: infierno-prisión; y sean o no terrenales, de cualquier manera, se ofrecen como interminables¹³¹.

Dicho esto sobre el juicio¹³², ¿qué ocurre con la ley? Está claro que *existe*, aunque el interrogante surge respecto de su materialidad: el problema medular es saber cómo, para quienes y en qué momento se hace tangible; así como el ojo se abre y se cierra y no puede capturarlo todo incansablemente, así como existen sistemas de orientación y coerción visual llamados ocularcentrismo (Ferrer, 1996: 30), también hay dispositivos que emplazan de manera discrecional a la ley *-ocularcentrismo jurídico-*: sobre esto último, en criminología, ha trabajado enérgicamente la teoría de la reacción social. De cualquier modo, siempre hay *algo* o *alguien* que nos separa de la ley; aunque por medio de ella se nos deposite en la más abyecta de las situaciones, es un hecho que la distancia

¹³⁰ Entre Deleuze y Nietzsche, existe una alianza atemporal contra la facultad de juzgar: “El hombre sólo recurre al juicio, sólo es juzgable y sólo juzga en tanto en cuanto su existencia está sometida a una deuda infinita: lo infinito de la deuda y la inmortalidad de la existencia remiten uno a otra para constituir «la doctrina del juicio»” (Deleuze, 1996: 177).

¹³¹ “... La lógica del juicio se confunde con la psicología del sacerdote, como inventor de la más tenebrosa organización: quiero juzgar, tengo que juzgar..., los hombres juzgan en tanto que valoran su propio lote, y son juzgados en tanto que una forma confirma o destituye su pretensión. Son juzgados al mismo tiempo que juzgan, y los placeres de juzgar o ser juzgado son los mismos (Deleuze, 1996: 177-180).

¹³² Luego del juicio hablamos de la ley. No es azarosa la elección: aunque concienciadamente nos quieran persuadir de lo contrario, no es la ley la que precede al juicio, sino todo lo contrario: podría haber ley y no haber juicio, ahora bien, es imposible que exista ley sin que antes no haya existido la voluntad de juzgar; éste es uno de los grandes aportes de Kafka.

entre la ley y nosotros permanece¹³³. En el caso de Kafka, ese *algo* se transforma efectivamente en *alguien*, y ese alguien es un guardián: “Ante la ley hay un guardián. Un campesino se presenta frente a este guardián, y solicita que le permita entrar en la Ley. Pero el guardián le contesta que por ahora no puede dejarlo entrar” (Kafka, 1973: 79). Es fácilmente comprobable que ingresar a *la Ley* resulta una tarea espinosa para inexpertos, sea por razones conceptuales o materiales: por un lado, su construcción brumosa y con extremos sólo accesibles para los iniciados en la materia -además de la fuerte impronta corporativa que existe entre los juristas que buscan acrecentar ese misterio-, dificulta su aprehensión. Por el otro, ¿qué decir de la arquitectura que moldea a los juzgados? Dejando de lado criterios conspirativos, no exageramos al decir que, al menos para aquellos que no recorren periódicamente sus pasillos, los tribunales resultan ser sitios muy poco hospitalarios; o como diría N. Christie, basta con ingresar a un juzgado para darse cuenta que está hecho únicamente para quienes allí trabajan y no para aquellos que deben zanjar sus disputas (Christie, 1992: 160).

Discursivamente se nos intenta persuadir de que la claridad y la equidad son interiores a las normas jurídicas, todo lo cual redundaría en un tipo de ley transparente e igual para todos. A Kafka esta cuestión no se le escapa, por lo que traza una alegoría cuyo rudimento expusimos en el apartado anterior. Allí, *Ante la ley*, se cruzan dos personas con trayectoria y destinos dispares. Esta parábola, que forma parte de *El proceso*, es narrada al desventurado Señor K... por el capellán de la prisión.

El capellán comienza de este modo la exposición: “La puerta que da a la Ley está abierta, como de costumbre...” (Kafka, 1973: 79), y prosigue con el diálogo que se genera entre el vigilante y el campesino: “Si tanto es tu deseo, haz la prueba de entrar a pesar de mi prohibición. Pero recuerda que soy poderoso” (Ibíd.). El campesino, profano por excelencia en esos lugares, queda perplejo frente a la amenaza, y es el guardián quien a continuación le advierte por segunda vez que no es él el último vigía, y que entre salón y salón hay guardianes cada vez más poderosos. Intimidación suficiente para que el dócil campesino esfume su vida delante de la Ley, discutiendo temerariamente con el custodio en los primeros años, lo que paulatinamente va mermando conforme aquel envejece. Luego de mucho tiempo recorrido, y asumiendo

¹³³ Cuando aludimos a *algo* que nos separa de la ley, pensamos por ejemplo en el desconocimiento acerca de ciertos temas capciosamente técnicos. Si hablamos de *alguien*, es porque ese *algo* se efectúa o materializa en, por ejemplo, una persona, sea un juez altanero o un abogado cómodo con serlo.

que no le resta ya demasiada vida, toma conciencia de que pese a tantos días de agobio, nunca había conseguido atravesar esa puerta: ¿por qué?, podríamos preguntarnos, ¿por miedo al guardián que tenía enfrente?, ¿por temor a los otros custodios que lo aguardaban dentro, entre pasillo y pasillo?, ¿porque no tenía gran cosa que hacer allí y no valía la pena arriesgarse?, ¿porque pese a estar frente a ella –a la Ley-, no sabía realmente cómo entrar? Probablemente existan muchas respuestas atinadas, o quizá ninguna lo sea, pero veamos qué es lo último que el campesino desea preguntarle a su imperturbable guardián: “Todos se esfuerzan por llegar a la ley; ¿cómo es posible entonces que durante tantos años nadie más que yo pretendiera entrar?”, a lo que el custodio contesta de manera inquietante: “Nadie podía pretenderlo, porque esa entrada era solamente para ti. Ahora voy a cerrarla” (Ibíd.: 81) ¿Qué ha sucedido?, ¿qué tiene de aterradora la respuesta del vigilante? Que aquella Ley, y que la ley en general, posee la misma potestad que ostenta el Estado encargado de ampararla: individualizar y universalizar de manera simultánea. El campesino supuso que la ley estaba abierta para todos –*que la ley era para todos*-, y le resultaba extraño que solamente él hubiese deseado traspasarla; aquí tenemos el efecto universalizador de la ley. Pero lo que con procacidad le confiesa el guardián es que en realidad sólo era para él, y nada más que para él: la ley se individualiza y nos individualiza, transformándonos en sujetos bien distinguibles –DNI, historia clínica, antecedentes penales, etc.-, y una vez que lo hace, entorna sus puertas y todo vuelve a empezar.

Estos efectos contiguos conviven de manera difusa, surcándonos: “Desde hace siglos el Estado [junto a sus leyes] ha sido una de las formas de gobierno humano de las más extraordinarias y también de las más temibles. El hecho de que la crítica política haya reprochado al Estado que sea simultáneamente un factor de individualización y un principio totalitario resulta muy revelador. ...Oponer al Estado por tanto el individuo y sus intereses es tan aventurado como oponerlo a la comunidad y sus exigencias” (Foucault, 1996: 203).

Y es que entre Kafka y Foucault nos permiten comprender algo: que la verdadera trampa es el guardián, material o simbólicamente hablando, que nos detiene al querer ingresar en la ley haciéndola nuestra, tomando de ese modo *los conflictos como pertenencia* (Christie, 1992); o lo que es lo mismo, crear con ello un acontecimiento¹³⁴.

¹³⁴ El *acontecimiento* se distingue fundamentalmente del *evento*; en el primer caso, quienes intervienen lo hacen con deseo y posibilidad de implicarse al nivel de sentirse protagonistas en lo que ocurre. En el caso

Y luego, tras haber respetado su mandamiento, es la ley, y su vigía, la que nos inculpa por no haberla intentado quebrar, inhabilitándonos, ya que desde luego, no gozaremos de otra oportunidad. El guardián, sea *algo* o *alguien*, opera en tanto instale en nosotros la lógica del Estado que nos aleja de aquello que podemos: tomar como propios los conflictos que nos tienen como protagonistas.

El lenguaje del castigo.- Si Kafka tuvo algo claro desde el principio, fue que el castigo no buscaba remediar nada, simplemente marcar. Al igual que Nietzsche, sabía que no hay, más allá de todas las finalidades recitadas, ningún extremo confesable para el hecho de punir, sólo la llaga y su recuerdo: “sólo lo que no cesa de doler, permanece en la memoria” (Nietzsche, 1998: 79).

En *La colonia penitenciaria*, la máquina que ejecutaba la pena tenía como objeto un cuerpo y una sanción; esta última, no sólo debía inscribir el veredicto, sino también la regla (Deleuze y Guattari, 1995: 219). Ese grafismo punitivo fue trabajado por Kafka con una doble finalidad: por un lado, confirmar que el castigo es un lenguaje, aunque por lo común incomprensible para quienes lo padecen, y por otro, que la ley nunca es previa a la sanción.

“Es un aparato singular –dijo el oficial al explorador, y contempló con cierta admiración el aparato, que le era tan conocido” (Kafka, 1973: 117). Así comienza el relato, describiendo la antesala de una ejecución: en el lugar se encontraban el condenado y un soldado que lo custodiaba, y con ellos, el explorador que estaba allí de visita, junto al oficial de la colonia, que dicho sea de paso, era un devoto de ese mecanismo¹³⁵. Sin embargo, el explorador se mantenía reacio a preguntar por los detalles de la inminente ejecución, todo lo cual resultaba inconcebible para el oficial.

Kafka tiene su propio estilo para sacarnos del sopor característico de la apertura de los cuentos, y lo hace minando el texto, para que ante nuestro menor descuido penetre súbitamente el asombro: “... El oficial hablaba en francés, y ni el soldado ni el condenado entendían el francés”; es evidente que a Kafka no le preocupaba aquí puntualmente el idioma, eso era lo de menos, y podría haber sido cualquier otro –eusquera, corso o árabe-. La parábola alude a la comprensión, dentro de un marco de

del evento, quienes lo presencian sólo ostentan la calidad de meros espectadores ajenos a toda chance de “formar parte” del suceso (Deleuze, 2008).

¹³⁵ El aparato estaba formado por la Cama en la parte inferior donde se depositaba al condenado, el Diseñador en la superior y la Rastra en el medio; esta última estaba colmada de agujas que materializaban la inscripción en el cuerpo cuyo modelo extraía del Diseñador (Kafka, 1973: 119-122).

significación colectivo, de un problema concreto que es el del lenguaje, y más precisamente, el de los símbolos. Si castigar es una forma de expresarse –una entre muchas otras-, e incluso una actividad pedagógica, debe consecuentemente ser entendida por aquella persona que la inflige y por aquella que la recibe: “si es necesario comunicar un reproche moral vigoroso, aquél –que lo padece- debe comprender su significado y sentir su fuerza. El lenguaje de la penalidad debe adaptarse a los participantes y resultarles comprensibles” (Garland, 2006: 64). Sobre el mismo tema, incluso abriendo otra hendidura, Durkheim asevera algo no poco importante: que la autoridad de una norma social, sea un uso, una costumbre o la misma ley penal, no proviene de la posibilidad de castigar su incumplimiento, o dicho de otro modo, la pena no sirve para concederle autoridad a una norma que carece de ella, dado que la sanción sólo consigue impedir que dicha regla pierda la mencionada autoridad siempre y cuando la haya tenido previamente (Durkheim, 1997: 198). La legitimidad o autoridad de una norma, entonces, reside en el sentimiento que las personas tienen por ella, el modo en que la conciben como algo sagrado e inviolable. Por lo tanto, si una regla es profanada debe perseguirse su transgresión por medio de un castigo, de lo contrario es probable que su vigor tienda a desvanecerse, pues, en términos durkheimianos, “no se cree en una divinidad sobre la cual puede alzar impunemente su mano lo vulgar. Así toda violación de la regla tiende, por su parte, a herir la fe de *las personas* en el carácter intangible de la regla. Lo que hace que se sometan a ella es que le prestan un prestigio, una especie de fuerza moral cuya energía se mide por la potencia de su acción” (Ibíd.: 186-7)¹³⁶.

De lo dicho, nos interesa enfatizar que entre Kafka y Durkheim¹³⁷ parecen existir puntos de convergencia, al menos en lo relativo a la didáctica del sufrimiento: se puede castigar irreflexivamente las desobediencias, pero de ello jamás se extraerá un ápice de respeto por los valores allí encarnados y aparentemente ultrajados; si no hay un empeño genuinamente inclusivo a la hora de trabajar con conductas consideradas reprobables, tanto un autor como el otro, concluyen que sólo se logrará embrutecer a quien esté soportando el dolor.

¹³⁶ A partir de su argumento acerca de la causa y la función del castigo, es posible pensar también que la falta de sanción sea, no la causa de la pérdida de autoridad de una norma social, sino su consecuencia. Esto es, que un comportamiento deje de ser punible porque previamente ha dejado de ser sagrado para la comunidad (Durkheim, 2004, 1982).

¹³⁷ Pensamos aquí en el Durkheim “prescriptivo” de *La educación moral*, y no tanto en el Durkheim “descriptivo” de *La división del trabajo social*.

Repasemos ahora la manera en que el oficial revelaba la ceremonia al explorador: “Nuestra sentencia no es aparentemente severa. Consiste en escribir sobre el cuerpo del condenado, mediante la Rastra, la disposición que él mismo –el condenado- ha violado” (Kafka, 1973: 122).

Marcar es una de las tareas del castigo, sino *su* tarea, y desde luego no está entre sus prioridades mejorar a nadie¹³⁸, sino crear memoria en quien lo sufre, encauzarlo a partir de un pasado del que tiene que arrepentirse y jamás olvidar; el hombre debe ser responsable, se lo debe hacer responsable, ergo, previsible, ya que sólo así estará en condiciones autorizadas de realizar promesas. Ahora bien, a esto último se llega si se lo vuelve, al menos hasta cierto punto, ajustado a las reglas: “con ayuda de la eticidad de la costumbre y de la camisa de fuerza social el hombre fue *hecho* realmente calculable” (Nietzsche, 1998: 77). Lo primero que aprendió el hombre puesto a mandar a otros hombres, mucho antes que de las bondades y los perjuicios de las leyes, ha sido que entre el dolor y la memoria existía un maridaje que precisaba manipular, del que podía extraer plusvalía, para lograr domesticar todo aquello ingobernable en la naturaleza de sus semejantes; “...toda la estupidez y arbitrariedad de las leyes, todo el dolor de las iniciaciones, todo el aparato perverso de la educación y la represión, los hierros al rojo y los procedimientos atroces no tienen más que un sentido: *enderezar* al hombre, marcarlo en su carne, volverlo capaz de alianza, formarlo en la relación acreedor-deudor que, en ambos lados, es asunto de la memoria...” (Deleuze y Guattari, 1995: 197).

Pero ¿qué pasa si esa *plusvalía* que el ojo saca del dolor ajeno se transforma en una función, ya no manifiesta, sino latente del castigo?¹³⁹ ¿Qué ocurre cuando deja de proclamarse expresamente como una meta eso de extraer algún beneficio del dolor de terceros, no obstante persista como una función, *cumpliendo una función*? En definitiva, ¿cómo causar dolor a otros para hallar en eso un conato de tranquilidad propia, sin estar, a su vez, formalmente habilitados para hacerlo? Quizá podamos decir, con mañas del derecho procesal moderno, que se lo haga a través de la prisión preventiva. En el caso del oficial de *la colonia*, no precisa de tantos ornamentos legales y afirma: “Mi principio fundamental es éste: la culpa es siempre indudable” (Kafka, 1973: 124).

¹³⁸ De todas maneras, Nietzsche expresa en *La gaya ciencia* que “el argumento de quienes defienden el castigo es que éste tiene como finalidad mejorar a quien lo aplica” (2005: §219). Inquietante afirmación, sobre todo porque resta corroborar quién es el que lo lleva adelante realmente.

¹³⁹ Cuando hablamos de función “latente” aludimos a la clásica diferencia expresada por R. Merton (1964) en torno a las funciones de las instituciones sociales: son *manifiestas* aquellas que se supone y se espera que la institución cumpla. Son *latentes* las funciones imprevistas o no esperadas. Éstas últimas son, por lo general, las más importantes para el análisis sociológico.

¿Acaso no se acerca este testimonio a la regla que utilizan buena parte de nuestros magistrados, aunque travestido hoy de garantías para el desarrollo del debido proceso?¹⁴⁰

El explorador, absorto por el marco de aplicación tanto de las normas como del castigo, le consulta al oficial por el condenado: “¿Conoce él la sentencia?”, a lo que éste respondió negativamente, por lo que aún más perturbado le repregunta: “¿No conoce su sentencia?”, otra vez le contestó que no; “...pero por lo menos, ¿sabe que ha sido condenado?”, de ninguna manera, le dice, “-...¿entonces el individuo tampoco sabe cómo fue conducida su defensa? -*No se le dio ninguna oportunidad de defenderse* -Pero debe haber tenido alguna oportunidad de defenderse...” (Ibíd.: 123). En ese momento, el oficial le comenta que la prueba que necesitó para sentenciar a esa persona fue la denuncia de su capitán, que al encontrarlo dormido en horas de trabajo lo golpeó, respondiendo el ahora condenado con puñetazos: “En vez de levantarse y suplicar perdón, el individuo aferró a su superior por las piernas, lo sacudió y exclamó ‘*arroja ése látigo o te como vivo*’. Estas son las pruebas. El capitán vino a verme hace una hora, tomé nota de su declaración, y dicté inmediatamente la sentencia. Luego hice encadenar al culpable. Todo esto fue muy simple. Si primeramente lo hubiera hecho llamar, y lo hubiera interrogado, sólo habrían surgido confusiones. Habría mentido, y si yo hubiera querido desmentirlo, habría reforzado sus mentiras con nuevas mentiras, y así sucesivamente. En cambio, así lo tengo en mi poder, y no se escapará...” (Ibíd.: 124-125). Aunque admitamos que resulte esquemática y poco explicativa la comparación, y dejando de lado las estilizaciones semánticas que asegura el discurso jurídico¹⁴¹, en ese breve fragmento parecería estar, de algún modo, el compendio de la lógica práctica de buena parte de los magistrados que a diario enclaustran a quienes, gozando de la presunción de inocencia, padecen los descabros del sistema penal. Relacionar ficción con realidad no siempre resulta útil, máxime si la realidad de la que hablamos es la del derecho penal: los esquemas con los que los operadores jurídicos perciben y construyen la realidad de sus actividades tensan aún más la ya capciosa naturaleza del repertorio

¹⁴⁰ De la ficción a la realidad, basta señalar que más de la mitad de los presos de nuestro país, y cerca del 80% de los de la Provincia de Bs. As. están en estas condiciones. Por una medida cautelar como la prisión preventiva, que pertenece al derecho procesal, cumplen anticipadamente una condena que el derecho penal sustantivo todavía no juzgó, razón por la cual se pasa, al menos en parte, de la presunción de inocencia a la presunción de culpabilidad.

¹⁴¹ Pensamos aquí en el vocabulario siempre anodino y neutral con el que el derecho interpela la realidad que está juzgando (Bourdieu, 2001, 1991; Tedesco, 2007).

legal, lo que implica una superposición de ardidés entre el agente que interactúa y la estructura en la que lo hace.

Desde luego, es imprescindible investigar esto empíricamente, y no sólo enunciarlo como lo estamos haciendo; nos alcanza aquí con alertar acerca de estas semejanzas. La literatura, en ocasiones, trabaja caricaturizando la realidad, desoyendo toda mínima coherencia indispensable. Ahora bien, el problema a plantearnos es que parte del funcionamiento de la administración penal de la justicia caricaturiza su propia literatura al respecto, es decir, un buen número de los principios sobre los que se asienta el mismo derecho es sistemáticamente burlado en las atribuladas jornadas dentro del poder judicial. En suma, y si se nos permite mantenernos en el plano de la mera descripción, hay algo susceptible de relacionar entre la grosera lógica instaurada por el oficial de Kafka y aquella que emplean nuestros tribunales.

A su vez, se nos puede reprochar también que este sea un planteo de barricada, afiebrado e inconsistente; sostener que nuestros jueces tienen el mismo principio fundamental que el oficial de *la colonia* –“la culpa siempre es indudable”-, o que ellos consideren que sólo surgirían confusiones si no se encaralara a los sospechosos inmediatamente, es desde luego sesgado. Pero el punto no es ese: decíamos antes que aquí no se trata de una crítica celosamente jurídica a la locura del sistema penal o de orientarnos por conjeturas legales para alarmarnos sobre lo que allí sucede, sino de atravesar dicha locura no hablando como hablan los especialistas –penalistas, criminólogos, sociólogos del castigo, etc.-, sino con otra lengua, la literaria, la de Kafka, que nos permita experimentar hasta qué punto los esfuerzos dominantes por convencernos de la sensatez de sus prácticas resultan absurdos; la literatura como dialecto errante, puesto que “lo que se puede decir en una lengua no se puede decir en otra, y el conjunto de lo que se puede decir y de lo que no se puede decir varía necesariamente según las lenguas y las relaciones entre estas lenguas” (Deleuze y Guattari, 2002: 39). Recorrer con el escritor checo las entrañas de la institución del castigo nos facilita impugnarlo, aunque sin dogmas a los cuales amarrarnos; no es necesario afiliarse a ninguna teoría o escuela ya que todo es más ligero, más ingrático con Kafka, y lo es, no porque el tema le resulte trivial, dado que su obra gira en torno a una objeción indeclinable respecto del castigo, sino porque él siempre está de paso por allí y no precisa establecerse –sea escribiendo manuales, sea creando doctrinas sobre el tema-. Transitar y huir principalmente, nunca quedarse en el espacio penal; Kafka no echa raíces ni crea compromisos con nadie para decir lo que dice. Por ello le resulta

verdaderamente frívolo, al menos en estos términos, la necesidad de ostentar un credo para poder hablar de la punición, y contra esa exigencia, la de una lengua materna a la que deberíamos adaptarnos, embiste. Kafka permite hacer un uso menor del lenguaje dominante de la pena, estar en él como un extranjero que desconoce el orden interno impuesto por este tipo de esquema, fugarse del orden del lenguaje punitivo, y por sobre todas las cosas, no brindar a la lengua del Estado, a la lengua oficial, sus servicios.

Pero también decíamos más arriba que el oficial era un convencido del modo en que se impartía justicia en *la colonia*. Esto era lo relevante para Kafka, pues la brutalidad y fiereza de sus ritos son menos significativos de lo que se suele creer: el humanismo en el castigo gubernamental es un mito del que nuestro autor se desencanta muy tempranamente. Si en esa colonia se sanciona más indulgentemente que en nuestras cárceles, o sucede lo contrario, esa es una discusión que a Kafka no le interesa promover; la crueldad es inherente al Estado en general, y a su forma de penar en particular. Pero así como el castigo oficial le resulta igualmente hostil, sea en *la colonia* o en los presidios, él sí plantea furtivamente otro interrogante: ¿están nuestros magistrados tan persuadidos del modo en que imparten justicia como lo estaba aquel “lunático” oficial de *la colonia*? Quien esté leyendo podrá preguntarse qué sentido tiene este interrogante; por nuestra parte intentaremos otorgárselo.

La pregunta por las convicciones que los jueces *penales* tienen en relación a la justicia *penal* que administran concibe inicialmente dos respuestas alternativas: o bien tienen persuasión, o bien no la tienen; quienes no la tengan, sería bueno que se pregunten por qué llevan adelante esa faena. Pero para quienes sí estén satisfechos con lo que hacen, surgen otras dudas: ¿existe algún límite en el vigor de dicha certidumbre?, ¿la poseerían siempre y en todo contexto? Previo a reflexionar sobre esto, veamos cuál fue la actitud del oficial en *la colonia*.

Antes de llevarse a cabo la ejecución del condenado, el oficial le pregunta al explorador acerca de la posibilidad de intercambiar algunas palabras con él, a lo que éste último accede: “Este procedimiento judicial –dice el oficial-, y este método de castigo, que usted tiene ahora oportunidad de admirar, no goza actualmente en nuestra colonia de ningún abierto partidario. Soy su único sostenedor...”. El desprestigio del sistema penal de *la colonia* es amplio, y muchos que veladamente lo apoyan, no se atreven ya a manifestarlo en público, dice el oficial, y agrega, “¡qué diferente era en otros tiempos la ejecución! Ya un día antes de la ceremonia, el valle estaba completamente lleno de

gente.... ¡Cómo absorbíamos todos esa expresión de transfiguración que aparecía en el rostro martirizado, cómo nos bañábamos las mejillas en el resplandor de esa justicia, por fin lograda y que tan pronto desaparecía! ¡Qué tiempos camaradas!” (Ibíd.: 134-135). Por un lado, Kafka parece anticipar las investigaciones que luego habrá de llevar a cabo, entre otros, M. Foucault (2003). Como ya lo señaláramos en el capítulo sobre Nietzsche, el filósofo francés trabaja sobre tres imágenes del castigo en su ineludible *Vigilar y castigar*: la tortura del soberano, la reforma humanista y la detención normalizada, y la descripción kafkiana del escarmiento en *la colonia* se asemeja poderosamente al primero de dichos retratos (Dreyfus y Rabinow, 2001: 174). Según Foucault, la tortura del soberano equivalía a una ceremonia atroz caracterizada por un vínculo complejo entre el poder, la verdad y el cuerpo, debido a que el poder de la ley se inscribía en el cuerpo del reo otorgándole validez a la verdad de las acusaciones, y todo esto se llevaba a cabo en un auditorio al que el público asistía; “En la forma explícitamente evocada de la carnicería, la destrucción infinitesimal del cuerpo se integra aquí en el espectáculo: cada trozo queda expuesto como para la venta. El suplicio se lleva a cabo con todo un ceremonial de triunfo; pero incluye también, como núcleo dramático de su desarrollo monótono, una escena de afrontamiento: es la acción inmediata y directa del verdugo sobre el cuerpo del ‘paciente’” (2003: 56). Finalmente, la verdad que sustentaba la condena, según Foucault, se obtenía mediante el ritual judicial de la tortura; práctica que, lejos de ser incontrolada e irreflexiva, tenía una férrea disciplina en su ejecución: “el suplicio es una técnica y no debe asimilarse a lo extremado de un furor sin ley.... La muerte-suplicio es un arte de retener la vida en el dolor, subdividiéndola en *mil muertes* y obteniendo con ella, antes de que cese la existencia, *la más exquisita agonía*. El suplicio descansa sobre todo en un arte cuantitativo del sufrimiento” (Ibíd.: 39-40). Por otro lado, Kafka insiste en la relación que existe entre el dolor y el ojo –ocularcentrismo punitivo-, entre un sufrimiento y la posibilidad que sea observado por terceros¹⁴²; la justicia se lograba por medio de la absorción de los gestos acuciantes de una persona recibiendo castigo, “la terrible ecuación de la deuda, daño causado = dolor a sufrir ¿Cómo explicar... que el dolor del criminal pueda servir de *equivalente* al daño que ha causado? ¿Cómo puede *pagarse* con sufrimiento? Es preciso invocar un ojo que de ello obtenga placer...” (Deleuze y Guattari, 1995: 197).

¹⁴² Cuestión que, como es sabido, fue también analizada por Durkheim (2004).

Más allá de esto, nos preocupa ahondar en aquella conversación entre el oficial y el explorador, en la cual el primero busca persuadir al segundo acerca de la importancia de su apoyo para sostener la máquina, debido al encono que le tiene el nuevo comandante de *la colonia*: “ya se ha formado indudablemente un juicio –dice el oficial-; si todavía no está seguro de algún pequeño detalle, el desarrollo de la ejecución disipará sus últimas dudas. Y ahora elevo ante usted esta súplica: ayúdeme contra el comandante” (Kafka, 1973: 138), a lo que el explorador contestó crispado, “...no puedo ayudarlo en lo más mínimo, así como tampoco puedo perjudicarlo,... pero desapruebo este procedimiento” (Ibíd.). Con esta respuesta, el oficial transitó los siguientes minutos entre contrariado y ensimismado, contemplando *el diseñador* de la máquina; algo había concluido para él, definitivamente, y es por eso que le comunica al condenado que es libre, que puede marcharse, esta vez en una lengua que éste puede comprender. De inmediato, el oficial muestra al explorador una hoja en la que se encuentra el diseño de una inscripción para la rastra: “Sé justo”, indica el papel. Con cierta serenidad, el oficial revisó exhaustivamente los componentes de la máquina, sus engranajes y juntas; una vez concluida la tarea, comenzó a quitarse la ropa cadenciosamente, hasta llegar al cinturón que sostenía el espadín, que era lo último que conservaba: “Ya estaba desnudo. El explorador se mordió los labios, y no dijo nada. Sabía muy bien lo que iba a ocurrir, pero no tenía ningún derecho a inmiscuirse. Si el procedimiento judicial, que tanto significaba para el oficial, estaba realmente tan próximo a su desaparición..., entonces, el oficial hacía lo que tenía que hacer...” (Ibíd.: 145). Este hombre obcecado que intentó vanamente convencer al explorador, probablemente como su última esperanza, de las bondades del procedimiento que dirigía, terminó marcándose aquel mandamiento que había incumplido, el de *ser justo*.

Dos elementos pueden extraerse de esta decisión: primeramente, el oficial acepta valerosamente los meneos de una justicia que jamás se ampara en valores trascendentes; la justicia es esta que tenemos, no ligada a instancias superiores, y ahora él que se pensó justo, había dejado de serlo. El horizonte se había suprimido de un *esponjazo*, y el sentido de su existencia estaba dentro de aquel paisaje que acababa de desaparecer, “era como había sido en vida; no se descubría en él ninguna señal de la prometida redención; lo que todos los demás habían hallado en la máquina, el oficial no lo había hallado; tenía los labios apretados, los ojos abiertos, con la misma expresión de siempre, la mirada tranquila y convencida...” (Ibíd.: 149). Parece que el oficial no estaba interesado en lamentarse de las asperezas del mundo, ni tampoco en negar su destino, antes bien,

afirmar lo que sucede y encontrar en eso la belleza de lo necesario, el amor por el acontecimiento¹⁴³.

El segundo elemento se vincula con el inicio de este apartado, en el que nos preguntábamos por la confianza que poseen los magistrados penales respecto a los castigos que administran. Formulemos esto a partir de una cita textual, en la que un juez corporativo pronuncia concluyentemente que “un académico en prisión... es, para nosotros, en realidad, inimaginable” (Baratta, 2004: 187-188). No advierte esta autoridad judicial de qué manera un par suyo podría correr la misma suerte que aquellos que son absorbidos por el sistema penal, ya que la cárcel no es *para ellos* -quizá sí *de ellos*-. Más allá de estas conjeturas, lo que sí cabe preguntarse, al menos desde cierta pulsión kafkiana, es lo siguiente: ¿cuántos jueces creen en el modo de impartir justicia que gestionan, como lo creía aquel oficial de la colonia penitenciaria? Desde luego que la respuesta no es lo importante, sino el problema que plantea, ya que nos obliga a reflexionar en términos no jurídicos un problema del derecho. Sin convertirnos en mal pensantes, podríamos afirmar que alguno de los jueces que condenan, han cometido algún tipo de delito sancionado en el Código Penal; ahora bien, ¿cuáles de ellos, debido a su convicción en el sistema de justicia que capitanean, buscó ser juzgado en ese caso? ¿Quiénes perseguirían, sin necesidad de inscribírsele en el cuerpo, *ser justos* como aquel excéntrico de *la colonia*? ¿O es que los jueces sólo consienten en impartir esas condenas pero nunca en sobrellevarlas? La cuestión que Kafka nos invita a cavilar es en torno a la dudosa legitimidad que nuestro modo de distribuir castigos tiene, justamente para aquellos que los imparten. Y todo esto asume vital importancia, en primer lugar, porque cuanto menos en serio nos tomemos el problema del castigo, más vamos a castigar como quiere el Estado (Deleuze y Guattari, 1988: 381).

Metáforas del control: ciudad y orden a cielo abierto.- Lo que muy licenciosamente hemos venido sugiriendo hasta aquí como criminología menor no es sino, al menos en lo fundamental, una ciencia *nómada*; este tópico global se enfrenta a un tipo oficial de criminología en tanto ciencia *real*: “Diríase que toda una ciencia nómada se desarrolla excéntricamente, y que es muy diferente de las ciencias reales o imperiales. Es más, esa

¹⁴³ Nietzsche lo planteaba en estos términos: “Quiero aprender a considerar cada vez más la necesidad en las cosas como lo bello en sí; así seré uno de los que embellecen las cosas. *Amor fati* (amor al destino)” (Nietzsche, 2005: §276). En una dirección similar, Deleuze sostiene “O bien la moral no tiene ningún sentido, o bien es esto lo que quiere decir: no ser indignos de lo que nos sucede. Al contrario, captar lo que sucede como injusto y no merecido..., he aquí lo que convierte nuestras llagas en repugnantes, el resentimiento en persona, el resentimiento contra el acontecimiento” (2008: 157)

ciencia nómada no cesa de ser ‘bloqueada’, inhibida o prohibida por las exigencias y las condiciones de la ciencia de Estado.... Pues las dos ciencias difieren por el modo de formalización, y la ciencia de Estado no cesa de imponer su forma de soberanía a las invenciones de la ciencia nómada; sólo retiene de la ciencia nómada aquello de lo que se puede apropiar, y, con el resto, crea un conjunto de recetas estrechamente limitadas, sin estatuto verdaderamente científico, o simplemente lo reprime y lo prohíbe” (Deleuze y Guattari, 1988: 369). Y esta distinción nos parece de vital importancia para evitar planteos esquemáticamente concebidos en torno a la relación entre literatura y criminología¹⁴⁴, lo cual intentaremos plasmar en este apartado.

Si bien es sabido que a comienzos del siglo XX las investigaciones acerca del control social abandonan la prisión como metáfora central, para pensar el orden fundamentalmente *a partir* de la ciudad, poco se ha dicho de la conexión, incluso subterránea, que de ello existe con lo obra de Kafka ¿Qué significa esto? Que en la literatura del autor checo es posible advertir cómo la ciudad va asumiendo el eje del mapa topográfico en el cual se desarrollan un sinnúmero de sucesos, justamente cuando en la Escuela de Chicago comenzaban a elaborarse las bases para una teoría ecológica de la organización social (Bergalli, 2003: 178).

En un atinado esbozo sobre este tema, M. Pavarini describe la mutación alegórico-práctica que irrumpe a comienzos del siglo pasado, alrededor de las exploraciones sobre el caliginoso mundo del control social, en estos términos: “La sociedad que se asoma... encuentra en la metrópolis la representación de los efectos de un orden y de un sentido del orden social perdidos: ciudades caóticas, contenedores de hombres diferentes en costumbres, cultura, idioma y riqueza. Piénsese en la Detroit y en la Chicago de los años rugientes. Las grandes ciudades están en el centro del nuevo interés de las ciencias sociales y de las políticas de control social: la disciplina de la metrópolis (es decir, qué nuevo orden dar a la ciudad) es la estrategia por excelencia del nuevo control de la sociedad.... En esta nueva perspectiva, se pierde irremediabilmente la centralidad de las políticas que se fundaban en la exclusión social. En otras palabras, la cárcel pierde interés ya sea como objeto de análisis o como instrumento de disciplina social, e incluso

¹⁴⁴ Un ejemplo de esto lo hallamos en S. Cohen cuando afirma: “Estas *visiones del infierno* de la ciencia ficción merecen una atención especial del estudiante del control social. No son pronósticos del futuro en sentido formal. Las predicciones verdaderas son más lineales: por ejemplo, a medida que aumenta el desempleo, también aumenta el delito. Las predicciones de ciencia ficción son más imaginarias” (1988: 298). Las distinciones entre pronósticos verdaderos e imaginarios que se ve forzado a realizar supone un uso de la criminología y de la literatura que ahonda en sus respectivos dominios; de nuestra parte buscamos el *entre* que liga ambas disciplinas, donde esas fronteras carecen de sentido.

como ‘representación’ de un orden social a imponer. La cárcel muere como metáfora de orden social” (1995: 574). Vale la pena hacer dos comentarios al respecto; en primer lugar, lo dicho no significa, bajo ningún punto de vista, inhumar la prisión como dispositivo duro de gobierno de la desviación; en definitiva, ésta pierde protagonismo pero no *salud*. Pero por otro lado, el extracto citado sí nos permite desmarcarnos de la cárcel como escenario principal para centrarnos en esa otra imagen del control social, y en los presupuestos que implica.

Por lo tanto, tal y como lo venimos insinuando, nuestro punto de partida tendrá que ver con la ciudad y el control social, por lo que trataremos de introducirnos en esta problemática para luego trasladar a Kafka hasta allí.

Según Edward W. Soja, la secuencia en torno al origen y desarrollo de las metrópolis debe dividirse a partir de tres revoluciones que signaron la vida de los hombres en sociedad: la primera de ellas se da entre 10.000 y 15.000 años antes de la era cristiana, principalmente en las ciudades de Jericó, en el Valle de Jordania, y de Catal Huyuk, al sur de Anatolia (actualmente Turquía). La Segunda Revolución Urbana, que se encuentra en el desplazamiento de la región de las tierras altas del suroeste de Asia a las planicies aluviales de los ríos Tigris y Éufrates, es la que a menudo se define, no sólo como la primera, sino como la única Revolución Urbana. A ésta se le asocian dos eventos interrelacionados: la invención de la escritura (o de la historia documentada) junto al desarrollo de una forma particular de gubernamentalidad urbana llamada ciudad-estado. Durante este período se consolidan, más allá de la simple sociedad agraria, nuevas formas de control y regulación social y espacial basadas en la realeza, el poder militar, la burocracia, las clases, la propiedad, la esclavitud, el patriarcado y el imperio. Ahora bien, y ya dirigiéndonos hacia lo que estrictamente nos convoca, debemos mencionar la emergencia, junto con el desarrollo de la ciudad industrial capitalista, de la Tercer Revolución Urbana, encarnada principalmente en Manchester y Chicago: “Por primera vez en la historia, la producción social se concentra principalmente en el centro de las ciudades, dando lugar no sólo a una transformación radical del tamaño y de la organización interna del espacio urbano sino a un proceso más general de urbanización social” (Soja, 2008: 32). Éste fenómeno que vamos a abordar se halla acondicionado por una larga marcha de variaciones en torno a aquello que consideramos *lo urbano*, convergiendo todo en un proceso incomparable a partir de

la segunda mitad del siglo XIX: la ciudad como objeto medular de las técnicas de control social.

Algo similar a lo que había ocurrido en Manchester en la primera mitad del siglo XIX comienza a suceder en Chicago, aunque en la segunda parte de dicha centuria: se vuelve un recinto que permite evaluar la formación de una ciudad capitalista de corte industrial. Y el grupo de investigadores que llevará adelante las primeras indagaciones sociológicas sobre dicha metamorfosis estará decisivamente influido por la más importante, acaso la única, doctrina filosófica originada en Estados Unidos: el pragmatismo (James, 1984; Papini, 2011). Éste último, con precursores tales como C. S. Peirce (1988) y W. James (2009), puede caracterizarse, al menos en términos generales, a partir de postulados que consideran al pensamiento como orientador de la acción y a la verdad siendo examinada desde las consecuencias prácticas que genera en tanto creencia. En síntesis, supone que el significado de las concepciones debe analizarse respecto de sus repercusiones concretas¹⁴⁵.

Según Pierce, la función o propósito del pensamiento es producir la creencia; la creencia, a su vez, implica el establecimiento de una regla de acción (o hábito); el resultado final del pensar es el ejercicio de la volición, y de ésta última ya no forma parte el pensamiento; el objetivo del pensamiento es producir hábitos de acción, no actos individuales, sino hábitos o reglas de acción. Toda distinción real de pensamiento y, por tanto, toda distinción de significado consiste en una posible diferencia en la práctica; así, *lo que algo significa tiene que ser entendido a partir de los hábitos que implica*¹⁴⁶. Dicho de otro modo, podemos afirmar que nuestra idea de una cosa cualquiera es nuestra idea de sus efectos sensibles (Houser, 2006). Ahora bien, sólo si nos despojamos de la imagen adolescente según la cual el pragmatismo únicamente privilegia lo útil por sobre lo verdadero, sin que por ello debamos negar que para esta corriente las consecuencias caracterizan el significado de las cosas, es que comenzaremos a vislumbrar en qué medida éste pensamiento influyó a quienes nos importa estudiar aquí. Para W. James (1984), por ejemplo, la división más decisiva que puede observarse en la filosofía es la que existe entre racionalismo y empirismo (García

¹⁴⁵ No nos adentraremos en la discusión acerca de si habría dos variedades principales de pragmatismo, una de las cuales se derivaría de Peirce, mientras que la otra provendría de James, aunque sí enfatizaremos el derrotero que el primero de ellos propuso para manifestarse en favor de esta corriente

¹⁴⁶ Consideramos extraordinariamente potente esa propuesta para pensar aún hoy en cuestiones como el delito y/o su castigo: ¿qué hábitos implica en nosotros uno u otro?

Morente, 1994; Carpio, 2004), “el racionalista es devoto de principios abstractos y eternos, mientras que el empirista prefiere los hechos en toda su cruda variedad.... Esto, aparentemente, los llevaría a desconfiar de los grandes *sistemas cerrados*, dogmáticos, como los de los fundadores de la sociología en Europa, en particular Comte o Hegel. Finalmente, los pragmatistas asumían una concepción relacional de la verdad que, en términos de investigación social, se tradujo en una mayor sensibilidad para escuchar el punto de vista de los actores sociales” (Anitua, 2006: 249).

El pragmatismo como una filosofía de la acción¹⁴⁷ es ensamblado con una mirada esperanzada acerca de la posibilidad, no sólo de llevar a cabo exploraciones con el fin de verificarlas, sino también de aplicar sus conclusiones sobre la realidad para optimizarla¹⁴⁸.

Lo que podemos observar aquí, entonces, es una enunciación tajante de la naturaleza del conocimiento: los sucesos no son transparentes, razón por la cual es dable que los observadores enfatizen en distintos elementos, primordialmente en aquellos que respondan a sus propios intereses. El conocimiento, pues, es visto como un proceso en el cual la experimentación es la que garantiza su propia validez; en cambio la especulación abstracta deviene un componente frágil y tímido (James, 1984).

Ahora bien, esta radicalidad sobreviene bastante riesgosa, ya que exaltar la experiencia como el pragmatismo lo hace impide sistematizar explicaciones y lograr argumentos medianamente duraderos. En torno a esta “inconsistencia” metodológica, vendría al rescate el formalismo alemán delineado principalmente por G. Simmel (2002)¹⁴⁹; más precisamente, la articulación que R. Park lleva adelante entre ambos¹⁵⁰.

¹⁴⁷ Es sabida la preferencia que históricamente han tenido los científicos sociales en Estados Unidos por la investigación en general, especialmente la de tipo empírica, lo cual se enfrentaba, o al menos tomaba distancia, del teoricismo típico de los pensadores europeos.

¹⁴⁸ Esto resulta evidente respecto al concepto de “problema” que la Escuela de Chicago manejaba; a diferencia de la tradición europea, para quien era considerado como un obstáculo insuperable respecto a una teoría, en los integrantes de dicha escuela un “problema” siempre se percibía como una oportunidad para explorar distintas soluciones: “Precisamente el triunfo de la sociología en los Estados Unidos puede explicarse debido a la capacidad mostrada por esta disciplina de sugerir, y de sugerir a los hombres *correctos*, soluciones al problema de la integración y del control de una realidad social muy poco homogénea y conflictiva” (Anitua, 2006: 250).

¹⁴⁹ La importancia que la obra de éste filósofo y sociólogo alemán posee para la Escuela de Chicago estriba precisamente en que permitió, aunque sea de manera limitada, la abstracción y descripción de la experiencia concreta, permitiendo el cotejo y la discusión entre distintos acontecimientos sociales. Lo que a Simmel le preocupaba, y es más, lo que consideraba que constituía la tarea de la sociología, era descubrir las formas de asociación que surgen de las acciones recíprocas entre las personas: debe construir tipos de dicha asociación, y sistematizarlos. Comprender la acción recíproca entre los sujetos es lo único que hará posible precisar las maneras en las que estos se vinculan, para lo cual es necesario llevar a cabo en el ámbito sociológico una distinción deudora del pensamiento kantiano, y es la que escinde entre forma y contenido: “Separar por abstracción estos dos elementos (forma y contenido), unidos inseparablemente en la realidad, sistematizar y someter a un punto de vista metódico... las formas de

Luego de lo dicho, quisiéramos detenernos un momento en algunos aportes efectuados por aquellos autores que D. Melossi denominó como *la segunda generación de pragmatistas*: G. H. Mead (2009) y J. Dewey (2002). Y esto porque resultan singularmente importantes para nuestros objetivos: pensar el control social, no tanto desde un criterio gubernamental, sostenido por la ley y la censura, sino a partir de la interacción informal y descentralizada que brega por la emisión de mensajes afirmativos (Melossi, 1992: 157-158).

Es primordial para ello ubicarnos en Estados Unidos allá por la tercera década del siglo XX, la cual fue particularmente agitada, pero que encontró en términos políticos “las herramientas de su cohesión social en el *control social* y en el *público*, y no en algún reavivamiento de la ideología del estado. De hecho, el *New Deal* de Roosevelt fue un verdadero triunfo del control social” (Ibíd.: 160). Y tanto Mead, desde la psicología social, como Dewey, desde la filosofía política, contribuyeron a delinear una teoría acerca de un control social pensado para una sociedad democrática.

En el caso de G. Mead, quien en los primeros años del 1900 fuera vicepresidente de *La Liga Protectora de los Inmigrantes*, participara en huelgas de trabajadores y apoyara el sufragio de las mujeres, vemos un profundo interés por la conducta social debido al vínculo existente entre ésta, la comunicación y el orden social.

Es a partir de la conducta, especialmente social, que la conciencia va emergiendo en el individuo, y no a la inversa, y todo ello es posible, según Mead (2009), a través de las experiencias de los individuos, entendiendo a dichas experiencias no como personales e intransferibles, sino como objetivas y generalizables, como un proceso total que el acto del individuo implica. Para que esto suceda, para que el espíritu –mind- aparezca, debe existir comunicación entre las personas, y ésta última sólo surgirá si hay un conjunto de símbolos que signifiquen lo mismo para todos: “Considero a los espíritus como fenómenos que han surgido del proceso de comunicación y de la experiencia social en

acción recíproca o de asociación, mentalmente escindida de los contenidos que sólo merced a ellos se hacen sociales, me parece la única posibilidad de fundar una ciencia especial de la sociedad. ... lo que diferencia (a la sociología) de las demás ciencias histórico-sociales no es, pues, su objeto (la acción recíproca) sino el modo de considerarlo, la abstracción particular que en ellos se lleva a cabo” (Simmel en Agulla, 1986: 170). Es entonces la geometría de la acción recíproca lo que el sociólogo debe especificar, ya que sólo las formas de la misma, y no su contenido concreto o actualizado, nos permitirá la penetración en las estructuras de la actividad social.

Vemos entonces que la combinación del pragmatismo junto al formalismo dio como resultado un estilo singular de trabajo sociológico, que en palabras de R. Park sería el siguiente: “la sociología no está interesada en los hechos, ni siquiera en los hechos sociales tal como se los entiende comúnmente.... La sociología quiere saber cómo las personas reaccionan a los así llamados hechos, a lo que les está sucediendo” (en Downes y Rock, 2010: 7).

¹⁵⁰ Vale señalar que el mismo R. E. Park estudió con W. James en Harvard, y con G. Simmel en Berlín.

general” (Mead en Agulla, 1986: 262). La mente o el espíritu asoma cuando hemos podido organizar el significado de las distintas cosas, ya que esos significados componen el espíritu; resumiendo, *mind* en este autor constituye un resultado social “surgido y desarrollado dentro del proceso social, dentro de la matriz empírica de las interacciones sociales” (Ibíd.: 265). Pero más importante aún es, al menos para el posterior desarrollo de la Escuela de Chicago, la construcción teórica de G. Mead sobre el sí mismo –self-¹⁵¹. Éste último surge de la experiencia que tiene la persona en su situación social, no confundiendo con el organismo biológico o las experiencias sensoriales: no es el cuerpo. El self se construye constantemente, y como tal es dinámico, “es algo que tiene desarrollo, no está presente inicialmente en el nacimiento, sino que surge en el proceso de la experiencia y la actividad social; es decir, se desarrolla en el individuo como resultado de sus relaciones con ese proceso como un todo y con los otros individuos que se encuentran en ese proceso” (Ibíd.: 266). El self, entonces, surge de la interacción social, de modo tal que la propia conducta de la persona se vuelve objetiva, esto es, en un objeto *para sí* debido a la posibilidad de verse a sí mismo desde el punto de vista de los otros miembros del grupo social, o desde el mismo grupo, pero percibido éste como un todo. Y es en este proceso que resulta imprescindible la comunicación simbólica, ya que sólo a partir de ella es posible conseguir un lenguaje común que provoque en una persona aquello que se está generando en los demás; únicamente un símbolo con rasgos de universalidad suscita en mí aquello que puede suscitar en los demás¹⁵².

Ahora bien, a los efectos de asegurar un orden social democrático sustentado principalmente en un control no represivo sobre los individuos (Melossi, 1992: 164; Anitua, 2006: 257), el mecanismo más relevante para edificar el self es el del *otro generalizado*. En palabras de Mead, es el dispositivo de “la comunidad o grupo social organizado (como un todo) que proporciona al individuo su unidad de persona (sociológica). ... es en esa forma como la comunidad ejerce su control sobre el comportamiento de sus miembros individuales” (Ibíd.: 268). De esta manera, la sociedad se transforma en un elemento gravitante para el pensamiento del individuo, ya

¹⁵¹ El artículo *La génesis del self y el control social* del mismo Mead (1991), resume con claridad esta cuestión.

¹⁵² Además de la comunicación, el juego y el deporte resultan ser mecanismos que gravitan en la formación del self. En el caso del juego, es la forma más sencilla que tiene un niño de “ser otro” -el otro significativo- a partir de la asunción de distintos roles, siempre en un número limitado. Para el deporte la situación es más compleja, y requiere de mayor maduración: es necesario poder ponerse en el lugar de todos los otros involucrados en esa actividad, saber qué harán el resto de los participantes para de esa manera llevar adelante su propio desempeño en el juego.

que las instituciones de aquella son incorporadas por éste buscando dirigir su propia conducta; en otras palabras, es el reconocimiento hacia los valores comunitarios por parte de sus integrantes.

Siguiendo esta línea, debemos dejar en claro que para Mead el *self* o sí mismo no es determinado *in totum* desde el exterior, habiendo una parte espontánea del mismo -el yo consciente- que resiste a las demandas sociales, caracterizándose por su mayor grado de libertad (Lista, 2000: 214). El yo es “la acción del individuo frente a la situación social que existe dentro de su propia conducta” (Mead en Agulla, 1986: 270), es una reacción de la persona *psicológica* ante actitudes de los otros. En cambio el mí -o yo social- es “la serie de actitudes organizadas de los otros que adopta uno mismo” (Ibíd.), que se va adquiriendo. Tiene un carácter más bien conservador en tanto orientador de la conducta debido a que es la comunidad operando en nuestras actitudes; en definitiva, el mí es la persona *social*.

Esta imagen de Mead acerca de la persona tiene su correlato en el enfoque que él mismo propone de la sociedad, su orden y las formas de garantizarlo. Así entendemos, como también ocurre en J. Dewey, su tenaz esperanza en la democracia, la cual definió como la revolución incorporada a las instituciones gubernamentales. Este sistema de gobierno es el que permite a las personas desarrollarse lo más ampliamente posible, logrando un progreso “lo suficientemente flexible para estar en condiciones de enfrentar, por lo menos hasta cierto punto, los conflictos sociales que surgen en su seno entre los individuos” (Ibíd.: 275). Y es por esto que el control social que debe primar no es el que proviene de los aparatos de gobierno, las instituciones políticas y sus funcionarios: la ley es una herramienta muy débil para asegurar fidelidad a las normas sociales (Mead, 2009: 37). Para concluir con este autor afirmamos, junto a Melossi, que “la integración social no hay que buscarla, en opinión de Mead, en alguna entidad *superindividual*, ni en una *educación moral*, ni en un *lazo psíquico*. Surge debido al dominio de una lengua común. El proceso de aprendizaje de la lengua y el hecho de practicarla (el proceso de la comunicación) constituyen un *principio de organización social* que hace posible la *actividad cooperativa*” (1992: 165). Este es aproximadamente el control social en el que nuestro psicólogo social pensaba.

Si nos dirigimos hacia el ámbito político, siempre pensando en las influencias sobre la Escuela de Chicago, es necesario mencionar a John Dewey. Y el problema, aunque con distintas aristas, es el mismo que en Mead: ¿qué tipo de control social puede asegurar la cohesión de una sociedad democrática? A partir del concepto de público, el cual está

compuesto por todos aquellos que se vean afectados por las consecuencias, directas o indirectas, de las distintas transacciones llevadas a cabo en la sociedad, se define cuál es la tarea que el Estado debe llevar a cabo: “Según Dewey, el estado está en función de aquello por lo que el público se preocupa *de facto*. Tal preocupación tiene como meta el control. ... para Dewey, al igual que para Mead, es preciso que no se confunda el control social con el control público...” (Ibíd.: 169). Podríamos decir, entonces, que el control social en el que enfatizaba este filósofo norteamericano tenía un sustrato microsociedad, que lo diferenciaba de un control social público ejercido por medio de la ley. Manifestaba un claro escepticismo acerca de la posibilidad de que las modificaciones sociales se lleven a cabo “por decreto” o “mágicamente”: los problemas prácticos y políticos de las personas no se resolverían por medio de una norma jurídica, sea que esta garantice la propiedad privada o la abolienda, sino con la posibilidad de controlar colectivamente aquello que comúnmente les pertenece. Todo esto podría acontecer si se logra crear un espacio en el cual los individuos estén en condiciones de desarrollarse en el interior de la sociedad a partir de una comunicación libre, no atrofiada por la hegemonía de los expertos; “de esta forma, no todo tipo de comunicación construiría el valor de lo público en la democracia, sino aquella en la que la libertad comunicativa no aparece obstaculizada por los funcionarios.... Por el contrario, un público inclusivo, fraternal y que interaccionase con igualdad, es el que permitiría el desarrollo de la vida comunitaria” (Anitua, 2006: 256). El mero voto sólo encandila a una sociedad que se autoproclama democrática mientras la impenetrable burocracia o las limitaciones económicas y sociales conspiran en contra del pluralismo inherente a un sistema de gobierno de esta naturaleza.

En un análisis reflexivo sobre la Escuela de Chicago es imprescindible mencionar, al menos, tres elementos: el pragmatismo, al que aludimos en el apartado anterior, la ciudad y el control social; cada uno de estos componentes tiene en los investigadores de la mencionada Escuela una actualización original. Ahora bien, ¿adónde ha quedado Kafka en todo esto? Muy cerca de Chicago, creemos. Aunque no concuerde con Park y Burgess respecto a la afición que estos últimos ofrecen por el pragmatismo, tanto la ciudad como el control social forman parte de un ajuar compartido. Para evitar malos entendidos, vale hacer en este momento una aclaración para nada insignificante: si bien el control social sobrevuela los aportes de todos estos autores, en el caso del escritor checo se advierte un enfoque más escéptico que el de los teóricos de la ecología social:

Kafka no describe la expansión de las instituciones primarias y secundarias¹⁵³ con tanta esperanza como la hacen Park y compañía, probablemente porque aquél no haya tenido contacto con el pragmatismo, y porque su ciudad, en definitiva, fue Praga.

En síntesis, la metrópoli es el espacio que deslumbra tanto a la Escuela de Chicago como a F. Kafka, y el control social se vuelve el dispositivo predilecto para lograr entenderla, pero éste dispositivo no posee las mismas características en *El proceso*, por ejemplo, que en *Introducción a la ciencia de la sociología*¹⁵⁴. Por ello, y para actuar con precaución acerca de las conexiones, precisaremos el lugar de los dos componentes mencionados en Park y Burgess, para luego avanzar hacia Kafka.

La ciudad fue pensada, al menos desde el diseño de zonas concéntricas elaborado por E. Burgess, como un escenario atravesado por constantes luchas tendientes a dominar el espacio a través de un encadenamiento en los desplazamientos de la población: invasión, dominio y sucesión¹⁵⁵. La emblemática cartografía urbana situaba en el centro al Distrito Central de Negocios (CBD), el cual se hallaba rodeado por la llamada Zona de Transición (habitada por los inmigrantes recién llegados, pensiones, enclaves étnicos y vicios); a esta le seguía la Zona de Casas de Trabajadores (más estable que la anterior, estaba frecuentemente poblada por las segundas generaciones de inmigrantes); luego la Zona de las Mejores Residencias (característica de la clase media, con departamentos confortables); por último, la Zona periférica (exclusiva de la clase más alta) (Soja, 2008; Walton, Taylor y Young, 2001; Bergalli, 1983; Downes y Rock, 2010; Sozzo, 2008; Anitúa, 2006). Todas estas áreas habían crecido en forma natural, es decir, de un modo

¹⁵³ El mismo Park alertaba sobre el cambio que los controles sociales estaban sufriendo, y el protagonismo que la familia, la escuela o la iglesia, por ejemplo, estaban dejando de tener: “Los modernos medios de comunicación y de transporte urbanos -ferrocarril, automóvil, teléfono, radio- han transformado durante estos últimos años, sutil y rápidamente, la organización social e industrial de la ciudad moderna.... La naturaleza general de esos cambios puede apreciarse en el hecho de que, paralelamente al crecimiento de la ciudad, las relaciones indirectas, «secundarias», sustituyen a las relaciones cara a cara, «primarias», en las interacciones de los individuos en el seno de la comunidad.... Las interacciones que tienen lugar entre los miembros de una comunidad así constituida son inmediatas e irreflexivas; se producen sobre todo en la esfera del instinto y del sentimiento. El control social surge en gran parte de modo espontáneo, como respuesta directa a las influencias personales y a la opinión pública. Es más el resultado de una adaptación personal que la expresión de un principio racional y abstracto” (1999: 66). Aún así, es posible ver en este autor una perspectiva optimista acerca del desempeño del control social.

¹⁵⁴ Este libro escrito por Park y Burgess, y publicado en 1921, se transformó en referencia ineludible para los estudiantes norteamericanos de sociología por aquellos años.

¹⁵⁵ Al respecto, consideramos importante el planteo de Rock y Downes (2010), según el cual el conflicto, la asimilación, la simbiosis, la cooperación y la invasión son propiedades que parecen “atravesar acontecimientos particulares”, en tanto rasgos generales de los procesos que tenían lugar en la vida urbana.

no planificado ni deliberado, sea en términos culturales, económicos o demográficos. En palabras de Park, “las formas que tiende a asumir (la ciudad) son aquellas que representan y corresponden a las funciones que es llamada a desempeñar. Lo que se ha dado en llamar *áreas naturales de la ciudad* son simplemente aquellas regiones cuyos emplazamientos, características y funciones han sido determinados por las mismas fuerzas que han determinado las características y las funciones de la ciudad en su totalidad” (1999: 112).

Pero de las cinco zonas antes mencionadas, la que lucía más relevante era la definida como de *transición*, y eso por motivos evidentes: allí se aglutinaban en gran número las conductas desviadas¹⁵⁶. En realidad, la mayor atención estaba vinculada con que la organización (o desorganización) de esa área no podía ser explicada únicamente por los rasgos distintivos de las poblaciones que allí estaban alojadas o habían dejado de estarlo, sino por características propias del lugar: alquileres bajos, escaso control social comunitario y alta circulación de personas daban por resultado un ámbito degradado que promovía la delincuencia. Como consecuencia de esto, dicha zona resultaba estar habitada por individuos a los que les costaba la vida gregaria, principalmente la de tipo urbano norteamericana, lo cual redundaba en un clima disolvente: “el grado en el cual los miembros de una sociedad pierden sus entendimientos comunes, es decir, el grado en el cual el consenso se ve obstaculizado, es la medida del estado de desorganización de una sociedad” (Wirth en Downes y Rock, 2010: 11). Está claro que si observamos esta última argumentación se plantea una disyuntiva acerca de la organización o desorganización de la zona de transición, lo que supuso una postura *estructural* acerca de ésta última, y otra de tipo *internalista*. La primera de estas considera que efectivamente existe cierta imposibilidad para conformar un código moral en esa área que facilite una valoración compartida de lo que está permitido y de lo que está prohibido; barrios malogrados que generan poca implicación en sus habitantes, los cuales provienen de distintas latitudes, a lo que se suma el escaso poder inhibitorio de los grupos e instituciones pilares de la comunidad, dan por resultado una esfera objetivamente distinta a la del resto de la ciudad. En esta dirección encontramos indudablemente a C. Shaw y H. McKey (2008), para los cuales organización social y consenso axiológico conforman un tándem inseparable (Sozzo, 2008: 112; Anitua,

¹⁵⁶ Según Downes y Rock, los sociólogos de Chicago no pretendieron originariamente indagar acerca del crimen y la desviación, aunque hubo luego situaciones, como ser el financiamiento, que favorecieron esa dirección (2010: 10)

2006: 262). Pero hay otros investigadores de la Escuela de Chicago que son más escépticos a la hora de hablar de desorganización o desorden social. Basta recordar que para W. Whyte apelar a la idea de desorganización en una investigación denota no haber comprendido cabalmente aquello que se ha observado. Lo mismo sucede con Elijah Anderson, que en su indagación etnográfica sobre un bar de Chicago, concluye que “después de haber estado (en el bar)... un tiempo y de llegar a conocer a su gente, el observador externo puede empezar a ver que existe un orden en este mundo social..., que hay más vida social dentro y en los alrededores (del bar) de lo que una inspección superficial, basada en estereotipos y prejuicios de quienes no son parte de ella podría indicar. La vida no puede ser entendida como simple desorganización social” (en Downes y Rock, 2010: 12)¹⁵⁷. Aunque es una cuestión de espínosa resolución, la zona de transición puede ser vista como un sitio carente de todo tipo de orden, donde las instituciones dominantes no tienen modo de acceder, o, por el contrario, gozando de una organización invisible para el profano, ya que no se encuentra articulada con el resto de las áreas de la ciudad. Consideremos una tesis u otra, de cualquier modo el punto medular sigue siendo el influjo del control social en la sociedad: si es *débil* o en realidad *alternativo*. Para los autores que estamos trabajando, que parten de un paradigma consensualista de la sociedad para analizar a la ciudad de Chicago, la dirección es la primera: en un contexto de desconcierto, “los hábitos morales no podían implantarse adecuadamente” (Park, 2008: 120; 1997: 13).

Dicho esto, es relevante enfatizar el modo en el que los primeros investigadores de esta Escuela pensaban a la ciudad, sus variables y regularidades, y cómo todo ello gravitaba en el comportamiento de sus habitantes. Más allá de que no poseían ni los mismos fines ni utilizaban los mismos métodos de indagación, sí coincidían, al menos genéricamente, en su cosmovisión sobre el orden social dentro del cual la ciudad que investigaban estaba inserta.

La posibilidad de que las personas logren sentirse a gusto en su vida social tiene una vinculación estrecha con las chances de adaptarse exitosamente a las formas y objetivos que la comunidad en la que viven posee. Pero esto exige una aclaración: las mutaciones

¹⁵⁷ Para esto, nos sigue pareciendo apropiadas las palabras de D. Matza: “Apreciar un fenómeno tiene consecuencias también en otro sentido, quizá más importantes. Pone al analista en los brazos del sujeto, que le ofrece el fenómeno y lo compromete, aunque no sin reparos o cualificaciones, con la definición que el sujeto da de la situación. Lo cual no significa que el analista siempre está de acuerdo con esta definición del sujeto; sino, más bien, que su objetivo es comprender e iluminar el punto de vista del sujeto e interpretar el mundo tal y como se le aparece a éste.... El fenómeno desviado es visto desde dentro” (1981: 37).

han llevado a los individuos a constituirse como personas sociales¹⁵⁸, esto es, a incorporar tradiciones y costumbres que difieren de sus características biológicas innatas: pasar del mero cuerpo a la familia, para luego adaptarse al barrio reclama desdoblamiento de su parte. Los dos últimos, familia y barrio, conforman las relaciones primarias, que tienen para las personas un gran peso emotivo. Ahora bien, existe además lo que se define como comunidad¹⁵⁹ conformada por la ciudad y, en términos más amplios, la nación, en la cual las relaciones son menos entrañables y más protocolares. El control que éstas últimas generan en los individuos es muy diferente al de los dos primeros, lo cual es muy bien ilustrado por R. Park: “Pero con el desarrollo de las grandes ciudades, con la extendida división del trabajo que se dio a partir de la industria mecanizada, con el movimiento y los cambios derivados de la multiplicación de los medios de transportes y de comunicación, las viejas formas de control social representadas por la familia, el vecindario y la comunidad local se han debilitado y su influencia ha ido disminuyendo” (2008: 120). Todo esto provoca inevitablemente cierta laxitud en los valores primigenios produciéndose por ello un deterioro en la organización social; los hábitos, que sólo pueden consolidarse en un contexto donde exista mínima estabilidad, son erosionados por una serie de invenciones, como es el caso del automóvil, el periódico¹⁶⁰ o el cine, lo cual implica mayor disrupción: “La sociedad es claramente, poco más que un cúmulo y una constelación de átomos sociales” (Ibíd.). De estas aseveraciones se desprende que hay una fuerte dependencia entre orden y consenso: no puede pensarse el uno sin el otro, más allá de que nunca sea planteado en términos lineales.

Como vemos, el análisis de los riesgos y las amenazas al conjunto de la sociedad no está dado por el capitalismo mundial integrado¹⁶¹ que facilita la acumulación en pocas manos de ingentes recursos financieros: en definitiva, la economía política brilló por su

¹⁵⁸ Según Park y Burgess, “La persona es un individuo que tiene status. Llegamos al mundo como individuos. Adquirimos un estatus y nos transformamos en personas” (1921: 55). Digamos que al individuo, como reacción del organismo al entorno, lo estudia la psiquiatría y la psicología; a la persona, en tanto producto de la interacción social, la sociología.

¹⁵⁹ “Comunidad entonces es el nombre que atribuimos a este ámbito social más vasto y comprensivo puesto fuera de nosotros, de nuestra familia y de nuestro vecindario inmediato, en el cual el individuo conduce no sólo su existencia en cuanto individuo, sino también su vida en cuanto persona” (Park, 2008: 118-119).

¹⁶⁰ Respecto de la influencia que el periódico comenzó a jugar en la formación de opinión y de prejuicios, es interesante el planteo de G. Tarde (1986: 52).

¹⁶¹ No servimos del concepto acuñado por F. Guattari, según el cual “El capitalismo contemporáneo puede ser definido como Capitalismo Mundial Integrado porque sus interacciones son constantes con países que, históricamente, parecían habersele escapado (China, los países del tercer mundo) y porque tiende a que ninguna actividad humana, en todo el planeta, escape a su control” (Guattari, 1995: 17; 1999; 2004; 2006).

ausencia en las conclusiones de esta Escuela, ya que procesos como los de invasión y sucesión, competición y cooperación, evolución y regresión, remitían a un desarrollo “natural” del organismo social: “La ausencia más flagrante en este modelo del espacio urbano fue la del proceso de industrialización y de su impacto en la formación de la geografía urbana. En la medida en que no se consideraba el sistema de producción industrial y la relación trabajo-capital directamente como fuerzas subyacentes a la organización del espacio urbano, fue esencialmente ignorada la interacción dinámica entre la urbanización e industrialización que definía a la ciudad capitalista industrial” (Soja, 2008: 140). La lucha entre trabajadores y capitalistas como elemento apreciable en la conformación del espacio urbano, que tanto había enriquecido el trabajo previo de F. Engels (1965) acerca de la ciudad de Manchester, no tuvo la misma relevancia para la Escuela de Chicago.

Hacia fuera de la prisión.- La pavorosa descripción con la que comienza *El proceso*, tan áspera como la ejecución de Damiens en *Vigilar y castigar*, resulta inolvidable: “Seguramente se había calumniado a José K..., pues, sin haber hecho nada malo, fue detenido una mañana.... *No..., usted no tiene derecho a salir; está detenido. –... ¿Y por qué? – No estamos aquí para decírselo. Vuelva a su habitación y espere. El procedimiento está en marcha y lo sabrá usted todo en el momento oportuno*” (Kafka, 1984: 7-9). Al Señor K..., un alienado del derecho por antonomasia, le aguarda el castigo como proceso, el proceso *convertido en un castigo*, más severo aún que cualquier condena venidera; no se buscará allí verdad alguna sino la consagración de los ecuménicos rituales: “Esos libros son sin duda códigos, y los procedimientos de nuestra justicia exigen, naturalmente, que se sea condenado no solamente siendo inocente, sino también sin conocer siquiera la ley” (Kafka, 1984: 50).

Todo esto evidencia que tanto el derecho, como la cuestión criminal y el castigo son complejos artefactos culturales que encierran sin pleno acuerdo problemas tales como las creencias, las sensibilidades y los valores, así como razones estratégicas de control con las que se busca administrar las sanciones y sus efectos (Garland, 2006; Tedesco, 2004, 2007). La cultura es un marco privilegiado que define el tipo de procesos e instituciones punitivas que se van programando, del mismo modo que va siendo, dicha cultura, ahormada por esos procesos e instituciones: “Ahí estaba precisamente el defecto de una organización judicial que estipulaba desde el comienzo el secreto de los procedimientos. Los funcionarios carecían de contacto con la sociedad” (Kafka, 1984:

112). No se conocen las normas jurídicas, ni a quienes las aplican, ni la precisión de las consecuencias por transgredirlas; *ambivalencia*, eso parece caracterizar al derecho y al castigo como elementos culturales para Kafka, a excepción del dolor siempre presente como efecto del marcaje.

Y aquello tan relevante para el campo de la criminología, que comenzó a investigarse como resultado del impacto que la teoría de la reacción social incitó, en particular la necesidad de comprender rigurosamente la diferencia entre lo que la ley dice (first code) y lo que resulta de la interpretación que de ella llevan a cabo los operadores jurídicos (second code)¹⁶², parece también haber preocupado a Kafka: “Se trata de dos cosas diferentes: por una parte, de lo que dice la ley; y por otra parte, de lo que he aprendido personalmente”, afirma uno de los personajes de *El proceso*. “Es preciso que no las confunda. En la ley, aunque no la he leído, se dice naturalmente que el inocente es absuelto, pero no se indica que se pueda influir en los jueces. Ahora bien, yo he podido comprobar todo lo contrario; nunca he sabido de una absolución real, pero en cambio he visto jugar muchas influencias” (Kafka, 1984:143).

El extrañamiento y la perplejidad del sujeto *al* derecho, objetivado y desprovisto de los matices subjetivantes a raíz de las mismas prácticas jurídicas, probablemente no encuentre en la literatura correspondencia más fiel que la del protagonista de esta obra, que unos instantes previos a ser ultimado de un cuchillazo en el corazón, se inquiere mudamente: “¿Dónde estaba el juez que no había visto nunca? ¿Dónde estaba la alta corte a la cual nunca había llegado?” (Ibíd.: 211).

En definitiva, parecería que el destino del Señor K... estaba sellado desde el comienzo del relato, o quizá no, quizá sus esporádicas sublevaciones frente a la justicia lo habían

¹⁶² Así plantea Baratta, entre otros, la cuestión: “...en el ámbito de la nueva sociología criminal inspirada en el labelling approach, ha aparecido que la criminalidad, más que un dato preexistente comprobado objetivamente por las instancias oficiales, es una realidad social de la cual la acción de las instancias es un elemento constitutivo. Éstas conforman tal realidad social mediante una percepción selectiva de los fenómenos, que se traduce en el reclutamiento de una circunscrita población criminal seleccionada dentro del más amplio círculo de aquellos que cometen acciones previstas por las leyes penales, y que, comprendiendo todos los estratos sociales, representa, no la minoría sino la mayoría de la población. Esta selección de una restringida minoría "criminal" ocurre por medio de la distribución de definiciones criminales. Tal distribución desigual y desventajosa para los individuos socialmente más débiles, es decir que tienen una relación sub-privilegiada o precaria con el mundo del trabajo y de la población, ocurre según las leyes de un código social (second code) que regula la aplicación de las normas abstractas por parte de las instancias oficiales. La hipótesis de la existencia de este second code significa el rechazo del carácter fortuito de la desigual distribución de las definiciones criminales, y suministra un nuevo principio conductor que ya ha dado óptimos frutos, para la investigación socio-jurídica. Ésta es llamada a poner en evidencia el papel desarrollado por el derecho y en particular por el derecho penal -a través de la norma y de su aplicación- en la reproducción de las relaciones sociales, especialmente en la circunscripción y marginación de una población criminal reclutada entre las capas socialmente más débiles del proletariado” (Baratta, 2004: 188-189).

precipitado a ese devastador final. De cualquier modo, lo que más nos interesa enfatizar aquí tiene que ver, especialmente, con el espacio en el cual toda esta persecución se desarrolla: Kafka parece haber comprendido, incluso antes que la mismísima Escuela de Chicago, que el control, la disciplina, e incluso el castigo, habían mudado de escenario; no hay prisión, sino ciudad como metáfora de un asedio a cielo abierto.

Es importante hacer el siguiente comentario: al insinuar algunas íntimas concurrencias entre Kafka y sino toda la Escuela de Chicago, al menos varios de sus referentes, no buscamos en absoluto identidades, ni siquiera abiertas semejanzas. Pretendemos, eso sí, conectar trabajos que tienen puntos de partida sumamente distintos, además de métodos inconciliables, para ensanchar el campo de percepción sobre los problemas a desgranar. Y está claro que cada ensamble tendrá la verdad que merece en función de las condiciones que lo han creado: una conexión remite siempre a un problema sin el cual carecería de sentido, o mejor aún, toda conexión reclama además de un problema bajo el cual modificar o sustituir aleaciones anteriores, una encrucijada de problemas donde juntarse con otras conexiones ya existentes (Deleuze y Guattari, 2005). No tiene interés para nosotros hacer un inventario sistematizado de aquello que se ha formulado acerca del control social desde un tiempo a esta parte, sino más bien articular lo que consideramos pertinente para una apreciación más atractiva de dicha problemática: huimos de las coyunturas para adentrarnos en los intersticios, desalentando cualquier plan unificado de organización (Rajchman, 2004).

Dicho esto, volvamos a dar una definición de ciudad que nos permita retomar su conformación, junto al problema del control social que subyace en ella: "...la ciudad y el Estado no son lo mismo, cualquiera que sea su complementariedad. La revolución urbana y la revolución estatal pueden coincidir, pero no confundirse. En los dos casos, existe poder central, pero de distinto tipo.... La ciudad es el correlato de la ruta. Sólo existe en función de una circulación, y de circuitos; es un punto extraordinario en los circuitos que la crean o que ella crea. Se define por entradas y salidas, es necesario que algo entre y salga de ella" (Deleuze y Guattari, 1988: 440; Mongin, 2006: 116, 373). Lo que la ciudad logra imponer, tanto en Park y Burgess como así también en Kafka, es una frecuencia a partir de ciertos circuitos: definir esto es definir el tipo de control social que una conformación urbana genera en sus habitantes.

En torno a esto último, suele hablarse, al menos desde un enfoque convencional, de dos concepciones distintas de lo que el control social supone. Dentro de la tradición clásica

de la sociología se pensaba esta cuestión desde un criterio “macrosociológico” orientado a las posibilidades que ostenta una sociedad de controlarse a sí misma, con referencia a principios y valores anhelados: “El control social, entonces, no debe ser concebido como un equivalente de la organización social; en tal perspectiva se enfoca la capacidad de la organización social de regularse a sí misma” (Janowitz, 1995: 7). A partir de la década que comienza en 1930, según M. Janowitz, el concepto de control social asume un viraje “microsociológico” que tiene el objetivo de precisar los mecanismos que logran establecer conformidad a partir de técnicas institucionales que uniformen los comportamientos, y de esa forma garantizar cierto orden social: “En contraste, los intereses de Robert M. Mac Iver en la teoría política y el rol del Estado le permitió producir trabajos que introdujeron la dimensión coerción, especialmente como fuerza legítima, dentro del control social en una postura que se emparenta con las orientaciones de Max Weber” (Ibíd.: 16)¹⁶³. Lo que puede valer de sumario a esta explicación es que, mientras para la primera postura el control social, si es efectivo, debe servir para motivar a las personas a implicarse, debatir o comportarse adecuadamente, para la segunda el uso de la represión (control coercitivo) debería ser útil para inhibir a los sujetos evitando que hagan aquello que amenaza la organización social.

La Escuela de Chicago¹⁶⁴, y es lo que intentaremos desarrollar ahora, está ubicada en la primera de estas tesis, ya que dentro de su contexto (una ciudad abarrotada de inmigrantes) intentaba definir aquello que consideraba imprescindible para el desarrollo de la sociedad moderna: una esfera común, que a partir de la comunicación, logre remediar las contrariedades que plantea la democracia. Permítasenos recordar cómo todo esto se refleja, por ejemplo, en el trabajo que llevó adelante W. I. Thomas junto a F. Znaniecky, intitulado *El campesino polaco en Europa y América*. El crecimiento inusitado de la población en una escasa cantidad de tiempo, con el agregado de la multiplicidad cultural que suponía este aumento demográfico¹⁶⁵, significó una clara

¹⁶³ Así las cosas, “Control social significaba ambos elementos: los mecanismos institucionales por los cuales una sociedad regulaba los comportamientos individuales y la forma en que reguló y estandarizó comportamientos en función de servir al mantenimiento de la organización social” (Ibíd.).

¹⁶⁴ No tomamos en cuenta aquí la escisión que D. Matza ha llevado adelante: “Aunque probablemente sea prematuro, y aunque quizá es prestar un flaco servicio a cada uno de estos sociólogos por separado, la similaridad y los rasgos distintivos que tienen avala el que se les cargue con un apelativo común, y se los conciba algo así como una escuela de pensamiento. Los llamaré los neochicaguenses o la Nueva Escuela de Chicago, como consecuencia de que han revivido el énfasis de la Escuela de Chicago en la observación directa y el trabajo de campo...” (1981: 52).

¹⁶⁵ Por ejemplo, “la ciudad de Chicago tenía en 1840 –recién fundada- 2.000 habitantes; en 1860 ya eran 110.000 habitantes; en 1870, 300.000; en 1890 alcanzarían la cifra de 800.000; y en 1910 ya serían dos

alteración en el orden social existente, reclamando esta situación renovadas estrategias de control que pudieran, sino asegurar, al menos posibilitar la integración de los individuos. En esa obra se reflexiona exhaustivamente a partir de narraciones sobre historias personales, además de un importante volumen de cartas, archivos de organismos americanos y europeos dedicados a la emigración junto a informes sobre terceras personas extraídos de tribunales e instituciones asistenciales. Esta opción metodológica se vincula con la concepción acerca de la realidad del objeto de estudio, y en estos dos autores resulta contundente: “La causa de un fenómeno social o individual nunca es solamente otro fenómeno social o individual, sino siempre una combinación de un fenómeno social y otro individual”. (Thomas y Znaniecki, citado por Ruiz Callado: 10). A partir de estas premisas, se busca dar con valores y actitudes que permitan comprender la organización –o desorganización- social; dicho con otras palabras, comprender la acción es comprender la interacción entre los valores sociales y las actitudes personales, enfatizando que las aspiraciones, en tanto producto de todo esto, sólo en la comunidad pueden ser satisfechas (Anitua, 2006: 247). Puntualizado esto, lo que le preocupaba a los dos investigadores era la situación de una comunidad que había perdido la influencia que otrora tenían los grupos primarios basados en una comunidad relativamente homogénea: en esta nueva Babel, donde lenguas múltiples se imbrican con valores disímiles, la necesidad de generar integración no se podía lograr ni por “decreto”, en tanto acto de gobierno, ni por sentencias de jueces que “mágicamente” induzcan a los individuos a acoplarse a un entorno que le resultaba extraño. Ningún acto autoritario generará un control social duradero y legítimo, como ningún orden social puede persistir únicamente por medio de la policía y las decisiones de los tribunales: “La forma más antigua y persistente de técnica social es la de *ordenar y prohibir* –es decir, la de enfrentar una crisis mediante un acto de voluntad arbitrario con el que se decreta la desaparición de los fenómenos indeseables o la aparición de los deseables, aunado al uso de la acción física para procurar que se cumpla con el decreto. Este método corresponde exactamente a la fase mágica de la técnica natural” (Thomas y Znaniecki en Melossi, 1992: 153). Fuera de cualquier sortilegio, lo que se requiere es conocer lo más fielmente posible los elementos que gravitan en los procesos sociales, y cómo el control social opera allí, para idear planes de acción que logren democráticamente la cohesión necesaria. Y algo más: tal como lo afirma D. Melossi, en

millones de habitantes. En 1920 todavía un tercio de sus 2.700.000 habitantes eran extranjeros” (Anitua, 2006: 251).

algunos pasajes de la voluminosa obra de estos autores se puede advertir rasgos valiosos de lo que años después R. K. Merton precisó en su teoría de la anomia. El caso de las jóvenes inmigrantes polacas que poblaban Chicago es paradigmático al respecto: la promiscuidad era el modo de acercarse a una vida repleta de agitaciones, delectación, lujo y ostentación, la cual les resultaba posible gracias a la liberación personal respecto de valores y costumbres antes venerables. Toda esa pompa ficticia tiende a disiparse con el tiempo debido a las insalvables, y muchas veces invisibles, barreras de clase, “empero, antes de que [los] sueños [de esas jóvenes inmigrantes polacas] se desvanezcan trata[n] de hacerlos realidad hasta donde puede[n]” (Ibíd.: 154).

El caso de R. Park tiene un núcleo compartido con el planteo anterior, aunque con ciertas particularidades que lo acercan, según creemos, aún más a Kafka. Por empezar, empuña el problema de un modo mucho más frontal: “el control social es el hecho y el problema central de la sociedad. Así, la psicología puede ser considerada una explicación del modo en el que el organismo individual, como un todo, ejerce control sobre sus partes; o, más bien, del modo en el que las partes cooperan juntas para llevar adelante la existencia social del *todo* (unidad), y la sociología, estrictamente hablando, es un punto de vista y un método para investigar los procesos a través de los cuales los individuos son iniciados e inducidos a cooperar en una especie de existencia social permanente a la que llamamos sociedad” (1997: 27). Es evidente que el control social forma parte de modo manifiesto de sus prioridades exploratorias; y eso se puede ver en dos artículos escritos en la década de 1920: *La sociología y las ciencias sociales*, y *La organización de la comunidad y la delincuencia juvenil*, publicados en 1921 y 1925 respectivamente. Allí analiza la mutación de las técnicas de control que se estaban desarrollando en la sociedad de su tiempo, de la misma manera que Kafka lo hizo respecto de la ciudad en la que vivía. Una disquisición fundamental que se observa en los argumentos de Park, y que ya hemos mencionado, es la de la existencia de un control social primario, de tipo informal e inmediato, propio de la familia o el barrio¹⁶⁶ y otro que pertenece a la comunidad, el cual resulta menos cercano, más ajeno y con fines más racionales: “En la comunidad, antes que en la familia, nuestros códigos morales encuentran su primera definición explícita y formal asumiendo el carácter externo y coercitivo de la ley” (2008: 119). Pero lo más interesante no es la descripción que efectúa, sino la explicación que ofrece del fenómeno: el desarrollo de las industrias,

¹⁶⁶ En realidad, Park sostiene que “la parte principal y más familiar del ambiente social del hombre, es su cuerpo” (Ibíd.: 116). Luego comienza a perfilar el análisis de la familia y el vecindario.

junto al crecimiento de las ciudades¹⁶⁷ y la especialización del trabajo, vuelven obsoletos los dispositivos característicos de la familia y el barrio tendientes a controlar y disciplinar a los individuos, y comienzan a mostrar importancia otro tipo de instituciones como la iglesia, la escuela o los tribunales. Éstas últimas se integran, y en ciertos casos sustituyen, a los mecanismos del control social primario. Pero a su vez, y debido a la velocidad en las invenciones y alteraciones sociales, donde la cultura y la autoridad se debilitan, surgen nuevas instituciones que pretenden afrontar los problemas de desorganización, y es cuando Park pone como ejemplo de ello a las asociaciones de padres y maestros, a los tribunales de menores y a los Boy Scout: “Estas instituciones han asumido en alguna medida aquellas tareas que ni el hogar ni el vecindario ni las más viejas instituciones de la comunidad estaban en condiciones de desarrollar adecuadamente” (Ibíd.: 122). De cualquier modo, la valoración que este autor hace de todas estas transformaciones no es muy auspiciosa, porque considera que a cada nueva invención le sobreviene un conato de turbación en el ámbito social, desarticulando el equilibrio necesario para que las costumbres, los hábitos y las tradiciones puedan consolidarse; en definitiva, para Park, como para W. James, el progreso es, en buena medida, algo terrible, “... terrible en cuanto destruye la costumbre en la cual se apoya el orden social existente, y de esta forma destruye los valores culturales y económicos, es decir tanto el hábito parsimonioso, el cuidado, y la operatividad como las esperanzas, ambiciones y proyectos de vida personales que son el contenido de aquel orden social” (Ibíd.: 121). La fragmentación no puede más que erosionar el único tipo de cohesión que consigue garantizar un desarrollo sustentable de la comunidad: la comunicación. Ésta última es la que asegura la posibilidad de participación de todas las personas, incluidas aquellas que ni siquiera son autóctonas, socializándolas e integrándolas de un modo hospitalario. El control social del que Park hablaba no podía carecer del apoyo de las costumbres y la opinión pública, ya que estos lazos informales son fundamentales para la composición cultural en un régimen democrático. El público debe estar organizado en torno a un discurso y un lenguaje compartidos, auspiciando de ese modo un lazo estrecho entre las experiencias individuales y los sentimientos colectivos. La comunicación es tomada como una forma de interacción social, “un proceso por el cual *transmitimos* una experiencia de un individuo a otro, pero también es el proceso

¹⁶⁷ Como vimos en el tercer capítulo, Tarde ya había puesto énfasis en la relación que existe entre urbanización y mutación de las prácticas sociales, principalmente las delictivas (1922a, 1992b, 1922c).

por el cual estos mismos individuos adquieren una experiencia común” (1997: 23)¹⁶⁸. La comunicación debe ser imaginativa, transformándose en un arte; ésta no es solamente creación de una experiencia común, sino también el sustento de una existencia común en la cual las personas participan y de la que forman parte. Esto contribuye a extender una estructura de hábitos (convención, ceremonia, lenguaje, opinión pública, etc.), también definida como código moral o cultura. Para comunicar, entonces, una experiencia, es imperioso verla “desde afuera”, como la otra persona podría verla, ya que sólo de esa manera lograríamos entender en qué medida esa experiencia compartida tiene sentido para el otro, y así comprender su connotación. Y al aspecto creativo antes mencionado se llega porque al compartir la experiencia, la transformamos: “La experiencia, una vez que ha sido comunicada, ya no es la misma” (Ibíd.).

Debe quedar claro que la imagen de comunidad esbozada por Park, radicalmente democrática y que buscaba anhelante la pluralidad étnica con un umbral altísimo de tolerancia era, precisamente, más un deseo que una realidad. En los años de la década de 1930, EE.UU. en general y Chicago en particular, no fueron sitios donde el consenso haya estado sólidamente apuntalado; el poco que había era producto de la propaganda y no de la participación de sus ciudadanos, entre otras cosas porque muchos de ellos no estaban ni siquiera integrados a la esfera laboral. No obstante esto, es importante enfatizar en qué modo benefició este autor a una noción tangible del control social: “Aquí radicaba la contribución decisiva de Park a la teoría del control social: la ley penal formal no era el tipo de control social que cohesionaría a los ciudadanos en una comunidad cooperativa, porque la acción cooperativa requería comunicación entre miembros de grupos mientras que los Juzgados Penales estaban tomando un mayor carácter administrativo y funcional” (Sumner, 2003: 18).

Lo dicho hasta aquí acerca de la Escuela de Chicago, y especialmente de R. E. Park, nos permite advertir el vínculo estrecho que entre control social y ciudad se promocionaba en los inicios del siglo XX, algo que paralelamente, aunque en circunstancias muy distintas, se proponía llevar a cabo F. Kafka. Nuestro interés estriba, no en la cuestión de la ciudad de *El proceso*, sino en la ciudad *como proceso* en Kafka. Y para ello basta,

¹⁶⁸ En este artículo, y para precisar su concepto de comunicación, el mismo Park cita a J. Dewey: “La sociedad no sólo continúa existiendo por transmisión, por comunicación, sino que se podría claramente afirmar que existe en transmisión y en comunicación. Hay más que un vínculo verbal entre las palabras común, comunidad y comunicación” (1997: 23).

al menos como primer paso, llevar a cabo una teorización, esto es, una generalización acerca de su obra.

En sus novelas, cuentos y *visiones*¹⁶⁹, el autor checo tiene claro el diseño espacial sobre el cual se hilvanarán episodios y deambularán sus personajes: el control social en él, incluso el más desgarrador de los castigos, será pensado fuera de la prisión. Y es respecto a esto último, al hecho de privilegiar la ciudad como escenario, que consideramos a Kafka cerca de Chicago y a Park como su formidable intercesor.

Su cuento *El rechazo* corrobora estas insinuaciones: “Nuestra pequeña ciudad no está en la frontera, ni tan siquiera próxima; la frontera está todavía tan lejos que probablemente nadie de la ciudad haya llegado hasta ella; hay que cruzar planicies desérticas y también extensas regiones fértiles. Es cansador tan sólo imaginar parte de la ruta, y es completamente imposible imaginar más. Grandes ciudades se hallan en el camino mucho más grandes que la nuestra; y en el supuesto de que uno no se perdiera en el trayecto, se perdería con seguridad en ellas debido a su enorme tamaño que hace imposible bordearlas” (1973b: 70). La distancia es el elemento, distancia que hasta aquí Kafka sólo sugiere convencionalmente; esa ciudad, aislada de las otras, parece hallarse incomunicada, y predestinada al abandono, pero no, nada de eso ocurre; justamente en el avance del relato es posible leer, “Y es curioso, y esto siempre renueva en mí el asombro, cómo nos sometemos a cuanto se ordena desde la capital. Hace siglos que no se produce entre nosotros modificación política alguna emanada de los ciudadanos mismos. En la capital los jefes se han relevado unos a otros; dinastías enteras se han extinguido o fueron depuestas y nuevas dinastías comenzaron; en el último siglo la capital misma fue destruida, y fundada una nueva, lejos de la primera; luego la nueva fue destruida a su vez y la antigua vuelta a edificar; en nuestra ciudad nada de ello tuvo repercusión alguna. La burocracia conservó siempre su lugar, los funcionarios principales venían de la capital, los de mediano rango llegaban por lo menos de afuera, los inferiores salían de nuestro medio; así ha sido siempre, y eso nos bastaba” (Ibíd.: 70-71). Aquí no se trata de interpretar, de aseverar que Kafka *quiso decir esto o aquello*, sino de experimentar el efecto que él provoca en el acto de pensar; la violencia misma que despierta y nos fuerza a pensar lo nuevo, aquello que se está formando aún en la actualidad de nuestro pensamiento: ciudad sometida a un control, pero un control ajeno, ausente. Ahora bien, ¿qué disciplinamiento puede infligirse sin presencia alguna, sino

¹⁶⁹ Las visiones, y más específicamente el papel del visionario, es trabajado por Deleuze (1996, 1999).

aquel que ha sido internalizado? ¿Qué tipo de organización burocrática puede mantenerse impávida pese a las transformaciones en los centros de poder a los que pertenece? Quizá la que aún siendo tangible, se encuentre invisibilizada¹⁷⁰. Y si no leamos a R. Park al ensayar un mapa sobre esta cuestión: “La ciudad... es algo más que una aglomeración de individuos y de servicios colectivos: calles, edificios, alumbrado eléctrico, tranvías, teléfonos, etc.; también es algo más que una simple constelación de instituciones y de aparatos administrativos: tribunales, hospitales, escuelas, comisarías y funcionarios civiles de todo tipo. La ciudad es sobre todo un estado de ánimo, un conjunto de costumbres y tradiciones, de actitudes organizadas y de sentimientos inherentes a esas costumbres, que se transmiten mediante dicha tradición. En otras palabras, la ciudad no es simplemente un mecanismo físico y una construcción artificial: está implicada en los procesos vitales de las gentes que la forman; es un producto de la naturaleza y, en particular, de la naturaleza humana” (1999: 49). Por lo tanto, la ciudad es *un estado de ánimo*, una experimentación, lo mismo que lo es la sumisión ante los controles estables que nos rodean, sean formales o informales; en otros términos, el control social se ofrece como un estado de ánimo, o más exactamente, no es posible pensar el control social sin tomar en cuenta el estado de ánimo, y la idiosincrasia de la cual aquel depende¹⁷¹: “Este coronel gobierna, pues, la ciudad. Creo que no ha exhibido jamás un documento que le autorice a ello. Acaso tampoco lo tenga. Tal vez sea, en efecto, Jefe Recaudador de Impuestos, ¿pero es suficiente?, ¿le autoriza a mandar en todos los campos de la Administración? Desde luego, su cargo es importante para el Estado, pero se tiene la impresión de que la gente dice: ‘Ya nos has tomado cuanto teníamos; por favor, tómanos también a nosotros’. Porque, realmente, no se ha adueñado del poder por la violencia ni es un tirano. Desde tiempos inmemoriales la fuerza de la costumbre ha querido que el Jefe Recaudador fuera también el primer funcionario, y el Coronel y nosotros no hacemos más que seguir la tradición. Pero aunque vive entre nosotros sin excesivas distinciones en razón de su cargo, es muy distinto de un ciudadano común” (Kafka, 1973b: 71-72). Y esa autoridad, que puede

¹⁷⁰ Desde luego estamos frente a los memorables efectos que Foucault le atribuía al panóptico: “Que la perfección del poder tienda a volver inútil la actualidad de su ejercicio; que este aparato arquitectónico sea una máquina de crear y de sostener una relación de poder independiente de aquel que lo ejerce; en suma, que los detenidos se hallen insertos en una situación de poder de la que ellos mismos son los portadores” (Foucault, 2003: 204).

¹⁷¹ En este sentido, Deleuze sostiene: “No confundamos el Carácter con un propio yo. En lo más profundo de la subjetividad, no hay propio yo, sino una composición singular, una idiosincrasia, una cifra secreta como la posibilidad única de que esas entidades hayan sido retenidas, queridas, de que esa combinación sea la que ha salido: ésta y no otra” (1996: 167).

exhibirse a partir de un cuerpo humano o carecer de él, lo que en definitiva no tiene es descanso para quienes la reconocen, “dispositivo importante, ya que automatiza y desindividualiza el poder. Éste tiene su principio menos en una persona que en cierta distribución concertada de los cuerpos, de las superficies, de las luces, de las miradas; en un equipo cuyos mecanismos internos producen la relación en la cual están insertos los individuos” (Foucault, 2003: 205). El control social, entonces, no afecta los grandes segmentos de nuestras vidas, al menos el control que nos amarra cotidianamente, sino los intersticios, las pequeñas hendiduras donde se asegura una efectividad inexpugnable. Quizá en los detalles, en los pequeños sucesos, es donde se enquistó ese mal fario propio de los prejuicios que garantizan un lugar a nuestra exigencia de control, y al gusto por consentirlo: “Algunos soldados se hallaban encargados de la vigilancia; también le rodeaban a él en semicírculo. En el fondo, hubiera bastado un sólo soldado, tanto es el temor que el Coronel despierta. No sé con exactitud de dónde vienen estos soldados, en todo caso de muy lejos; todos se parecen y ni siquiera necesitarían uniforme. Son pequeños, poco robustos, pero vivaces.... Son el terror de los niños.... Probablemente este terror infantil no se pierde en los adultos, o al menos sigue obrando en ellos. Hay otras cosas todavía. Los soldados hablan un dialecto incomprensible, no logran habituarse a nuestro idioma, lo que les hace herméticos, inaccesibles. Ello responde también a su carácter. Son reservados, serios y rígidos, y aunque no hagan nada malo, algo parecido a una malignidad latente les hace insoportables.... Donde aparecen los soldados, nuestro pueblo, tan animado, se cohíbe” (Kafka, 1973b: 72-73). Está claro que no es esto un bramido *contra normativo* o cosa semejante: resulta francamente ingenuo un alirón de este tipo, y muy peligroso, en el mejor de los casos. La cuestión aquí no es control o no control social, ya que este último es inevitable, sino la batalla por la *calificación* de ese control, que se define por la oposición, frente al dominio de las grandes identidades, de la efervescencia de los devenires pre-individuales. En definitiva, la tarea kafkiana se propone la sublevación de los arrestos *moleculares* imperceptibles frente a las construcciones *molares* genéricas más hegemónicas, “si bien en nuestra pequeña ciudad los ojos del Coronel son al propio tiempo los ojos del gobierno...” (Ibíd.: 74-75).

Es este Kafka metropolitano el que se propaga a lo largo de todo el espacio literario, y así como emerge el castigo en la ciudad, comienza a desaparecer la cárcel: no volveremos a referirnos al desgarrador litigio detallado en *La colonia penitenciaria*,

simplemente recordar que allí las sanciones carecían de la centralidad de la prisión, y de muchas de las características que se le atribuyen a la burocratización del sistema penal (Garland, 2006: 215-223). Para decirlo mejor, había un aparato mediante el cual se desplegaba uniformemente el poder de castigar, pero nada de ello ocurría *bajo* encierro. Y junto a éste, hay otros supuestos a los que podemos recurrir: “Sólo está detenido, nada más. De eso es de lo que tenía que informar.... Ahora podemos separarnos... ¿Usted quisiera, sin duda, ir ya a la oficina?” (Kafka, 1984: 19). Estas son las palabras del oficial, frente a las cuales un desconcertado K... pregunta: “¿A la oficina?... Creía que estaba detenido... ¿Cómo puedo ir al Banco, si estoy detenido? Está bien –dijo el oficial-.... Usted está detenido, ciertamente, pero eso no le impide que vaya a su trabajo. Nadie le impedirá que lleve su existencia ordinaria” (Ibíd.). No hay calabozo, y nunca lo habrá, tan sólo un control asfixiante sobre el desarrollo de la vida cotidiana, fungible en parte con el que Park y compañía estaban comenzando a analizar la deslumbrante Chicago de principios del siglo XX¹⁷².

El castigo estatal pierde en Kafka a la cárcel como epicentro, al igual que ocurría en la literatura sobre la desviación de aquella época, y es en *el afuera* donde las técnicas duras y blandas de gobierno se componen y utilizan. Pero a su vez, lo electrizante en los desarrollos de nuestro autor es su capacidad para intuir las mutaciones que se avecinaban; parecía distinguir aquello que su sociedad *estaba dejando de ser*, y desde su rincón disparaba. Al respecto, escribía Deleuze en su célebre artículo sobre las sociedades de control: “Todos los centros de encierro atraviesan una crisis generalizada: cárcel, hospital, fábrica, escuela, familia. La familia es un “interior” en crisis, como lo son los demás interiores (el escolar, el profesional, etc.). Los ministros competentes anuncian constantemente las supuestamente necesarias reformas. Reformar la escuela, reformar la industria, reformar el hospital, el ejército, la cárcel; pero todos saben que, a un plazo más o menos largo, estas instituciones están acabadas. Solamente se pretende gestionar su agonía y mantener a la gente ocupada mientras se instalan esas nuevas fuerzas que ya están llamando a nuestras puertas” (Deleuze, 1999: 278); parece posible encontrar en los trabajos de Kafka un esbozo algo presagioso de todo esto.

Pero quizá debamos insistir en algo: exhibir aquí estos diagnósticos no equivale a consensuar plenamente con el escritor checo o con Deleuze, ni con sus alarmantes

¹⁷² Decimos *en parte* porque el concepto de control social en la Escuela de Chicago, como ya lo expusimos, ofrece matices que impiden considerarlo únicamente en términos negativos. Más concretamente, y como consecuencia de la influencia del pragmatismo, la valoración sobre el mismo junto al papel que allí posee la comunicación resulta muy elogiosa.

profecías, sino a procurar mostrar cómo el control social puede ser eviscerado desde la literatura con tanta perspicacia como se lo hace desde las ciencias sociales, y aportar sobre ello nuevas percepciones, lo que quizá resulte su legado más importante. Por lo tanto, disentimos con S. Cohen¹⁷³ (1988: 318) acerca de la irrealidad que un trabajo como el de Kafka, por ejemplo, exhibiría en torno al problema del control social en general y al del crimen en particular. Lo que sucede en *El castillo*, *La metamorfosis* o *El proceso* es que el uso de la rigurosidad es otro, y la responsabilidad de su autor frente a las jerarquías del campo criminológico también. Lo de Kafka es, evidentemente, un saber sujeto o menor, y no pretendemos por ello alabar “el derecho lírico a la ignorancia o al no saber; no es que se trate de rechazar el saber o de poner en juego y en ejercicio el prestigio de un conocimiento o de una experiencia inmediata, no capturada aún por el saber. No se trata de eso. Se trata en cambio de la insurrección de los saberes. Y no tanto contra los contenidos, los métodos y los conceptos de una ciencia, sino contra los efectos de poder centralizadores dados a las instituciones y al funcionamiento de un discurso científico organizado dentro de una sociedad como la nuestra” (Foucault, 1996: 19)¹⁷⁴.

En definitiva, estamos convencidos de que Kafka no supo menos respecto del control social que R. Park o S. Cohen, y pretendemos, siguiendo con cautela a Foucault, insurreccionar su saber poniéndolo en un plano donde no deba rendir pleitesías a las disciplinas consolidadas, ni pueda ser absorbido por éstas.

El caso de Titorelli, un pintor que retrata magistrados y se define como *un hombre de confianza de la justicia*, es singular; esta relación de familiaridad con las estructuras judiciales nace como consecuencia de haber heredado de su ascendiente dicho trabajo: “Mi padre era ya pintor del tribunal” (Kafka, 1984: 141), le explicaba gustosamente a K... en su charla. Y decía más: “¡Nada hay que no dependa de la justicia!” (Ibíd.: 140). Viniendo esta afirmación de un allegado a los rituales del derecho, no era para desestimarla.

Más allá de los detalles del diálogo, de haberle confesado K... su inocencia, resulta inquietante la formulación de Titorelli: “He olvidado preguntarle la clase de absolución

¹⁷³ Es encomiable el lugar que Cohen le da a la literatura, pero siempre que lo hace, o mejor dicho, siempre, al hacerlo, la posterga en tanto *vaticinios ficticios* (1988: 298).

¹⁷⁴ Vemos una clara alianza entre el planteo de Foucault y aquel que H. Becker (2005) había realizado acerca de la *jerarquía de credibilidad* de los conocimientos, en el artículo *¿De qué lado estamos?*, publicado en 1967.

que prefiere. Se presentan tres posibilidades: la absolución real, la absolución aparente y la prórroga ilimitada” (Ibíd.: 142). Según el pintor, la primera de las alternativas es sin duda la mejor, ya que concluiría definitivamente con las zozobras procesales (Ibíd.: 147), pero hay dos dificultades al respecto: por un lado, él no tiene influencia en ese tipo de decisiones, y por el otro, no conoce antecedentes acerca de una resolución de esas características. Ni él ni su padre han sabido de alguna absolución real, y a evaluar por los requisitos que exige, no es descabellado: “Es la inocencia del acusado la única que debe provocarla” (Ibíd.), lo que se vuelve virtualmente imposible en una justicia que no admite pruebas¹⁷⁵.

Previo a explicar los detalles de las otras dos vías de resolución, Titorelli aseveraba: “Las sentencias del tribunal nunca se publican; los mismos jueces no tienen derecho a verlas, por lo que solamente se han conservado leyendas sobre la justicia del pasado” (Ibíd.: 143-4). Es importante ahora poner atención a la diferencia entre ambas: “la absolución aparente reclama un esfuerzo violento y momentáneo y la prórroga ilimitada un pequeño esfuerzo crónico” (Ibíd.: 149). Quizá resulte contraproducente la porfía por encontrar semejanzas o analogías entre éstas absoluciones y algunos dispositivos actuales de control social, fundamentalmente porque la potencia de Kafka, de su matriz conceptual, anida en lo que tiene de inasimilable, tanto para el derecho como para la criminología oficial. Tanto uno como la otra no logran apropiarse o recodificar el reguero kafkiano para sus propios intereses: si bien es probable que en *El proceso* uno encuentre un mundo temible, lo más perturbador al leerlo no es eso, sino la evidencia de que en ciertas ocasiones se parece demasiado a aquel en el que vivimos, aquel que hemos naturalizado.

Acerca de la absolución aparente, se trata de una verdadera caución en la que el pintor se transforma en el garante de la inocencia de K...; “¿Y entonces quedo en libertad?, preguntó titubeando. Sí –dijo el pintor-, pero solamente en apariencia o, para decir mejor, provisionalmente. En efecto, los jueces subalternos, como los que tengo por amigos, no tienen derecho a pronunciar la absolución definitiva; ese derecho sólo pertenece al Tribunal Supremo, al que no podemos tocar ni usted, ni yo, ni nadie. Nada sabemos de lo que sucede allí y, por otra parte, entre paréntesis, no queremos saberlo.... En todo lo demás continúa el procedimiento. Se sigue dirigiéndolo hacia las instancias

¹⁷⁵ En un pasaje, se lee: “No admite pruebas el tribunal –dijo el pintor levantando el índice como para hacer notar a K... una sutil distinción-, pero es otra cosa con las pruebas que se producen oficiosamente en las salas de deliberaciones, en los corredores o en este estudio” (Ibíd.: 141).

superiores. ...no deja de pasar por toda clase de altos y bajos.... Nunca se puede saber el camino que tomará. Al ver la situación desde afuera puede imaginarse, a veces, que todo está olvidado desde hace largo tiempo...; pero los iniciados saben muy bien que no es así. No hay papel que se pierda y la justicia nunca olvida” (Ibíd.: 146-8). La incertidumbre infinita parece ser el rasgo saliente de esta alternativa, excepto por un elemento de convicción perpetua: que allí siempre estarán los prontuarios cuando el ejercicio del sistema penal los precise, o en términos kafkianos, la constatación de que la *justicia nunca olvida*.

Al hablar sobre la prórroga ilimitada, Titorelli enfatiza lo siguiente: “...mantiene indefinidamente el proceso en su primera fase. ...presenta con respecto a la absolución aparente la ventaja de asegurar al acusado un porvenir menos incierto; le preserva del terror de un arresto súbito. ...[pero] entraña también para el acusado ciertos disgustos.... En una palabra, es preciso que el proceso no deje de girar en el pequeño círculo al que se ha limitado artificialmente su acción.... Los dos métodos tienen de común que impiden la condena del acusado.... Las ventajas y los inconvenientes son casi equivalentes. Es menester pensarlo todo minuciosamente” (Ibíd.: 149-50). Aquí se exige un contacto permanente con la justicia, con poco gasto de fuerzas, es cierto, y con *bastante* certidumbre, además, de que el proceso no saldrá de la primera fase: un ritual que, aunque pase por ser una ficción, proclama como acusado dócil a quien cumpla con las exigencias y rigorismos mínimos de una autoridad penal desconcertante. Esa sutil extorsión por parte de la justicia frente a un individuo excesivamente más débil que el propio Estado es una imagen desde ya brutal, pero tan cercana a la que ofrecen nuestros tribunales, que nos recuerda la importancia de conseguir un punto de orientación que se halle *por encima del infierno* (Christie: 2001: 13-15).

***.

Venimos sosteniendo, a lo largo de todo este recorrido, que Kafka *sale de la prisión*, al igual que la literatura de la época sobre la sociología del control social; ahora bien, esa conexión descubierta no tiene para nosotros una finalidad general o externa impulsada desde un sentido último imperturbable, sino el interés específico de confirmar que los problemas pueden ser abordados desde distintas disciplinas, y que a su vez, lo más cautivante acontece cuando a esas mismas disciplinas se les da un uso *menor*, evitando el compromiso con un modelo legitimado; en definitiva, eso es lo que hace nuestro autor con la criminología: “¿Cuántos viven hoy en una lengua que no es la suya? ¿Cuánta gente ya no sabe ni siquiera su lengua o todavía no la conoce y conoce mal la

lengua mayor que está obligado a usar?... Problema de la literatura menor, pero también para todos nosotros: ¿cómo arrancar de nuestra propia lengua una literatura menor, capaz de minar el lenguaje y de hacerlo huir por una línea revolucionaria sobria? ¿Cómo volvernos el nómada y el inmigrante y el gitano de nuestra propia lengua?... Llevar lenta, progresivamente, la lengua al desierto.... Hacer de ésta un uso menor o intensivo, oponer su carácter oprimido a su carácter opresor, encontrar los puntos de no-cultura y de subdesarrollo, las zonas de tercer mundo lingüísticas por donde una lengua se escapa.... ” (Deleuze y Guattari, 2002: 31-43). Y decimos esto ahora porque nos aguarda el desenlace de todo este péfido proceso al que el Señor K... esta sujeto, el cual concluye, lo adelantamos, así como lo hace el del comandante de *En la colonia penitenciaria*: con un castigo irreversible, capital, pero a cielo abierto.

Para esto quizá sea aconsejable remontarnos a la colaboración que K... se mostró dispuesto a ofrecer a un distinguido cliente italiano del banco en el que trabajaba, ya que éste pretendía conocer con más detalle algunos sitios de la localidad, “Metió un pequeño diccionario en su bolsillo, se puso bajo el brazo un álbum de curiosidades de la ciudad que había preparado ya con la intención de mostrárselo al extranjero...” (Kafka, 1984: 186). Habían pautado encontrarse en la catedral de la ciudad, lo que jamás llegará a ocurrir; no obstante quien aparece dentro del templo es un clérigo, más exactamente el capellán de la prisión¹⁷⁶. Luego de unos rodeos, el párroco le consulta a K... si estaba al tanto de su proceso, de que éste iba desarrollándose en términos poco favorables, a lo que éste asiente pesaroso; un instante después, el capellán le advierte: “La sentencia no viene de un solo golpe, el procedimiento llega a ella poco a poco” (Ibíd.: 196), y continúa con la inolvidable parábola del hombre ante la Ley, sobre la cual ya hemos trabajado previamente, por lo que mencionaremos sólo sus últimas palabras: “Pertenezco, pues, a la justicia –dijo el abate-. Entonces, ¿para qué puedo quererte? La justicia nada quiere de ti. Te toma cuando vienes y te deja cuando te vas” (Ibíd.: 206).

Acerca de estas dos citas del párroco se pueden efectuar un sinnúmero de conjeturas, pero ya nos habíamos declarado reacios a *interpretar* a Kafka; en cambio sí consideramos sugestivo señalar la cuestión de la sentencia, que es razonada no ya como un acto preciso y delimitado en el tiempo sino como *un desarrollo*, como el proceso mismo,

¹⁷⁶ La mención circunstancial de la cárcel indica algo que ya sugerimos antes: no parece ser una institución que provoque particular interés a Kafka; sin embargo, refleja su existencia.

idea afín a la que los sociólogos de Chicago, con Park¹⁷⁷ y Burgess en primera fila, tenían del control social. Este último es el avance en la internalización colectiva de ciertos valores legitimados, y el compromiso por respetarlos, y no el castigo puntual como consecuencia de la transgresión de alguna norma. Como muy lúcidamente supo expresarlo G. H. Mead, quien resultara una encendida influencia para los autores mencionados: “Los derechos humanos nunca corren un peligro tan grave como cuando sus únicas garantías son las instituciones políticas y aquellos que desempeñan cargos oficiales en tales instituciones” (2009: 51). Es cierto que no se trata de los mismos controles sociales en Kafka y en Park, fundamentalmente porque la comunicación tiene para ambos un papel muy distinto; sin embargo, y esto despierta nuestro interés, se encuentran pensando, desde actividades heterogéneas, el mismo problema.

Por otro lado, cuando el capellán sostiene que la justicia *nada quiere..., te toma cuando vienes y te deja cuando te vas*, es quizá la descripción antagónica más evidente que puede darse respecto a una medida punitiva como lo es el encierro en prisión característico del siglo XVIII en adelante: esta última, como forma dura de sancionar, no toma a la persona sólo *cuando viene* sino que reclama de ella todo el tiempo, y a su vez, tampoco *la deja* cuando ésta *se va* (Messutti, 2001; García Borés Espi, 2003; Matthews, 2003; Foucault, 2003, 1996b, 1992); en definitiva el encierro, correccional o depósito (Sozzo, 2007), lo mismo da, resulta más abarcador y menos consensuado para quien lo padece: ni espera que el condenado venga, ni lo deja una vez que éste abandona el calabozo. Si bien la justicia no es, ni tiene que ser, *en sí misma* la cárcel, dado que no se trata de elementos fungibles, en el ámbito penal hay cierta tendencia a pensarlos correlativamente, como *vasos comunicantes*, una (la justicia) recurriendo a la otra (la prisión), y esta última encarnando simbólicamente aquella. Sin embargo, dicha correspondencia entre ambos componentes es imposible encontrarla en Kafka; de hecho, la ejecución del castigo sentenciado por la justicia no se lleva a cabo en ningún lugar de encierro: en la antevíspera de su trigésimo primer aniversario, se presentan en

¹⁷⁷ Es sugestivo analizar cómo este autor puntualiza las categorías en las que pueden reagruparse los cambios acerca del control social: “El paso de la costumbre a la ley positiva y la extensión del control público a las actividades anteriormente dejadas a la iniciativa y a la discreción individual; la tendencia de los jueces, en los tribunales civiles y penales, a asumir una función administrativa, de tal modo que el ejercicio de la función judicial no se reduce sólo a la aplicación del ritual social sino que comienza a aplicar métodos racionales y técnicas que exigen conocimientos y asesoramiento de expertos con el fin de lograr la reinserción social del individuo y la reparación de perjuicio causado por el delito; los cambios y las disparidades en las costumbres de los grupos segregados y aislados en la ciudad ¿Cuáles son, por ejemplo, las costumbres de la dependiente?, ¿del inmigrante?, ¿del político?, ¿y del agitador obrero?” (Park, 1999: 72).

el hogar de K... dos personas de poca gentileza con el objetivo de llevárselo: “Se trata de terminar conmigo a poco costo” (Kafka, 1984: 207), dijo, y comienzan un periplo desde el interior de la ciudad de *El proceso*, hasta que finalmente arriban a la transición entre aquella y el campo, “fue allí donde se detuvieron... los señores, sea que se hubiesen asignado aquella meta desde el principio, o sea que se hallasen demasiado cansados para poder seguir adelante. ...uno de ellos se aproximó a K... y le quitó su chaqueta, su chaleco y su camisa. K... tembló involuntariamente...” (Ibíd.: 210). La intuición de su destino, quizá, le había jugado una mala pasada; comprendía lo que se avecinaba, y hasta intentó resistirse, paradójicamente con un gesto de docilidad, pero su suerte estaba echada, y su fallo decidido: “uno de los señores acababa de agarrarle por la garganta; el otro le hundió el cuchillo en el corazón y se lo volvió a hundir dos veces más.... -¡Como un perro!- dijo; y era como si la vergüenza debiera sobrevivirle” (Ibíd.: 211-2). A cielo abierto la detención, a cielo abierto la vigilancia, a cielo abierto el castigo.

Resumiendo, en Kafka, aunque también en muchos criminólogos, es como si alrededor del control social duro, todo girara en torno a falsas opciones: “Las diversas alternativas nos habían dejado con unas *redes distintas, más amplias, y más fuertes*” (Cohen, 1988: 66). Y en verdad, este planteo kafkiano nos sirve para reflexionar nuevamente acerca de un argumento caro a la criminología contemporánea: “...la disciplina de la metrópolis, esto es, qué nuevo orden darle a la ciudad, es la estrategia por excelencia del nuevo control de la sociedad.... La marginalidad de la cárcel se hace siempre más manifiesta y ello no tanto en los términos de su obsolescencia cuantitativa, como en los de una residualidad cualitativa en relación con las nuevas prácticas de control social de tipo penal” (Pavarini, 2006: 37-38). Estas generalizaciones hechas por S. Cohen o M. Pavarini, que como tal entrañan enormes dificultades de comprobación, revelan sí una tendencia que podrá observarse en mayor o menor medida según los contextos, pero que en sí misma no se opone a las imágenes que *El proceso* nos devuelve sobre las técnicas de gobierno hacia dentro de la ciudad.

La criminología menor contra el castigo.- ¿Cómo podríamos definir a una literatura como la de Kafka, y su devenir criminólogo? Ante todo por los flujos que conecta, por la clase de intercesor en el que se transforma, y de allí que estemos en condiciones de afirmar que la del escritor checo sea una *criminología menor*, y una *criminología menor* no es la *criminología* de un idioma menor, sino la *criminología* que una minoría hace

dentro de una lengua mayor (Deleuze y Guattari, 2002: 26). Además de realizarlo con la criminología en general, Kafka también lo efectúa con el castigo y sus justificaciones en particular, hablando de una manera que resulta incomprensible para los teóricos universales de la pena, “lo que equivale a decir que *menor* no califica ya a ciertas *posturas frente al castigo*, sino a las condiciones revolucionarias de cualquier *postura* en el seno de la (postura) llamada mayor (o establecida)” (Deleuze y Guattari, 2002: 30).

Junto a Guattari y Deleuze¹⁷⁸, podríamos formular que toda criminología menor poseería al menos tres características: la desterritorialización de la lengua, la articulación de lo individual en lo político y el dispositivo político de enunciación. Dicho brevemente, la primera de estas referencias -desterritorialización de la lengua- se logra cuando uno consigue, no inventar una lengua que dispute con la dominante la hegemonía por la legitimidad de *tener derecho a decir qué es derecho*, sino cuando se prescinde de ese *derecho* para poder hablar de algo. Kafka dialoga sobre el castigo como un extranjero, un nómada, un desterritorializado, y eso lo hace desprovisto de compromisos con la lengua mayor del castigo –sea sociología del castigo, criminología, derecho penal, etc.- que le reclamaría determinadas partituras para realizar sus críticas: él está seguro de lo que quiere objetar, y por ello se lanza sólo en la embestida. El segundo rasgo significa que en Kafka el control social en general, y el castigo en particular, son a la vez cuestiones individuales y colectivas, un problema político de primer orden, y no una disputa doctrinaria que luego arrojaría luz a los ciudadanos; a diferencia de los eruditos de la pena, Kafka no habla en nuestro nombre, sino *dentro* nuestro, sacudiendo hábitos naturalizados. Por último, forjar un dispositivo político de enunciación equivale a conseguir una *enunciación colectiva* opuesta a una teoría del control social o de la pena que pretenda abarcarlo todo, sea a partir del paradigma etiológico o de la reacción social en criminología, sea a partir del utilitarismo o del retribucionismo en la filosofía del castigo; aunque no tenga la coherencia de los postulados académicos al respecto, deteriora irremediabilmente nuestros criterios acerca del control y el castigo en tanto instituciones sociales complejas (Garland, 2006: 326).

¹⁷⁸ Ambos autores postulan estos rasgos como característicos de la literatura menor, de la cual Kafka sería un eminente representante. Insistimos con algo que hemos sugerido desde el comienzo: en Kafka la distinción tajante entre literatura y criminología carece de sentido; él forma un plano donde desaparecen las fronteras instituidas entre una y otra.

Entonces, el gran aporte de Kafka ha sido alterar las jerarquías y prelación que la mitificación de los problemas jurídicos y criminológicos ha provocado; después del escritor checo, y aunque sus impugnaciones carezcan de sustento técnico, ya no podemos consentir que la ley preceda a la reacción social y al castigo, sino todo lo contrario: sin reacción social ni castigo, la ley carecería de sentido. Parafraseando a Sartre, podríamos decir que *la penitencia precede a la advertencia*¹⁷⁹.

Se nos dirá, probablemente con acierto, que sólo es literatura, y que por ello no puede tomarse a estos textos como referencia para el ataque a mundos reconocidos como el jurídico y el criminológico. Para nosotros, el potencial kafkiano estriba principalmente en la imposibilidad de ser tomado como una contribución jurídica o criminológica convencional, porque el problema que plantea Kafka no es meramente legal o criminológico, sino del deseo y su obstaculización. Es poco probable que una crítica jurídica altere con audacia al mundo del derecho, y algo no muy distinto podemos decir de la criminología: la verdadera revolución es crear nuevas formas, y no modificar sus *falsos* contenidos.

Kafka, en tanto criminólogo menor, alerta a quienes crean disfrutar de un saber imperturbable y sin grietas, ya que son estas certezas las que los *no garantizados* menos respetan, y a las que más amenazan: “no se puede hablar con los nómades. No conocen nuestro idioma, y casi no tienen idioma propio. Entre ellos se entienden como se entienden los grajos. Todo el tiempo se oye ese graznido de grajos. Nuestras costumbres y nuestras instituciones les resultan tan incomprensibles como sin interés. En consecuencia, ni siquiera tratan de entender nuestro lenguaje de señas. Uno puede dislocarse la mandíbula y las muñecas a fuerza de ademanes, no entienden nada, y no entenderán nunca.... Si necesitan algo, lo roban. No puede decirse que utilicen la violencia. Simplemente se apoderan de las cosas, y uno se hace a un lado y se las cede”. (1973d: 77-78). Con estas palabras Kafka parece susurrarle a los criminólogos reales, a los criminólogos de Estado: el saqueo ha comenzado....

¹⁷⁹ “La existencia precede a la esencia” es aquella recordada sentencia de J. P. Sartre (1984) que resultó emblemática para la corriente existencialista.

Capítulo V

Conversaciones impenitentes y abolicionismo molecular: un posible...

Nunca nadie es superior ni exterior a aquello de lo que se aprovecha: el tirano institucionaliza la necesidad, pero es el primer servidor de su sistema y la primera víctima instituida; siempre es un esclavo el que manda a los esclavos. **G. Deleuze**

Para el resto de la tierra allí había un perro muerto, un perro que en unas horas estaría descompuesto. Había que limpiar la acera de aquella mancha oscura —para el resto de la tierra un perro muerto es basura—. **S. Rodríguez**

Sacudido del árbol cayó un fruto dulce muy raro, tropecé con mis ganglios y ví que morderlo era caro. **C. Solari**

La nueva nube no histórica.- Es verdad que explicarse es muy incómodo; y todo se pone peor si hay que hacerlo para responder a un conjunto de preguntas elaboradas anticipadamente por otra persona: ¿es posible el abolicionismo?, ¿cómo se pondría en práctica?, ¿no es utópico querer terminar con el sistema penal? El inconveniente allí es que mientras los interrogantes se plantean y se multiplican hasta el cansancio, alguien puede estar *deviniendo* abolicionista, esto es, enfrentando un suceso desdichado sin acudir a la lógica punitiva dominante; “Devenir nunca es imitar, ni hacer como, ni adaptarse a un modelo, ya sea el de la justicia o el de la verdad. Nunca hay un término del que se parte, ni al que se llegue o deba llegarse.... Los devenires no son fenómenos de imitación ni de asimilación, son fenómenos de doble captura, de evolución no paralela, de bodas entre dos reinos... Los devenires, es lo más imperceptible, son actos que sólo pueden estar contenidos en una vida, y que sólo pueden ser expresados en un estilo” (Deleuze y Parnet, 2002: 10-11). Una conversación podría ser eso: el intento por perfilar un devenir, un devenir-abolicionista, que no tenga absolutamente nada que ver con la historia de la criminología, sino que transite por experiencias que esta misma historia no logre retener.

Así las cosas, este capítulo se compondrá de dos ejecuciones distintas. La primera de ellas la alcanzaremos al exponer, de un modo académicamente legitimado, el ideario de quienes consideramos vitales pensadores dentro del movimiento que se le ha dado el

nombre de abolicionismo penal. En segundo lugar, el empeño estará orientado a desembarazarnos de las limitaciones que dicho enfoque entraña para nuestros intereses, procurando aludir a esta tendencia, no ya como una corriente radical dentro de la criminología crítica, sino como un proceso ético y subjetivo que se propaga en tanto práctica política de la economía del deseo –lo que llamaremos, abolicionismo penal molecular-.

Si convencionalmente se acepta que apelativos como los de Hulsman, Christie o Mathiesen dan sustento a la perspectiva abolicionista, lo que abordaremos en la parte inicial del capítulo, en nuestra segunda propuesta llegaremos a sostener que es a partir de la pérdida de los nombres propios cuando resulta necesario pasar a una militancia que se abra a las multiplicidades intensivas, escapando simultáneamente a dispositivos anquilosados de significación. En otros términos, que uno llega a proyectarse como abolicionista molecular -o criminólogo menor- en tanto no posea ni la responsabilidad del criminólogo tradicional¹⁸⁰, ni la culpa del criminalizado.

El rizoma es una imagen, también en criminología. Y esa imagen no tiene que ver con sujetos, sino con proyectos, energías, desmitificaciones: el abolicionismo es quien mejor encarna todo esto. En él es posible hallar un diálogo donde se pierde el rostro, la identidad, los calificativos; en él es posible hallar, desde luego, a Hulsman o a Christie. Pero entonces, ¿por qué conservar sus nombres?, ¿por qué utilizarlos? “Por rutina, únicamente por rutina...”, afirmaban Deleuze y Guattari en 1977¹⁸¹, “...para hacerlos irreconocibles. Para hacer imperceptible... todo lo que les hace actuar, experimentar, pensar... No llegar al punto de ya no decir *yo*, sino a ese punto en el que ya no tiene ninguna importancia decirlo o no decirlo. Ya no son ellos mismos” (Deleuze y Guattari, 1988: 9).

Si bien no resultará sencillo llevar a cabo todo esto, podríamos comenzar por explicar con algo más de rigor qué es un rizoma, y qué utilidad brinda a la criminología. Pensemos en él como un sistema que ofrece ciertas características: *a) Principio de conexión*: éste implica que cualquier referencia puede ser vinculada a otra referencia, lo

¹⁸⁰ Cuando aludimos a la criminología tradicional no estamos pensando en las descripciones del realismo de izquierda (Lea y Young, 2008) sino en el modo en que los diferentes investigadores abordan los temas. Se observan dos derrames claramente distintos entorno al quehacer criminológico: por un lado, uno *real* o tradicional en tanto saber repartido y distribuido, con determinaciones estables y proporcionales; “Todo lo otro es una distribución que debemos llamar nomádica..., sin propiedad, cercado ni medida. En este caso, ya no hay reparto de un distribuido, sino más bien repartición de quienes se distribuyen en un espacio abierto ilimitado, o, por lo menos, sin límites precisos” (Deleuze, 2002b: 73).

¹⁸¹ En ese año publicaron *Rizoma*, que a la postre resultó ser el primer capítulo de *Mil mesetas*, de 1980.

que en criminología supondría no tener que subordinarse a las teorías y paradigmas reconocidos, ni a la historia lineal de la que se los hace emerger, para estar habilitado a evaluar la problemática del delito y el castigo. Como lo dijimos en el capítulo anterior, Kafka no supo menos que S. Cohen o R. Park acerca del control social; sólo hizo distintas conexiones; *b) Principio de heterogeneidad*: lo que caracteriza una lengua no es su universalidad o el centro imperturbable desde el cual emite sus regularidades, sino su uso múltiple; “la lengua se estabiliza en torno a una parroquia, a un obispado, a una capital” (Ibíd.: 13). Beccaria o la escuela clásica, Ferri o el positivismo criminológico, J. Lea y J. Young o el realismo de izquierda, J. Simon y M. Feeley o la nueva penología, etc., son momentos en los que la criminología se detiene, y no períodos en la que ésta prolifera. Las particiones tradicionales no hacen más que volver digerible los aportes que por lo general surgen como un enfrentamiento al estado de cosas actual: es este paso hacia la estandarización lo que hace posible, y deseable, la escritura de manuales; *c) Principio de multiplicidad*: se puede decir que en una multiplicidad no tiene prioridad ni el sujeto ni el objeto, sino el hilo tensado sobre el que se desarrolla el proceso creativo, y como consecuencia de esto, “un rizoma o una multiplicidad no se dejan codificar” (Ibíd.: 14). Ni criminólogo ni criminología, al menos en los términos que habitualmente se los incorpora, sino proceso criminológico en el que carece de importancia la afiliación profesional del que escribe; de allí que sea viable considerar a Nietzsche un auténtico criminólogo, *menor*, claro. Y es justamente esto lo que impide que aportes como el de éste último puedan ser fácilmente subsumibles a la lógica dominante, esto es, a los manuales de criminología; *d) Principio de ruptura asignificante*: en lo que nos importa, este principio supone que “no hay imitación ni semejanza, sino surgimiento, a partir de dos series heterogéneas, de una línea de fuga compuesta de un rizoma común que ya no puede ser atribuido ni sometido a significante alguno.... *Evolución paralela de dos seres que no tienen absolutamente nada que ver el uno con el otro*” (Ibíd.: 16); desde este punto de vista, la criminología puede generar alianzas, sea con la literatura, sea con la filosofía, sea con otra actividad, en las que no existiendo un vínculo originario o esencial, resulte posible ver un avance *entre ellas* sin tener que remitir a ninguna por separado, sin que ninguna tenga preeminencia sobre la otra. Los tres capítulos anteriores han pretendido ser un ejemplo de esto; *e) Principio de cartografía*: todo individuo, pero también toda sociedad, están compuestos por

líneas¹⁸²; lo mismo podemos decir de los campos de investigación, como por ejemplo el criminológico. Estas líneas componen un mapa, siempre mudable, siempre variable; en este sentido “el mapa es abierto, conectable en todas sus dimensiones, desmontable, alterable, susceptible de recibir constantemente modificaciones.... Una de las características más importantes del rizoma quizá sea la de tener siempre múltiples entradas” (Ibíd.: 18).

El rizoma pensado como un mapa que goza de múltiples vías de ingreso sirve de gran inspiración para la criminología menor: esta última debe mostrarse siempre abierta a las conexiones heterogéneas que no tengan una referencia jerárquica a la que haya que amoldarse: criminología-filosofía, criminología-literatura, como aquella evolución paralela de la que hablamos hace un instante.

Pero, ¿cómo debemos entender todas estas características del rizoma, en tanto imagen, para la criminología? Resistiéndose a otra imagen, que tiene lugar también en criminología: “El árbol o la raíz inspiran una triste imagen del pensamiento que no cesa de imitar lo múltiple a partir de una unidad superior, de centro o de segmento.... Los sistemas arborescentes son sistemas jerárquicos que implican centros de significancia y de subjetivación, autómatas centrales como memorias organizadas. Corresponden a modelos en los que un elemento sólo recibe informaciones de una unidad superior, y una afectación subjetiva de uniones preestablecidas.... ‘Admitir la primacía de las estructuras jerárquicas significa privilegiar las estructuras arborescentes’...” (Ibíd.: 21).

¹⁸² Junto a Parnet, Deleuze sostenía: “yo trato de explicar que las cosas, las personas, están compuestas de líneas muy diversas, y que no siempre saben sobre qué línea de sí mismos están, ni por dónde hacer pasar la línea que están trazando: en una palabra, que en las personas hay toda una geografía, con líneas duras, líneas flexibles, líneas de fuga, etc.” (2002: 18). Un primer tipo de línea, sería de segmentaridad dura o molar, que controla y garantiza las identidades más arraigadas: mujer-hombre, familia-profesión, trabajo-vacaciones, delito-castigo; ‘hay que sancionar las trasgresiones, sino se divulgará la conducta desviada’. Éstas se hallan destinadas a mantener el control y la previsibilidad respecto de los estatus, roles, expectativas, etc. El segundo tipo, es de segmentaridad flexible o molecular: se traza cuando se generan pequeñas desviaciones o resbalones que franquean el umbral de las pautas molares de las que hablábamos antes. Es un ejercicio de huida, relativa, de los mandamientos sociales, familiares, profesionales, sexuales, punitivos; ‘son los protagonistas de una situación problemática quienes deben definir su resolución, y no los profesionales de la burocracia penal’. La última línea es la de fuga: esta es la más complicada, ya que puede volverse revolucionaria o desastrosa. Un salto a lo desconocido, a lo misterioso, con la imprevisibilidad que esto significa: coloquialmente, es un ‘saltar sin red’. No supone huir del mundo, sino hacer huir al mundo por alguna pendiente; ‘el sistema penal es, principalmente, un mal social, por eso debemos abolirlo’. Por lo menos existen tres líneas, en las que individuos, pero también sociedades, desarrollan sus actividades: podemos saltar de una a la otra, o mantenernos invariables en alguna de ellas. Ninguna, *per se*, es mejor que la otra: cada persona y cada comunidad deben hacer el lento trabajo por saber cuál es la más adecuada según el momento, porque como señala la bella fórmula de Deleuze y Guattari, “Existe el peligro de exasperar más allá de nuestra resistencia esas vibraciones que nos atraviesan” (1988: 201).

El árbol, está claro, es una metáfora, pero no tanto: allí existe un punto de partida, y un buen camino que se debe seguir para alcanzar pensamientos correctos e ideas justas. Siempre un sistema escalonado que informa de un superior y de un inferior, del pasado y del futuro: un centro transmisor de significados, de atribuciones, de admisiones o de rechazos, “no hay ninguna duda, nos plantan árboles en la cabeza: el árbol de la vida, el árbol del saber, etc. Todo el mundo reclama raíces. El poder es siempre arborescente” (Deleuze y Parnet, 2002: 35). No es muy difícil imaginarse este dispositivo en criminología: congresos, mesas redondas, conferencias, publicaciones, condecoraciones, premios Estocolmo, etc., perpetúan, por lo general, el espíritu de Estado que es el que concede sentido a todo esto¹⁸³.

Atacar esta imagen arborescente del pensamiento criminológico, y sus efectos, es justamente la tarea del abolicionismo: “Tal vez las consecuencias sociales de la criminología sean más dudosas de lo que nos gusta pensar. Yo creo que lo son.... Mi sospecha es que la criminología, en alguna medida, ha profundizado un proceso en el que los conflictos le han sido arrebatados a las personas directamente involucradas, de modo tal que, o bien han desaparecido, o bien se han transformado en pertenencia de otra gente” (Christie, 1992: 159). Hacer rizoma, y no echar raíz; en esto se resume el destino del abolicionismo penal *molecular*.

El *abolicionismo enciclopédico* es un estilo, o en rigor, una ausencia de estilo. La porfía de introducir en esquemas estandarizados algo que por naturaleza resulta inasimilable: la potencia de las ideas contra-estatales del control social. Igualmente nosotros tampoco eludimos del todo la trampa, y este apartado es la evidencia de ello.

Apelando a una reducción considerable, el abolicionismo se halla tradicionalmente conviviendo junto a otros dos nudos teóricos con los cuales compondría la criminología crítica: el realismo de izquierda y el garantismo penal. Haremos aquí una descripción parcial de estas tres perspectivas, para luego mencionar qué tipo de alternativas suelen señalarse hacia dentro de lo que consideraremos abolicionismo enciclopédico.

El realismo de izquierda surge a mediados de 1980, con la pretensión de *navegar entre las dos corrientes* que se disputaban, principalmente en el escenario anglosajón, la interpretación ‘correcta’ acerca del problema del delito: por un lado, los gobiernos conservadores o neoliberales, que perseguían una política abiertamente represiva

¹⁸³ Estamos insinuando, desde luego, al trabajo de Bourdieu, *Espíritus de Estado. Génesis y estructura del campo burocrático* (1997: 91).

respecto del control de la criminalidad, y por el otro, la oposición democrática, liberal-social, que estaba a la defensiva. Quizá uno de los axiomas realistas más ilustres haya sido su objetivo de tomarse ‘en serio’ la cuestión del delito, para de ese modo llevar a cabo análisis e intervenciones con políticas radicales. Y lo mencionamos porque es prioritario para nuestros intereses: con esta máxima pretenden hacer una crítica *realista* al *idealismo de izquierda*, dentro del cual es posible ubicar al abolicionismo. El delito es “un problema real para un sector importante de la población, en especial para las mujeres, los sectores más vulnerables de la clase trabajadora y las minorías étnicas. Por lo tanto, el realismo de izquierda se enfrentó a la tendencia predominante de la izquierda y el liberalismo que minimizaban el problema del delito y enfatizaban en el pánico moral y el temor irracional al delito generados por los medios masivos de comunicación” (Lea y Young, 2008: 6)¹⁸⁴. Para estos últimos, el idealismo de izquierda razonaba que el discurso oficial distraía a la gente de los problemas verdaderos como el desempleo, la explotación o la pobreza, y legitimaba de ese modo a los gobiernos de turno para incrementar los gastos en el funcionamiento del sistema penal. Junto a esto, dicho idealismo despreciaba el hecho de participar en torno al debate sobre la ley y el orden por temor a provocar un incremento, tanto en los prejuicios como en el apoyo de las personas a las políticas criminales sectarias.

En definitiva, esta postura, al subestimar las consecuencias hostiles del delito, minimiza el problema real que entrañan los comportamientos desviados de los grupos estructuralmente oprimidos, en primer lugar para los mismos oprimidos no revoltosos. Al menos en parte, esta explicación se puede encontrar en dos argumentos articulados: por un lado, el romántico de izquierda considera al sistema de justicia criminal como un agente autónomo que, lejos de desactivar conflictividades, las provoca sistemáticamente; por el otro, el delito no es un problema en sí mismo, dado que éste no existe, en realidad, por fuera de las definiciones convencionales del derecho penal.

Volviendo al realismo de izquierda, además de considerar como algo ‘serio’ el problema del delito, hay otro aporte que nos parece oportuno señalar, que tiene que ver con el memorable cuadrado del delito: víctima, delincuente, sociedad -control social informal- y Estado -control social formal- forman sus vértices (Matthews y Young, 1993; Lea, 1996). Poner en contacto estos factores es la propuesta central del realismo de izquierda: “todo delito debe, necesariamente, implicar normas y personas que las

¹⁸⁴ Este argumento está minuciosamente desarrollado en los tres primeros capítulos de *¿Qué hacer con la ley y el orden?*, acaso el texto más representativo del realismo de izquierda (Lea y Young, 2008).

violan (es decir, un comportamiento criminal y una reacción contra él), delincuentes y víctimas” (Lea y Young, 2008: 9). La criminología anterior ha enfatizado, según ellos, sólo parcialmente el proceso del delito, y no en su integridad: víctima o delincuente, comportamiento criminal o reacción social. Estos autores consideran indispensable unir todos estos elementos, siendo fieles a la naturaleza del delito, por lo que concluyen que “los índices de criminalidad no son generados solamente por la interacción de estos cuatro factores, sino por las relaciones sociales entre cada vértice del cuadrado. Es la relación entre la policía y la sociedad la que determina la eficiencia de la actividad policial, la relación entre la víctima y el delincuente la que determina el impacto del delito, la relación entre el Estado y el delincuente lo que constituye un factor fundamental en la reincidencia; es la sociedad robada la que crea una economía informal y sostiene el robo, o es la policía la que crea, por medio de actos ilegales, un clima moral que insta a los delincuentes a cometer delitos.... Ninguna explicación que no abarque estos cuatro factores puede explicar la tasa de delincuencia” (Ibíd.: 9-10).

Ahora bien, y respecto al segundo nudo, el del galantismo penal, es imperioso hacer algunas aclaraciones: primero, y respecto de las rotulaciones, preferimos ser cautelosos a la hora de mostrar fungibles conceptos como reduccionismo, minimalismo o garantismo penal (Anitua, 2006: 449), fundamentalmente porque autores catalogados de minimalistas devienen incompatibles con otros considerados garantistas; alguien como Baratta, a nuestro entender, forma parte de un proyecto antagónico al de Ferrajoli¹⁸⁵ o al de Pavarini: mucho antes de su muerte, el autor de *Criminología crítica y crítica del derecho penal* ya había dejado de hablar en italiano para empezar hablar en *abolicionista*¹⁸⁶. De cualquier modo, y aunque no sea ninguna primicia, hay dos características que sí podrían concentrarse alrededor de este enfoque crítico: por un lado, la de irrumpir en un entorno diferente, tanto al del abolicionismo como al del realismo de izquierda, que fue producto de prácticas autoritarias provenientes del

¹⁸⁵ Junto a M. Silbernagl, A. Baratta supo realizar un agudo embate contra el garantismo: “A la emergencia que, al interior del sistema penal, justifica la suspensión de principios fundamentales de la cultura jurídica, la crítica garantista contrapone la normatividad de un sistema penal basado sobre principios irrenunciables de garantía para el imputado, así como de técnicas de comprobación de la verdad: a las excepciones se contrapone la normatividad de la normalidad”. Por lo tanto, el garantismo tiene “la función y el mérito de constituir el último baluarte de defensa contra un regreso a la *barbarie*. Pero su mérito constituye al mismo tiempo su límite. La referencia última de la crítica garantista, está conformada por una representación ideal y normativa de un sistema penal formal...” (1985: 561-2).

¹⁸⁶ Decimos esto, no porque A. Baratta haya hecho buena parte de su carrera académica fuera de su Italia natal, sino por la incapacidad histórica que ha mostrado la criminología italiana para comprender los aportes abolicionistas: de allí que con algo de humor digamos que no hay traducción posible de Hulsman, Christie o Mathiesen al italiano.

Estado, como sucedía principalmente en Italia, España y Latinoamérica; por otro, la formación jurídica, y no tanto sociológica, de la mayoría de sus representantes; “en la práctica, tomó forma de un uso alternativo del derecho, o sea la utilización como jueces y abogados de las herramientas legales en la idea de defender una de las partes en que se divide la sociedad” (Zaitch y Sagarduy, 1992: 44; Anitua, 2006: 449)¹⁸⁷.

Debido a nuestras prioridades, nos concentraremos solamente en algunas categorías que ha desarrollado Ferrajoli, por ser el más repelente expositor de una imagen abolicionista del sistema penal¹⁸⁸.

Durante 1986, el penalista italiano da comienzo a su embestida contra-abolicionista, con un artículo llamado *El derecho penal mínimo*, y tres años después, prosigue con su voluminosa obra *Derecho y razón*. Sobre esta última, erra Anitua al igualar dos planteos diferentes: “en opinión de Ferrajoli, la desaparición del sistema penal –esto es, no sólo el derecho penal sino la misma pena- llevaría a la existencia de una anarquía punitiva” por reacciones salvajes, del Estado o de la comunidad (2006: 455). Erra porque los autores definidos como abolicionistas no equiparan, como él sostiene, la extinción del sistema penal a la de la sanción en general¹⁸⁹. Pero también acierta, y es respecto a la descripción que hace de la pobrísima imagen que del hombre y la sociedad brinda *Derecho y razón*, diametralmente opuesta a la de Hulsman y compañía: “La idea de que un sistema racional de penas ciertamente aflictivas tiene el fin de minimizar las penas informales y más aflictivas que se producirían de otro modo puede parecer una paradoja sólo a quienes hayan olvidado el carácter «artificial» del derecho penal hasta un punto tal como para considerarlo poco menos que un fenómeno natural. La paradoja, en realidad, está más bien en las doctrinas abolicionistas de inspiración progresista, habida cuenta de que el derecho penal representa el máximo esfuerzo llevado a cabo para minimizar y disciplinar el arbitrio y el abuso punitivo. El abolicionismo penal más allá

¹⁸⁷ Nos importa señalar los supuestos epistemológicos que caracterizan, en lo fundamental, el trabajo de L. Ferrajoli como representante del garantismo penal: materialismo (el problema del delito es resultado del choque entre las fuerzas productivas y relaciones de producción); utilitarismo (máximo beneficio para la mayoría de las personas); separación entre derecho (elemento objetivo) y moral (elemento subjetivo); modelo conflictivo de sociedad (el choque entre intereses contrapuestos caracteriza a la comunidad) (Zaitch y Sagarduy, 1992: 47-48).

¹⁸⁸ El caso de Pavarini es distinto para nosotros: si bien es palmario el encono que muestra hacia el abolicionismo, su trabajo, y las críticas al mismo, los hemos diseminado por todos los capítulos. A su vez, nos queda confrontarlo con N. Christie, en lo que consideraremos un ejemplo de *lo liso y lo estriado* dentro del modelo criminológico.

¹⁸⁹ Basta retomar parte de una entrevista concedida por Hulsman: “...de abolirse el sistema penal, esta fuente de violencia autónoma desaparecería. Por otra parte, el reclamo del estado en relación al monopolio del constreñimiento físico, al monopolio de la violencia legítima, se mantendría. ...esta violencia física... estaría a disposición de las partes que la soliciten...” (1992: 147).

de sus intenciones libertarias y humanitarias se configura por todo ello como una *utopía regresiva* que, bajo presupuestos ilusorios de una sociedad buena o de un estado bueno, presenta modelos en realidad desregulados o autorregulados de vigilancia y castigo respecto a los cuales es el derecho penal -con su complejo, difícil y precario sistema de garantías- el que constituye, histórica y axiológicamente, una alternativa progresista” (Ferrajoli, 1989: 341). Frente a una esperanzadora creencia en este mundo, y en quienes lo apuntalan cotidianamente, como transmiten todos y cada uno de los autores ubicados en el arco abolicionista, la tesis de Ferrajoli, para encumbrar nada menos que el ejercicio del poder *lícito* más siniestro de la actualidad, es sumamente atribulada. Se alimenta de Hobbes y su lobo ávido de hombres para señalarlos a qué etapa no deberíamos regresar, y nos asusta con Bentham y Foucault hacia el porvenir; porvenir que, por otro lado, sólo él imagina en esa dirección. Por lo tanto, primera imagen que, arrastrándola desde tiempos lejanos, vincula de manera rudimentaria el ‘estado de naturaleza’ con la imposición abusiva del más fuerte. Es frente a esto que un Estado de Derecho aseguraría el poder punitivo ejercido de forma previsible, de acuerdo a reglas; “La traducción de esta metáfora al Derecho penal es ampliamente conocida y compartida por el discurso penalista que acostumbra a contraponer ‘venganza privada’ y ‘pena’...” (Larrauri, 1998: 35-36). En segundo lugar, el abolicionismo penal puede considerarse una amenaza de cara al futuro, ya que ante la ausencia de órganos especializados en el control social, toda la comunidad se vuelva frenéticamente examinadora: “El pronóstico de Ferrajoli es que, en ausencia de Derecho penal, surgiría una ‘sociedad disciplinaria’, cuya regulación impediría la posibilidad de delinquir al coste de una vigilancia omnipresente” (Ibíd.). En definitiva, vale la pena el castigo porque asegura algo que, de hecho, es empíricamente improbable: prevenir otros delitos (disuasión) e impedir la venganza privada¹⁹⁰.

Finalmente, frente a una de las mayores desventuras que sucedieron para Christie, Hulsman y los suyos respecto a la construcción de sentido en las tramas sociales, a saber, la expropiación del conflicto por parte del Estado, y el paso de la relación entre los protagonistas a otra que ubica a un tercero ajeno al hecho con la potestad de decidir sobre su resolución, parece celebrarla con júbilo el penalista malpensado: “el derecho

¹⁹⁰ La perplejidad frente a este hombre incrédulo aumenta cuando asegura que para demostrar la ineficacia de la pena en evitar delitos o actos de venganza, no sólo basta con el pasado y el presente, sino que exige la conquista del futuro: “Hay un solo caso en el que [estas críticas] resultan pertinentes: cuando argumentan no sólo la no realización, sino la irrealizabilidad empírica del fin indicado como justificador” (Ferrajoli, 1989: 326).

penal nace precisamente en este momento: cuando la relación bilateral parte ofendida/ofensor es sustituida por una relación trilateral en la que se sitúa en una posición de tercero o imparcial una autoridad judicial” (Ferrajoli, 1989: 333)

Quizá sea posible aunar todo fragor abolicionista, incluso bajo la forma enciclopédica de presentarlo, a partir del siguiente aferramiento: “Nuestra creencia no puede tener otro objeto que «la carne», necesitamos razones muy especiales que nos hagan creer en el cuerpo.... Debemos creer en el cuerpo, pero como germen de vida, como el grano que hace estallar los pavimentos, que se conservó y perpetuó en el santo sudario o en las bandas de la momia y que da fe de la vida, en este mundo tal como es. Necesitamos una ética o una fe, y esto hace reír a los idiotas; no es una necesidad de creer en otra cosa, sino una necesidad de creer en este mundo, del que los idiotas forman parte” (Deleuze, 1987: 231). Esta imagen se acerca a Christie o Hulsman con la misma intensidad que se aleja de Ferrajoli, y a partir de ella tenemos mejor vista para contemplar el horizonte artificial que resulta de dividir el abolicionismo en diferentes especies: penal radical o institucional (Pavarini, 1990), extremo o moderado (E. D. Crespo, 2003), de primera o de segunda generación (R. van Swaaningen, 1997).

Trasladémonos al año 1983, en el cual se desarrolló el Noveno Congreso Mundial de Criminología en la ciudad de Viena. Fue por aquel entonces que las ideas abolicionistas comenzaron a ser divulgadas con profusión en los ámbitos académicos más prestigiosos, no sin costos, desde luego: tanto el brazo derecho como el brazo izquierdo de la sociología del control social desplegaron por entonces una serie de invectivas al respecto, muchas de las cuales duran incluso hasta hoy.

Un componente irrecusable del abolicionismo enciclopédico es la “disposición fenomenológica para la comprensión de las cosas” (Ciafardini y Alagia, 1989: 8), en particular de los hechos conflictivos, que equivale a no poder valorarlos e interpretarlos por fuera de la consideración de quienes participaron en ellos: no hay enfoques externos que puedan aquilatar las distintas situaciones problemáticas, dado que es la visión de sus protagonistas la que las construye como tales, todo lo cual impide que exista un sentido preestablecido que adjudicarle a los sucesos (Crespo, 2003; Larrauri, 1998). Lo dicho se ensambla con un elemento cognitivo, que para estos autores permite acceder al conocimiento; según Scheerer, “la teoría abolicionista se halla dentro de un contexto epistemológico que se puede caracterizar por su actitud no positivista ante el concepto

de verdad. La ‘Verdad’ es finita y transitoria como la humanidad; nunca se la puede descubrir completamente” (1989: 24-25).

El tándem que se desprende de las dos afirmaciones anteriores tiene el efecto de profundizar el enfoque de la reacción social, que niega categóricamente el status ontológico al delito, junto a la imperiosa necesidad de crear un lenguaje alternativo que designe todo aquello que el sistema penal se contenta con llamar, simplemente, ‘delito’. Estos dos binomios, fenomenológico-relativista y teoría del etiquetamiento-nuevos conceptos, conforman el cimiento sobre el que se erige una de las proposiciones más sonadas del abolicionismo: el sistema penal es un mal social, que agrava los problemas en lugar de resolverlos, dañando intencionalmente a las personas, sin tener las instituciones que lo conforman (policía, administración de justicia y gestión del castigo, principalmente) una finalidad compartida: “sin la obsesión por la culpa y el castigo, los hechos individuales que hoy se denominan ‘delitos’ aparecerían como ‘conflictos’. La tarea principal, entonces, es encontrar formas de tratar estos conflictos sin acudir a la exclusión social.... Está claro que esto no puede lograrse con una simple panacea comparable a la del uso universal del castigo... propia del sistema de justicia penal. Las ‘situaciones difíciles’ necesitan soluciones diferentes” (Steinert, 1989: 49; Zaitch y Sagarduy, 1992).

De las tipologías que a menudo suelen emplearse para separar las líneas abolicionistas, nos quedaremos con la que diferencia una *penal radical* de otra *institucional*. La primera de estas es la que, capitaneada por Hulsman, se propone la supresión o eliminación del sistema penal en su totalidad, por las críticas de las que éste es susceptible, y que ya hemos señalado concisamente. M. Pavarini¹⁹¹, en el prólogo a la edición italiana de *Los límites del dolor* de N. Christie, la definía como “favorable a la abolición de todos los institutos jurídicos y las instituciones totales... en el sentido preciso de ser expresión de un movimiento de ideas contra -y en consecuencia por la abolición- de la totalidad del sistema de la justicia penal. Para ser más claros podemos definir esta posición como abolicionismo penal radical” (1990: 6). El eje central aquí es acabar con toda la organización especializada en resolver los conflictos entre ciudadanos, sin prioridades en sus agencias, sea la policía, la organización judicial o la administración de la pena. La racionalización del sistema penal, con sus nuevos saberes

¹⁹¹ En este artículo, el criminólogo italiano ubica dentro del abolicionismo, además del radical y el institucional, al reduccionismo penal. Si bien no aclara demasiado sobre este último, creemos haber explicado hace un instante en qué sentido esta tripartición nos resulta inaceptable.

e intereses, impide a los involucrados elaborar un marco propio de significación, debiéndose conformar con el acatamiento a las reglas abstractas que se han preconcebido. En cambio la segunda línea, más ligada a Mathiesen y todo su empeño por organizar el movimiento de prisioneros en Noruega, es titulada de otro modo, dada su pretensión fundamental de “‘Liberarse de la necesidad de la cárcel’, [por lo que] circunscribe el objetivo de su crítica y de su acción política solamente al enfrentamiento de la institución carcelaria y de otras instituciones penales segregativas (como el hospital psiquiátrico judicial). Esta posición puede ser definida como abolicionismo institucional” (Ibíd.; Anitua, 2006: 436).

Antes de finalizar este apartado, sería oportuno exponer una de las razones por la que estas descomposiciones artificiales nos parecen poco fecundas; otros argumentos se desarrollarán en lo sucesivo. Lo que deseamos plantear puede resumirse de la siguiente manera: la prioridad en torno a lo que hay que abolir no la puede tener, o bien el sistema penal en general, o bien la prisión en particular. El inconveniente de este criterio analítico es que invisibiliza la más reveladora de las características que sobre este asunto podemos señalar, que es la de la *práctica abolicionista*: “...sostengo, desde un punto de vista moral, que uno debe abolir el sistema penal dentro de uno mismo.... Cuando hablo de abolirlo en uno mismo quiero decir que uno ya no debe usar más esos conceptos específicos del sistema penal.... Y si ya uno no usa estos conceptos es porque no confía en las imágenes de la vida social que provienen de las actividades que toman, como punto de partida, a estos conceptos provenientes de las organizaciones cultural y social del sistema penal” (Hulsman, 1992: 138). En definitiva, este argumento se anticipa a cualquier polémica respecto de qué tipos de abolicionismos proliferan: al que se puede aspirar, el que en definitiva está en condiciones de acercarnos a una sociedad, sea sin cárcel, sea sin sistema penal, es aquel abolicionismo que permita la huida de nuestras propias certezas para inventar otras nuevas. Demoler desde el interior la culpa, el castigo, la crueldad, saltar de una línea dura o molar a otra flexible o molecular: sólo esto nos consentirá que entre abolicionismo penal radical e institucional no luzcan divergencias.

Louk Hulsman

Hombre de luz,
que vuelas al espacio
señálame la ruta al sol.
Quiero estar allí volando
de un modo azul
sentir sus colores
mañana en su luz...
L. A. Spinetta

Una mirada sin amo.- Imprescindible, intempestivo, el maestro tiene un sitio privilegiado en la ruptura con las tradiciones, de allí que su llegada, por lo general, no carezca de virulencia. Dejar atrás lo ya pensado para avanzar en dirección a lo que aún no se reconoce, dejar de lado todo lo que ya ha sido nombrado, *cuando hay que inventar conceptos nuevos para tierras desconocidas, los métodos y las morales se derrumban y pensar se convierte* en un acto amenazante, una rudeza que se ejerce, en primer lugar, sobre uno mismo (Deleuze, 1999: 167)¹⁹². De todos modos, lo importante del maestro es su arribo concreto, estemos desprevenidos o no.

Evocando la inmensa figura de Sartre, Deleuze asestaba: “triste generación la que carece de maestros. Nuestros maestros no son únicamente los profesores públicos, aunque tengamos gran necesidad de profesores. En el momento en que alcanzamos la mayoría de edad, nuestros maestros son aquellos que nos impresionan con una novedad radical...” (2005: 105). Hulsman como maestro ha iluminado, aunque sea fugazmente, un espacio proclive a la opacidad, aquel que naturaliza uno de los más incómodos rostros de la crueldad humana vigente: el sistema penal. Éste último es, teorías o filosofías justificatorias aparte, una herida cotidiana; es, inequívocamente, *un mal social*. No nos detendremos ahora sobre este argumento: buena parte del presente apartado intentará profundizar esa cuestión. Quisiéramos sí aprovechar este pasaje para detallar algunos componentes, algunas variaciones.

Nuestro criminólogo era oriundo de Kerkrade, ciudad holandesa cuyas dos principales características no le serían indiferentes: sus populares festivales musicales, y su cercanía

¹⁹² A su vez, “¿qué violencia tiene que ejercerse sobre el pensamiento para que nos volvamos capaces de pensar, violencia de un movimiento infinito que al mismo tiempo nos priva del poder de decir Yo?” (Deleuze y Guattari, 2005: 56).

con Alemania¹⁹³. El arte y el horror intensificaron su modo de existencia, y le concedieron, como a todo pensador privado, dos rasgos distintivos: una soledad que parecía no abandonarle nunca, ni entre la gente, ni entre las plantas que adornaban su legendario jardín; soledad *poblaba*, pero soledad al fin. Y junto a esta, una cierta conmoción, un desorden del mundo en el que surgió, y en el que se ha pronunciado: mundo de policías, jueces y carceleros, mundo de conflagración. Desconcierto de su alrededor, *aunque no sea más que una esperanza revolucionaria, un ápice de revolución permanente* (Ibíd.: 106).

Al respecto, quizá acertaba H. Miller hace algunas décadas cuando señalaba que “los grandes no abren oficinas, ni cobran honorarios..., ni escriben libros. La sabiduría es muda, y la propaganda más eficaz a favor de la verdad es la fuerza del ejemplo personal. Los grandes atraen a discípulos, figuras inferiores cuya misión es predicar y enseñar.... Los grandes son indiferentes, en el sentido más profundo. No te piden que creas; te electrizan con su conducta. Son los concienciadores. Lo que hagas con tu vida sólo te concierne a ti, parecen decir. En resumen, su único objetivo aquí en la tierra es inspirar. ¿Y qué más podemos pedir a un ser humano?” (1982: 379). Hulsman ha sido, sin dudas, el más socrático de los criminólogos. Escribió poco, caminó mucho, mejoró todo. Buscaba que su propuesta fuese, decisivamente, una propuesta viva. Su presencia suscitaba un encanto peculiar: pensamiento volcánico envuelto en una serenidad muy acogedora: “Cuando aparecía en una habitación, la atmósfera cambiaba. Llegaba otro aire. Las cosas cambiaban. Era atmosférico” (Deleuze en Dosse, 2009: 400); tenía muy claro que cualquier ficción personal así como cualquier mito impersonal están siempre del lado de los amos.

En una entrevista, por abril de 2004, nuestro criminólogo parecía no expresar una postura muy distante a la de J. Jacotot (2008); de hecho, aseguraba que “la sensación de enseñar y analizar un derecho penal en el que no creía fue acrecentándose cada vez más. La *meta abolicionista* empezaba a perfilarse con mayor rigor. Pero en realidad era (siempre fue, así lo creo) eso: una «meta», un objetivo, un norte hacia el cual caminar; no éramos tan tontos para creernos que acabaríamos con las instituciones penales en un tiempo breve” (2004)¹⁹⁴.

¹⁹³ Durante la ocupación Nazi de Holanda, Hulsman fue detenido por el ejército alemán en 1944, aunque para ese entonces se encontraba en Heerlen.

¹⁹⁴ Cabe exponer, aunque sea esquemáticamente, algunas de las propuestas más relevantes de Jacotot, aquellas dirigidas hacia la emancipación intelectual: “Yo soy digno de ustedes, y ustedes son dignos de mí: si uno de nosotros es preferible no es aquel que posee más espíritu; todos nosotros tenemos la misma

Para comprender mejor este vínculo entre Hulsman y Jacotot, disponemos del conocido episodio del Telémaco, tan bellamente narrado por J. Rancière (2002). Al parecer, en el transcurso de la Revolución Francesa y el Imperio napoleónico, Jacotot había instruido a sus alumnos en las ciencias más variadas, según sugería el viejo método pedagógico, como por ejemplo retórica, matemáticas o derecho. Pero al regresar la monarquía, se vio forzado a exiliarse, en este caso en Bélgica, por aquel entonces bajo dominio neerlandés: “La necesidad de comunicarse con estudiantes que ignoraban el francés, en tanto que él mismo ignoraba el holandés, lo había conducido a un procedimiento improvisado: dar a esos estudiantes una edición bilingüe de un clásico de la literatura pedagógica francesa, el Telémaco de Fenelón, pedirles que aprendan una parte de memoria, leer el resto y resumirlo sirviéndose únicamente de las palabras aprendidas en el mismo libro. El éxito inesperado de esta experiencia azarosa había ido mucho más allá de lo que esperaba” (Rancière, 2008: 13). Esto evidenció que sin el auxilio de un maestro, sin su explicación gradual, era posible que el alumno aprenda no sólo el sentido de las palabras, sino también las reglas de su gramática.

Sólo tres conclusiones, entre las muchas que Rancière extrajo de aquella experiencia, que a su vez nos permitan aproximarnos a Hulsman: *a)* las explicaciones que se le dan cotidianamente a los alumnos son útiles para enseñarles que sin ellas no podrían aprender, y no para que adviertan qué podrían aprender sin ellas ¿Cuándo una explicación está del todo explicada? Cuando el explicador así lo considere. Ahora bien, es posible invertir esta lógica, y aseverar que la explicación no remedia la incapacidad de comprensión; es la presuposición de dicha incapacidad la que favorece una concepción explicadora del mundo. En síntesis, es el explicador quien precisa al incapaz, y no a la inversa¹⁹⁵; *b)* lo que caracteriza a la tiranía educativa es el olvido de que ese niño que se cree estar comenzando a educar ya ha realizado el más complejo de los aprendizajes, que es el de comprender toda una serie de signos que las personas

inteligencia: es aquel que piensa continuamente en sus alumnos, que los ama, que se interesa en su progreso, que los hace hablar, que despierta la pereza adormecida, que sostiene el fervor; en una palabra, es aquel que se ocupa de su educación con toda la solicitud que inspiraría el amor de sus propios hijos. No hace falta genio para eso; pero hace falta un cierto carácter, un gusto particular, y una abnegación sin reserva. Eso no se aprende, al igual que el espíritu. He aquí la semejanza; he aquí la diferencia: todo el mundo posee espíritu; pero no todo mundo posee el carácter conveniente a tal o cual situación de la vida humana. ¡Afortunados aquellos que han sido dotados de este carácter por naturaleza! Éstos lo hacen por gusto... y no por virtud” (2008: 98). Una definición de maestro, una entre muchas, que podemos leer en *Lengua materna, enseñanza universal*.

¹⁹⁵ Rancière afirma que “la trampa del explicador consiste en este doble gesto inaugural. Por un lado, es él quien decreta el comienzo absoluto: sólo ahora va a comenzar el acto de aprender. Por otro lado, sobre todas las cosas que deben aprenderse, es él quien lanza ese velo de la ignorancia que luego se encargará de levantar” (2002: 18).

intercambian alrededor suyo, y apropiárselos para hacerse entender a partir de ellos; quien aprende “se ha hecho un lugar en el tejido común, observando, escuchando, comparando, repitiendo, improvisando” (Ibíd.: 14; 2002: 23); c) la última, y quizá la más importante de las enseñanzas que expondremos aquí es la siguiente: es posible enseñar lo que se ignora, como el mismo Jacotot lo comprobó con sus alumnos holandeses; “por lo tanto, un padre de familia pobre e ignorante puede emprender la instrucción de sus hijos. Hay que dar el principio de esta instrucción: *hay que aprender alguna cosa y relacionar con ella todo el resto según este principio: todas las inteligencias son iguales. ...prestarle a la demanda de aquellos que quieren aprender del maestro de la enseñanza universal lo que éste ignora*; tomar, al fin, todos los medios para convencer al ignorante de su poder.... No se trata de crear sabios. Se trata de levantar el ánimo de aquellos que se creen inferiores en inteligencia, de sacarlos del pantano donde se estancan: no el de la ignorancia, sino el del menosprecio de sí mismos, del menosprecio *en sí* de la criatura razonable. Se trata de hacer hombres emancipados y emancipadores” (2002: 129).

¿Por qué señalamos esto? ¿Qué interés le encontramos? Jacotot enseñando lo que no sabía, Hulsman enseñando aquello en lo que no creía: sus planteos, ya lo dijimos, no divergen en lo fundamental; y lo que Rancière dijo del primero, nosotros podemos decirlo del segundo: *no se trata de crear sabios*. En su marcha por la Argentina durante 2007, se pudo ver al criminólogo holandés conversando con reclusos en el centro de estudiantes de un penal¹⁹⁶, y parece haber seguido las propuestas de un auténtico maestro ignorante: *se trata de levantar el ánimo de aquellos que se creen inferiores en inteligencia, de sacarlos del pantano donde se estancan*. Su exposición recorrió las problemáticas del sistema penal: el riesgo de concebirlo como la principal forma de resolver conflictos, idea presente aún en las universidades de derecho; el vínculo estrecho que observa entre la cárcel y el purgatorio como imágenes del castigo; en fin, habló del lenguaje penal estatal, que es el que agudiza, no tanto la ignorancia de aquellos enclaustrados, *sino el menosprecio de sí mismos* (Hulsman, 2007).

Ahora bien, es posible destacar qué nos ha legado este prodigio holandés en términos estrictamente criminológicos: un rechazo vehemente a la concepción ontológica del delito junto a la denuncia indoblegable de que el sistema penal es fundamentalmente un

¹⁹⁶ Esta charla se dio en el CUD (Centro Universitario de Devoto), el 12 de Septiembre de 2007.

mal social. Esto es ya suficiente como para herir de muerte a la imagen dogmática del pensamiento punitivo¹⁹⁷ y a las percepciones que ésta imagen nos induce a tener. Asimismo, nos permite elaborar nuevas apreciaciones sin tener que transigir, como lo hicieron muchos críticos, ante la circunspección de que el delito existe, y a su vez, de que un sistema penal democrático es posible, además de deseable (Lea y Young, 2008; Baratta, 2004b; Ferrajoli, 1989).

Al realismo de izquierda, el garantismo penal y el abolicionismo, que ya hemos designado como el espacio crítico de la criminología de las últimas décadas del siglo pasado, les es común una serie de peligros, que cada uno enfrenta de distinto modo: “hay tres e incluso cuatro peligros, primero el Miedo, después la Claridad, después el Poder, por último el gran Hastío, el deseo de matar y de morir. Pasión de abolición” (Deleuze y Guattari, 1988: 230). El primer peligro, el Miedo, se observa en la criminología crítica por la fascinación que el Estado genera: esto no significa que J. Lea, J. Young, M. Pavarini o L. Ferrajoli militen deliberadamente en su favor, pero piensan a partir de su lógica, no le escapan; en contraposición, el abolicionismo en general, y Hulsman en particular, parecen emerger donde la vigilancia epistemológica del poder central ha mermado. En definitiva, “el miedo, no es difícil adivinar en qué consiste. Constantemente tememos perder. La seguridad, la gran organización que nos sostiene...” (Ibíd.). El abolicionismo es el mismísimo proletariado de la criminología de talante crítico, en el sentido que no tiene nada que perder en el dominio tradicional del campo del control del delito, ni nada de que aprovecharse, incluso si sus ideas lograran imponerse: “los proletarios no tienen nada propio que asegurar, sino destruir todos los aseguramientos y seguridades privadas de los demás. Hasta ahora, todos los movimientos sociales habían sido movimientos desatados por una minoría o en interés de una minoría. El movimiento proletario es el movimiento autónomo de una inmensa mayoría en interés de una mayoría inmensa. El proletariado..., no puede levantarse, incorporarse, sin hacer saltar, hecho añicos desde los cimientos hasta el remate, todo ese edificio que forma la sociedad oficial” (Marx y Engels, 1998: 37-38). La criminología crítica parece haber *creado a sus propios sepultureros*.

¹⁹⁷ Algunos de los postulados de esta imagen dogmática del pensamiento, que consideramos aplicable a la criminología, serían: afirmación de la buena voluntad del pensador junto con la naturaleza recta del pensamiento; el sentido común como la facultad de concordia de todas las facultades; conocer es siempre reconocer; la diferencia es sometida a la identidad en el concepto; el error como lo negativo del pensamiento; la primacía de las soluciones por sobre los problemas; el fin y el resultado del conocimiento es el saber y no el aprendizaje. Para un enfoque más detallado de este tema, ver Deleuze (2002b: 201-255).

El segundo peligro, el de la Claridad, es más riesgoso y menos tangible: “en lugar del gran miedo paranoico, estamos atrapados en mil pequeñas monomanías, evidencias y claridades que brotan..., y que ya no forman sistema, sino rumor y murmullo, luces cegadoras que confieren a cualquiera la misión de un juez, de un justiciero, de un policía por su cuenta, de un *gauleiter*¹⁹⁸ de inmueble o de vivienda” (Deleuze y Guattari, 1988: 231-232). Buena parte de la criminología crítica sigue siendo aún *representante*, portavoz de una mayoría ignorante o ignorada, a la que habría que tutelar. Existe en el realismo de izquierda y en el garantismo penal una vocación ineludible: organizar las pequeñas inseguridades cotidianas, hablar por los demás, por las víctimas, por la buena policía democrática, por el pobre que generalmente no delinque, y por la minoría desaventajada que sí lo hace. Nada de eso ocurre con el abolicionismo: cada uno implicándose en sus propios conflictos, sin instancias superiores a las que responder.

El Poder es el tercer peligro, y aquí debe entenderse como ‘el efecto del ejercicio de los poderes’, volátiles, pero reconducidos siempre a una jerarquía que es vital proteger: “no hay hombre de poder... que no haga alternar un pobre y un gran estilo, el estilo populachero y el estilo Bossuet, la demagogia de café y el imperialismo del alto funcionario” (Ibíd.: 232). Basta recordar la andanada de invectivas que desde la criminología crítica se han encaramado contra el abolicionismo: utópico, romántico, premoderno, majadero. Fundamentalmente desde Italia e Inglaterra han llegado estas diatribas, ambos escenarios reacios a la supuesta *inconsistencia* abolicionista. Detengámonos frente alguna de ellas, y veamos qué alcance ofrecen.

Para Ferrajoli, una de las metas del derecho penal sería la de impedir reacciones excesivas por parte de civiles; esto es, cualquier tipo de venganza privada y brutal. Pero sin duda la tarea de mayor envergadura, es la de evitar que el mismo Estado se extralimite en el ejercicio de la persecución punitiva: “Yo he sostenido al propio tiempo una tesis más compleja y más simple: que el segundo objetivo justificante de la pena es la prevención de punición ‘arbitraria’ e ‘informal’, como por ejemplo la venganza, pero también como, y diría que sobretodo, las reacciones de tipo policial e ilimitado que sucederían por parte de fuerzas y de la autoridad estatal si el derecho penal no existiese” (Ferrajoli en Larrauri, 1998: 43). En definitiva, el derecho penal lograría que no se desmadren los mecanismos regulares de resolución de conflictos que las garantías

¹⁹⁸ Nombre con el que se designaba, durante el nazismo, a los líderes barriales que se encargaban del control de su vecindario.

legales aseguran, las cuales parecen, desde la óptica del jurista italiano, importarle poco a los abolicionistas.

Es cierto, como lo afirma E. Larrauri, que este argumento resulte capcioso, ya que la ausencia de garantías puede esgrimirse para impedir cualquier alternativa descriminalizadora (Ibíd.: 28), pero además, el propio Hulsman se encarga de añadir sutiles objeciones a lo que sugiere Ferrajoli, entre ellas, que principios como el de legalidad sirvan en gran medida para asegurar que la reconstrucción de los hechos sea realizada dentro del lenguaje propio del sistema penal, y no para privilegiar las percepciones de los protagonistas: “Así, vemos que las garantías lo único que garantizan es que el sistema penal les robe a las personas directamente involucradas el evento que, sin lugar a dudas, les pertenece.... Lo que yo creo, es que los que hablan de garantías deberían hacer cuidadosos estudios e investigaciones de campo cualitativas sobre las garantías y no seguir hablando de éstas de manera especulativa, sin realizar previamente investigaciones precisas” (Hulsman, 1992: 140).

Son también conocidas las acusaciones de Pavarini sobre el abolicionismo, que profundizaremos luego, al trabajar con Christie; no obstante vale la pena hacer aquí una breve mención. El coautor de *Cárcel y fábrica*, reflexionando al respecto, expresa: “La ausencia de coherencia es fácilmente denunciabile: estas tendencias abolicionistas carecen de un proyecto total y de un modelo proponible de sociedad y de Estado posible sin el sistema de justicia penal. Es decir que carecen de una teoría del Estado. Por lo tanto son confusas sus hipótesis..., no están en condición de expresarse, sino superficial y contradictoriamente” (Pavarini, 1990: 12). Lo dicho nos coloca en un debate sobre el Estado, sus límites y sus formas, su aparato de captura y sus irresistibles fisuras, etc., que resultan exorbitantes para este trabajo. Sin embargo, lo que a esta altura sí estamos en condiciones de aseverar es que existe una criminología nómada, que huye constantemente del plan del Estado, al cual no desea acomodarse, y otra criminología que partiendo tras el mismo rumbo, a saber, la conducta desviada y la reacción social que la instituye, lo hace bajo distintas coordenadas. De allí que Hulsman formule para las críticas de Pavarini una respuesta muy concreta: “yo no tengo ninguna teoría sobre el Estado; no soy un cientista político, así que ¿por qué debería tener una? No es mi trabajo el tener una teoría sobre el Estado, esa no es mi disciplina. ...no suscribo necesariamente a ninguna, sino que las utilizo a todas” (1992: 143).

Por último, nos queda reflexionar sobre aquello que sucede *entre* el realismo de izquierda y el abolicionismo: podemos recordar que para Matthews, Young, Lea y

compañía, su enfoque debía provocar un surco equidistante del conservadurismo criminológico así como del idealismo de izquierda. Aunque éste último se muestra, en más de un sentido, imprecisamente definido por los criminólogos británicos, es posible ubicar allí, como la posición más extrema, al abolicionismo. Compartamos algunas reflexiones para intentar esclarecer cuánto de *idealismo* es posible hallar en el realismo de izquierda, y en qué medida podemos sindicarlo por su falta de *crítica*.

En el último capítulo del libro *¿Qué hacer con la ley y el orden?*, publicado en 1984 por J. Lea y J. Young (2008), ambos autores presentan un breve programa donde no resulta difícil encontrar propósitos semejantes a muchos de los que podrían integrar el ideario abolicionista, que para este realismo no es otra cosa que un romanticismo de izquierda, el cual asume con poca seriedad la problemática criminal. Por ejemplo, afirman que “en un medio social compacto, no sólo existe más acuerdo sobre cual es el interés común y cierta capacidad para estigmatizar a los delincuentes, existe también más conocimiento sobre lo que sucede y sobre cuáles son las conductas desviadas. Cuando la sociedad se divide, disminuye el conocimiento directo sobre el delito...” (Ibíd.: 262). Nos preguntamos qué hay de realismo aquí, o de tomarse *seriamente* la cuestión del delito, como estos autores pregonan, si se acepta que posiciones como las de Hulsman o Christie les resultan antagónicas, esto es, idealistas; sin ir más lejos, “...dicho de modo general...: una cantidad limitada de conocimiento dentro de un sistema social nos lleva a la posibilidad de darle a un acto el significado de delito. Esto tiene consecuencias para la percepción sobre qué es delito y quiénes delincuentes. En sistemas sociales con mucha comunicación interna obtendríamos más información sobre la gente que nos rodea. Entre gente desconocida, los funcionarios oficiales se convierten en la única alternativa de control. Pero algunas categorías de tales funcionarios generan delito por su mera existencia. La institución penal está en una situación análoga a la del rey Midas. Todo lo que él tocaba se convertía en oro, y, como todos sabemos, murió de hambre. Mucho de lo que la policía toca y todo lo que la prisión toca, se convierte en delitos y delincuentes, y se desvanecen las interpretaciones alternativas de actos y actores” (Christie, 2004: 12). Como se ve, aquí el problema es otro: con planteos francamente cercanos, el realismo de izquierda y el abolicionismo discrepan en aquello que hay que hacer permanecer, o por el contrario, erosionar: el sistema penal y sus ramificaciones; “la sociedad es, antes que nada, para cada uno, sus vínculos personales, sus relaciones de trabajo, de vecindad, de tiempo libre, los intereses que comparte con otros... ¿Por qué dejar al Estado, poder a menudo anónimo y lejano, la misión -exclusiva- de arreglar los problemas nacidos de

nuestros contactos más personales?” (Hulsman y de Celis, 1984: 115-116). Si bien retomaremos la cuestión en el último capítulo, dejemos asentada aquí una idea muy significativa: para el abolicionismo, a diferencia del realismo británico, la capciosa categoría de delito, y la burocracia oficial legitimada para utilizarla, deben dejar paso a otras condiciones sociales que impidan que a determinados actos se los pueda criminalizar mecánicamente.

Ahora sí, el cuarto y último peligro es el del gran Hastío: problema fundamental para el abolicionismo. Sería suicida equiparar el sistema penal con el control social en general. Este último debe ser exhaustivamente pensado, diseccionado, criticado, pero nunca reducido a un todo homogéneo: el argumento según el cual Hulsman o Christie se oponen a todo control social ya no entretiene a nadie; el abolicionismo pretende huir de la lógica reductora que necesita de la policía, los magistrados y las penitenciarías para funcionar, incluso mal como lo hacen, pero no del resto de las normas sociales; esto último se convertiría en “una extraña desesperación, como un olor de muerte y de inmolación, como un estado de guerra del que se sale destrozado.... Ese es precisamente el cuarto peligro: que la línea de fuga... *se convierta en destrucción, abolición pura y simple, pasión de abolición*” (Deleuze y Guattari, 1988: 232). La tentación de confundir la sociedad con el Estado o al control social con el sistema penal, es la misma que confundir el abolicionismo penal con la *pura y simple pasión de abolición*¹⁹⁹.

No es azaroso que uno de los pocos textos escritos con cierta sistematización por parte de Hulsman (1989) tenga como centro de reflexión al concepto de delito y el modo relativamente cohibido en que la criminología crítica lo ha abordado ¿Qué significa esto? Sabemos que en los estudios sociológicos sobre la desviación, a partir de las contribuciones de la fenomenología, y del interaccionismo simbólico principalmente, se suscitaron severas e irreversibles consecuencias: comenzaron a priorizarse los mecanismos a partir de los cuales una conducta llega a ser definida como desviada, rechazándose las concepciones que afirmaban que esta última tiene una realidad en sí misma. Aquí se comprende por qué llamaron a esto *desontologización*: dichos comportamientos no eran entes con autonomía de la interpretación y valoración que los actores, fundamentalmente los del sistema penal, le dan al mismo. Objetivamente no

¹⁹⁹ Respecto de la distinción entre sociedad y Estado, P. Clastres lo ha dicho todo (1978, 2001).

hay diferencias entre el crimen de un soldado en el campo de batalla, y el de aquel transgresor que lo comete en el fragor de un asalto, por dar un supuesto trillado; la desviación es el producto de un conjunto de definiciones que son exitosamente aplicadas a un hecho que es definido como tal (Becker, 2009; Lemert, 1967, 1973). A partir de allí comienza a ratificarse que no es el delito el que genera la reacción social, sino por el contrario, que *es la reacción social la que provoca el delito*. Esta inversión, que puede recordarnos a la que el mismo Marx (1991) realizó con la dialéctica hegeliana, hendió un nuevo panorama para la tarea de quienes reflexionaban acerca de la desviación.

Alejándose de la inconducente discusión acerca de si el *labelling approach* ha sido un efectivo cambio de paradigma (Baratta, 2004; Larrauri, 2001) o apenas una simple perspectiva (Walton, Taylor y Young, 2001; Pavarini, 2003), Hulsman tomó estos aportes para hacer lo que cualquier criminólogo menor hubiese hecho: desmitificar. En otras palabras, él sabía qué bondades tenía esta concepción constructivista para el problema tal cual precisaba plantearlo, y sabía además a qué tipo de soluciones jamás arribaría²⁰⁰. Junto con esto, podemos decir entonces que “el delito no tiene realidad ontológica, no es el *objeto* sino el *producto* de la política penal. La criminalización es una de las tantas formas de interpretación de la realidad social” (1989: 97). Esto significa que el delito en particular, y cualquier conducta desviada en general, no supone el punto de partida de la actuación de los mecanismos de control social, sino su consecuencia. Y por ello, lo que elija considerarse como una conducta dañosa por parte del sistema penal será siempre una cuestión de definición, entendiéndose “el hecho de que no se pueda reconocer en los comportamientos actualmente definidos como punibles una *naturaleza intrínseca* específica...” (1991: 196).

Lo dicho hasta aquí podría inspirar ciertas preguntas que propaguen nuestra perplejidad: ¿no hay, entonces, ligazón alguna entre todos esos sucesos *construidos* como delictivos?, ¿quizá para quienes participan en ellos?, ¿quizá por la naturaleza de sus consecuencias?, ¿quizá por el modo de abordarlos?; la respuesta de Hulsman es un no *relativamente* absoluto: lo único que relaciona a estos comportamientos es “que el sistema penal se encuentra autorizado a accionar a partir de los mismos” (1993: 76).

²⁰⁰ En una entrevista, expresaba: “Personalmente, pienso, que los que se denominan ‘nuevos realistas’ [de izquierda] no son, al menos desde mi enfoque, críticos. Creo que esta corriente ha desechado, en cierta medida, todas las nuevas visiones que habían sido aportadas por las teorías del interaccionismo en el campo del delito.... Yo los critico interpretándolos como un enfoque académico, pero a la vez pienso que se han vendido a un determinado programa político. Y es ésta la gran diferencia, porque el abolicionismo nunca se ha vendido a ningún programa político” (1992: 137).

Esto puede evidenciarse con el siguiente ejemplo: si un operador de dicho sistema observara un hecho que pudiese encuadrar dentro de lo que la gramática jurídico penal designa como robo, y lo define como tal, no está describiendo el hecho simplemente, sino que lo está *construyendo*. En definitiva, es la potestad de significación que sobre los comportamientos tienen la policía y el poder judicial, fundamentalmente en la cotidianidad de sus tareas, aquello que lo define como desviados, de ahí que “para el abolicionista del sistema penal el primer paso no consiste en reformar los textos legales, sino en instaurar otras *prácticas* que conduzcan a una visión diferente de la sociedad y de los conflictos interpersonales que en ella se atan y se desatan *en la actualidad*” (1991: 198).

Por lo tanto, si el trabajo adocenado de los engranajes dominantes consiste en definir qué conductas son delictivas –criminalización primaria- para luego reprimirlas selectivamente –criminalización secundaria-, la meta fundamental para Hulsman es capitalizar la objeción respecto de que, en términos abstractos y universales, un hecho posea la característica de *ser* criminoso.

Esto, en contraposición a la imagen diletante que del abolicionismo se propone dar una y otra vez, nos ubica en el sendero de un arduo trabajo, reasumiendo el protagonismo de los conflictos que nos tienen como artífices, o en palabras de R. de Folter, “la abolición del concepto de delito nos obliga a revisar completamente el vocabulario del sistema de justicia penal” (1989: 63).

Pero si hay una crítica que roza lo absurdo alrededor del conjunto de ideas abolicionistas es la que sostiene, respecto del concepto de delito, que éstas carecen de originalidad. Un tipo de análisis así tiene el penoso destino de minimizar argumentos, debido a que aquel que lo efectúa está *por debajo* del problema: “La enfermedad del mundo actual es la incapacidad para admirar: cuando se está *en contra*, se rebaja todo a la altura propia, escudriñando y cacareando” (Deleuze, 2005: 179). Debemos contrarrestar aquella imprudente afirmación a partir de esta otra: para desmitificar no es suficiente con explicar, es necesario crear. El abolicionismo corearía si se contentara sólo con decir lo que el *labeling approach* dijo, a saber, que el comportamiento desviado no tiene una existencia sustancialmente distinta a la de otro tipo de conductas. No se pueden leer los aportes de Hulsman o Christie al respecto de un modo tan fragmentario y reductor; dicho de otra manera, es improbable entender a estos autores sin hacer intervenir aquello que *hicieron* con la desontologización del delito: dar un nuevo marco dentro del cual la crítica al etiquetamiento logra propulsarse como el

fundamento de un original proyecto de significación (Deleuze y Guattari, 2005), y es bajo estas condiciones que se debe auscultar el planteo de un problema, a partir del cual “llamar a un hecho *crimen*, o *delito*, es limitar extraordinariamente las posibilidades de comprender lo que acontece y de organizar la respuesta. Si las claves abstractas reductoras que el sistema penal aplica a los sucesos fueran sustituidas por maneras de representación naturales que partieran de los individuos en lugar de partir de la estructura socioestatal, podrían desarrollarse diferentes tipos de reacción” (Hulsman y de Celis, 1984: 88-9).

Por lo tanto, el concepto de delito supone la existencia de un sistema punitivo genérico y formalizado (Zaffaroni, 1989: 109), dentro de un campo social vertical producto de una serie de acuerdos y coerciones que lo instituyen. A esto debe atacársele, no sólo por ruin, sino por ilógico: la *situación problemática* es la herramienta que empuña Hulsman para, una vez comprobado que el sistema penal es un mal social, y que sus instituciones carecen de propósitos comunes razonados, lograr una nueva imagen acerca de la resolución de conflictos.

Ahora bien, ¿qué es una situación problemática? Es *el clamor del ser*, el reclamo para sí de aquello que lo compone como tal. Pero aquí es importante dejar en claro que no se toma el ser o la persona, como una identidad precisa y establecida; se trata, digámoslo una vez más, “de singularidades móviles, rapaces y volátiles, que van de uno a otro, que provocan fracturas, que forman anarquías coronadas, que habitan un espacio nómada. Hay una diferencia abismal entre repartir un espacio fijo entre individuos sedentarios mediante límites o cercados, y repartir singularidades en un espacio abierto sin vallas ni propiedades” (Deleuze, 2005: 187). Aunque resulte enojoso, insistamos en esta idea: el sistema penal reparte sus potenciales remedios a partir de un espacio fijo formal – criminalización primaria- y otro informal que facilita su discrecionalidad genética – criminalización secundaria-. La situación problemática, por el contrario, prescinde de categorías tan rígidas como la de sujeto o individuo, reivindicando la emergencia facultativa de individuarnos de acuerdo a criterios no prescriptivos, en un espacio liso fuera del imperio del Estado²⁰¹.

²⁰¹ Allí va Hulsman cuando afirma que “empeñarse en conservar códigos con fundamentos anacrónicos equivale a condensarse a reorganizaciones sin solidez y a retoques sin sentido” (1991: 198). En la misma línea, aunque con otros propósitos, Deleuze aporta: “Un proceso de subjetivación, es decir, la producción de un modo de existencia, no puede confundirse con un sujeto, a menos que se le despoje de toda identidad y de toda interioridad. La subjetivación no tiene ni siquiera que ver con la persona: se trata de una individuación, particular o colectiva, que caracteriza un acontecimiento (una hora del día, una

La tarea de Hulsman es la creación de un plano para la contraefectuación²⁰² del acontecimiento, en tanto criminólogo menor, que intente socavar la hegemonía punitiva instituida: “El abandono de los esquemas mentales propios del sistema penal..., reposa en un proceso del que conviene destacar su originalidad. El abolicionismo pretende *problematizar la noción de crimen* (o delito), hacer un giro radical en relación al sistema penal y buscar apoyo en una noción flexible y susceptible de ser aplicada a cualquier tipo de conflicto interpersonal que requiera soluciones: nos referimos a la noción de *situación problemática*” (1991: 200). Lo que este concepto nos asegura es la inviabilidad en la resolución de un conflicto fuera de la perspectiva de los directos implicados, que son quienes están en condiciones de reverdecer la singularidad propia de cualquier acontecimiento.

La originalidad del ataque ya está cumplida por parte del criminólogo holandés: no hay modo en que el sistema penal pueda metabolizar en favor de su axiomática esta ruptura categórica. Son lenguajes constitutivamente distintos el de este último y el del abolicionismo, y lo que se puede decir en uno no puede decirse en el otro: “Pues bien, la experiencia muestra que no basta tratar de encontrar una solidaridad social, antes que jurídica, al conflicto, sino que es preciso *problematizar la noción misma de crimen* y, con ella, la noción de autor. Si rehusamos desplazar esta piedra angular del sistema actual, si no nos atrevemos a romper este tabú, nos condenamos, cualesquiera que sean nuestras buenas intenciones, a estar dando vueltas indefinidamente.... Eliminar el concepto de *crimen* obliga a renovar completamente el discurso global sobre lo que se llama el fenómeno criminal y sobre la reacción social que suscita. Para empezar, hay que cambiar de lenguaje. No se podría superar la lógica del sistema penal si no se rechaza el vocabulario que sirve de base a esta lógica. Las palabras *crimen*, *criminal*, *criminalidad*, política *criminal*, etc., pertenecen al dialecto penal. Ellas reflejan los *a priori* del sistema punitivo estatal. El suceso calificado de *crimen*, separado desde el

corriente, un viento, una vida...) Se trata de un modo intensivo y no de un sujeto *personal*” (Deleuze, 1999: 160).

²⁰² La contraefectuación es la parte de un acontecimiento que no se agota en el momento que éste se concreta; o mejor aún, es *el sentido del acontecimiento*, que lo sobrevuela incluso tiempo después que un suceso determinado haya ocurrido: “Lo que la historia capta del acontecimiento son sus efectuaciones en estados de cosas, pero el acontecimiento, en su devenir, escapa a la historia. La historia no es la experimentación sino solamente el conjunto de condiciones... que hacen posible experimentar algo que escapa a la historia. ...hay dos maneras de considerar el acontecimiento: una consiste en recorrerlo en toda su longitud, registrando su efectuación en la historia, sus condicionamientos y su degradación en la historia; la otra consiste en elevarse hasta el acontecimiento, instalarse en él como en un devenir, rejuvenecer y envejecer en él al mismo tiempo, atravesar todos sus componentes o singularidades (Deleuze, 1999: 267).

principio de su contexto, extraído de la red real de interacciones individuales y colectivas, presupone un autor culpable; el hombre a quien se presume *criminal*, considerado como perteneciente al mundo de los *malvados*, está proscrito desde el comienzo” (Hulsman y de Celis, 1984: 84-85; Deleuze y Guattari, 2002). Por todo esto es que podemos afirmar que Hulsman en particular, y los abolicionistas en general, no afirman, como algunos consideran, que *lo pequeño es bello*, sino que lo *normalizado* es asfixiante y mendaz, con efectos atrofiantes para la construcción interactiva de sentido respecto de las situaciones desapacibles o indeseables. Poder definir una situación como problemática desde luego que no elimina el conflicto en cuestión, ni mucho menos sus causas, pero sí lo introduce dentro de un escenario en el que los deseos y las creencias pueden trastocar la percepción que tenemos acerca del mismo (1991: 202; Hulsman y de Celis, 1984: 93).

Aparato de Estado y sistema penal son una y la misma cosa; al menos en términos de preservación, su relación es simbiótica: “...el Estado no se define por la existencia de jefes, se define por la perpetuación o la conservación de órganos de poder. El Estado se preocupa de conservar. Se necesitan, pues, instituciones especiales para que un jefe pueda devenir hombre de Estado...” (Deleuze y Guattari, 1988: 364). Llamémoslo órgano de poder o institución especial, el sistema penal contribuye decisivamente a la supervivencia del Estado; no pueden entenderse el uno sin el otro. Incluso observamos ciertamente que sus mutaciones son siempre asociantes, quizá este haya sido uno de los grandes aportes de M. Foucault en *Vigilar y castigar*²⁰³; “El aparato de Estado sobrecodifica todos los segmentos: la organización de los enunciados dominantes, el orden establecido de una sociedad, los saberes dominantes, las acciones y los

²⁰³ Si bien no es posible encontrar en Foucault la utilización de los conceptos sistema penal y aparato de Estado, al menos en los términos que nosotros lo proponemos, consideramos que es factible observar argumentos que guardan cierta correspondencia: “La disciplina “fabrica” individuos; es la técnica específica de un poder que se da los individuos a la vez como objetos y como instrumentos de su ejercicio. No es un poder triunfante que a partir de su propio exceso pueda fiarse en su superpotencia; es un poder modesto, suspicaz, que funciona según el modelo de una economía calculada pero permanente. Humildes modalidades, procedimientos menores, si se comparan con los rituales majestuosos de la soberanía o con los grandes aparatos del Estado... El éxito del poder disciplinario se debe sin duda al uso de instrumentos simples: la inspección jerárquica, la sanción normalizadora y su combinación en un procedimiento que le es específico: el examen” (2003: 175). A su vez, afirma: “Como monarca a la vez usurpador del antiguo trono y organizador del nuevo Estado, ha recogido en una figura simbólica y postrera todo el largo proceso por el cual los fastos de la soberanía, las manifestaciones necesariamente espectaculares del poder, se han extinguido uno a uno en el ejercicio cotidiano de la vigilancia, en un panoptismo en que unas miradas entrecruzadas y despiertas pronto harán tan inútil el águila como el sol (Ibíd.: 220). Las racionalidades punitivas que van mutando desde la soberanía y su teatro de la atrocidad a la disciplina y su sanción normalizadora muestran, al menos en la lectura que nosotros hacemos, un cambio del sistema penal junto al del aparato de Estado que lo contiene.

sentimientos adecuados a dicho orden” (Deleuze y Parnet, 2002: 150), y es aquí, dentro de este diagrama, donde debemos ubicar la ya célebre frase de Hulsman relativa a que el sistema penal es *un mal social*. Así como el primero exige la utilización de dualidades que funcionan –y son funcionales-, decantando simultáneamente en relaciones biunívocas y opciones binarizadas, como las clases o los sexos (Ibíd.: 153), del mismo modo la organización institucional del castigo va de dos en dos: del criminal al no criminal, del culpable al inocente; “el sistema penal está formado, por una parte, por ciertas organizaciones –tal como yo las defino- como la policía, los tribunales y los servicios de prisiones y, por otra parte, por las organizaciones que construyen el lenguaje ideológico, las definiciones, las justificaciones y las instrucciones.... La especificidad de la organización cultural del sistema penal la encontramos, primeramente, en toda la estructura del lenguaje especializado de la justicia penal, en el sentido que esta es una manera específica de reconstruir eventos” (Hulsman, 1992: 129-130).

En realidad, para puntualizar las aproximaciones, cuando el criminólogo holandés sostiene que el sistema penal es un mal social, lo que subyace, y que resulta más importante aún, es que el sistema penal es *malo socialmente* ¿Por qué? Porque Hulsman es un etólogo y no un moralista. El bien y el mal son cuestiones que conciernen a la moral en tanto instancia superior a partir de la cual juzgar sucesos o comportamientos; lo bueno y lo malo, en tanto componentes de la ética, toman como referencia el modo de existencia en el que están implicados, sin recurrir a criterios trascendentes que lo sustenten. Si algo es bueno o malo se define por la capacidad que tiene de aumentar o disminuir nuestra potencia de actuar, de sentir, y no por si se ajusta a valores universalmente instituidos. Entonces, la etología es una ciencia práctica de las distintas maneras de ser –o modos de existencia-, mientras que el sistema penal es la encarnación de la moral a partir de una forma muy concreta de cooperación²⁰⁴. Ni la policía, ni los

²⁰⁴ Si bien es cierto que Hulsman recurre al concepto de *moral* más de una vez, lo hace a partir de las características que nosotros le estamos adjudicando a la *ética*. Una buena aproximación a la diferencia entre ética y moral diría: “Sí, la constitución de los modos de existencia o de los estilos de vida no es exclusivamente estética sino que es, en los términos de Foucault, ética (lo que se contrapone a “moral”). La diferencia es que la moral se presenta como un conjunto de reglas coactivas de un tipo específico que consisten en juzgar las acciones e intenciones relacionándolas con valores trascendentes (esto está bien, aquello está mal...); la ética es un conjunto de reglas facultativas que evalúan lo que hacemos y decimos según el modo de existencia que implica. Decimos tal cosa, hacemos tal otra, ¿qué modo de existencia implica todo ello? Hay cosas que no se pueden hacer ni decir más que desde cierta mezquindad anímica, desde el rencor o la venganza contra la vida. A veces basta un gesto o una palabra. Son los estilos de vida, siempre implicados, quienes nos constituyen como tal o cual” (Deleuze, 1999: 163). Para un desarrollo más exhaustivo, véase *Sobre la diferencia entre la ética y una moral* en Deleuze (1984: 27-40).

tribunales, ni el servicio penitenciario, tienen intereses comunes que engargen sus cometidos; “¿Cuál es entonces esa específica forma de cooperación...? La primera especificidad de la *organización cultural* es que el sistema penal consiste en el acto de construir (o reconstruir) la realidad de una muy específica manera.... El sistema penal produce una construcción de la realidad al enfocar un incidente, restringidamente definido en tiempo y espacio, y congelar la acción allí, observándolo en relación a una persona, a un individuo.... La resultante es la posterior separación del individuo. Este es, en ciertas importantes maneras, aislado en relación al incidente, de su medio, de sus amistades, de su familia, del sustrato material de su mundo.... En este sentido, la organización cultural del sistema penal crea ‘individuos ficticios’ y una ‘ficticia’ interacción entre éstos” (Hulsman, 1993: 78). La gran falacia de este sistema es abstraer los hechos de sus condiciones de producción, reenviándolos a una monolítica forma de evaluarlos. Y aquí nos encontramos con el segundo rasgo de este bastidor cultural: la atribución de culpa en función de *la gravedad*, que toma como referencia las categorías del sistema, apartándose en la misma medida de las percepciones que tienen los propios implicados; “El ‘programa’ para la atribución de culpa, típico del sistema penal, es una copia fiel de la doctrina del ‘juicio final’ y del ‘purgatorio’, desarrolladas en ciertas variedades de la teología cristiana occidental. El sistema también está marcado por los rasgos característicos de ‘centralidad’ y ‘totalitarismo’, específicos de estas doctrinas. Naturalmente estos orígenes -esta ‘vieja’ racionalidad- se encuentran encubiertos bajo *nuevas palabras*: ‘Dios’ es reemplazado por ‘Ley’ y por ‘el consenso del pueblo’” (Ibíd.: 79).

Todo esto redundando en dos efectos deletéreos que especifican la organización social del sistema penal: *a)* cuando cualquiera de sus instituciones -policía, justicia, prisión- echa a correr sus quehaceres, las necesidades o empeños de los implicados en una situación problemática comienzan a desdibujarse progresivamente para de ese modo poder ajustar el trabajo de los agentes del sistema al reclamo de la estructura a la que pertenecen. *b)* Y esto último, a su vez, provoca que dichos funcionarios difícilmente se sientan por sí mismos garantes de sus actividades -y de los efectos de las mismas-; la esquizofrenia del sistema penal consta en lo siguiente: predica la responsabilidad *personal* para los infractores de la misma manera que la suprime respecto del *personal* que trabaja dentro de su marco de referencia.

Por lo tanto, *socialmente malo* significa aquí la existencia de una máquina burocrática que gobierne en términos tan esquemáticos los conflictos, por medio de agencias que

privilegian sus propios intereses y no los del sistema en su conjunto. Descontextualizando los sucesos, privándolos de su densidad existencial característica, sumado a los desaguisados que existen entre las mismas agencias, se provoca, como mínimo, acciones irresponsables (1991: 184-189). Hulsman etólogo insiste: “Es preciso mirar lo que sucede en el plano de la práctica, preguntarse si principios tales como el de la igualdad de los ciudadanos ante la ley penal o la regla de la intervención mínima de la máquina represiva se aplica *en los hechos*. Hay que preguntarse cómo perciben el sistema penal las personas que tienen que ver con él” (Hulsman y de Celis, 1984: 45-6). La conclusión inquietante a la que podemos arribar luego de lo expuesto es que, pese a que cada situación *es única*, la nomenclatura correccional logra dotarlas de un conato de homogeneidad para de ese modo tornarlas compatibles con el sistema penal, el cual, más allá de las declamaciones y los ensalmos, *no es gobernado por nadie*.

Nils Christie

Hay locuras para la esperanza
 hay locuras también del dolor
 y hay locuras de allá
 donde el cuerdo no alcanza
 locuras de otro color...
 hay locuras de un raro lugar
 hay locuras sin nombre
 sin fecha, sin cura
 que no vale la pena curar...
 hay locuras de ley pero no de juzgar...
 hay locuras que están por venir
 hay locuras tan vivas
 tan sanas, tan puras
 que una de ellas será mi morir.
S. Rodriguez

Apuntes sobre la criminología total.- Tal vez sea cierto que todo gran libro resulte difícil de escribir, y muy fácil de leer. La cuestión con Christie es que, por un lado, no se trata sólo de un texto, y por otro, y más importante aún, aquello que escribe, incluso el más breve artículo, termina siendo una gran obra; en rigor, “nunca ha considerado la escritura como una meta, como un fin. Por eso precisamente es un gran escritor, que pone una alegría cada vez más grande en lo que escribe, una risa cada vez más evidente. Divina comedia de los castigos: es un derecho elemental estar fascinado hasta el ataque de risa ante tantas invenciones perversas, tantos discursos cínicos, tantos horrores minuciosos.... Basta con que el odio esté lo suficientemente vivo para que de él se pueda sacar algo, una gran alegría, no ambivalente, no la alegría de odiar, sino la de destruir lo que mutila la vida” (Deleuze, 2008: 49). Este es sólo un modo, entre tantos posibles, de acercarnos a quienes admiramos, personas que, como Christie, empuñan las cosas a partir de una ética²⁰⁵ que les impide escoger al enemigo, es la *ley de manada* la que los guía, opuesta a la que saben permitirse los Estados, y sus heraldos²⁰⁶. Pero esto último no es una mera alegoría; lo que planteamos es demostrado por el mismo criminólogo noruego, criminólogo nómada por antonomasia, en su descripción de los ‘enemigos convenientes’, aquellos que con cierta regularidad aparecen como

²⁰⁵ Lo que aquí entendemos por ética se explica en la nota 207.

²⁰⁶ Así lo plantean Deleuze y Guattari: “...esa ley de manada que prohíbe ‘elegir’ al enemigo, y entrar en enfrenamientos directos o en distinciones binarias.... Las manadas, las bandas, son grupos de tipo rizoma, por oposición al tipo arborescente que se concentra en órganos de poder” (1988: 363-65).

destinatarios de campañas que los revelan amenazantes, en ocasiones manifiestos, por momentos latentes: “La condición ideal para cualquier jefe de Estado sería que cada año aparezca un nuevo enemigo, odiado por la opinión pública, aparentemente fuerte pero en realidad débil” (Christie, 1986: 42, 2004: 63). Ya no es ninguna novedad señalar los beneficios que el temor bien administrado ofrece a las autoridades: con sujetos representados de ese modo, como adversarios, se está en condiciones de *suspender* las diferencias e intensificar la cohesión en torno a valores que, de otra manera, podrían ponerse en cuestión: “Un enemigo amable y pacífico no es un buen enemigo. El enemigo debe ser malo y peligroso” (Ibíd.). Categorías así, tan desprovistas de rigor, permiten utilizar eslogan para referirse a las más dispares fuerzas del mal²⁰⁷.

Pero lo que pretendemos reflejar en el comienzo de este apartado se vincula más estrechamente con aquello que lo encabeza: “En cuanto a la lengua y la forma: la jerga sociológica suele estar minada de palabras latinas y estructuras oracionales complicadas. Parece que utilizar palabras y oraciones corrientes reduce la confiabilidad de los argumentos y los razonamientos. No soporto esa tradición. Muy poco de la sociología que me interesa necesita recurrir a términos técnicos y oraciones floridas. Yo escribo pensando en mis ‘tías favoritas’, imágenes fantásticas de la gente común, a las que les caigo lo suficientemente bien como para que quieran leer lo que escribo, sin llegar al punto de interesarse por lidiar con oraciones y términos complicados que harían que el texto suene más científico” (1993: 26). Christie no sólo hace un gran aporte al ofrecer lúcidos argumentos partiendo de expresiones llanas, sino que su estilo para conectar lo social con la cuestión criminal, permite afirmar que en el fondo todo es criminología: no hay un afuera de la criminología, al menos a partir de sus narraciones. En definitiva, con él es posible creer en una genuina forma de pensar criminológicamente, que no es otra cosa que intentar una *criminología total*: “Piensen en los niños, propios y ajenos. La mayoría de ellos a veces hacen cosas que la ley podría considerar como delitos. Desaparece dinero de una cartera. Un hijo no siempre dice la verdad, por lo menos no toda la verdad, sobre dónde estuvo la noche anterior. Le pega

²⁰⁷ Retomamos las memorables palabras de Mead: “La conciencia del sí mismo a través de la conciencia de otros es responsable de un sentimiento de hostilidad más profundo –el de los miembros de un grupo hacia los de un grupo opositor, o incluso hacia los que simplemente no pertenecen al grupo–. Y esta hostilidad tiene el respaldo de la totalidad de la organización interna del grupo. Provee la condición más favorable para el sentido de solidaridad grupal, ya que en el ataque común hacia un enemigo común se desvanecen las diferencias individuales... Cuando la actitud hostil, ya sea hacia el transgresor de las leyes o hacia el enemigo externo, proporciona a un grupo el sentimiento de solidaridad que más fácilmente surge alrededor de una llama, consumiendo las diferencias entre los intereses individuales, el precio de esta solidaridad de sentimientos es enorme, y algunas veces desastroso” (1997: 32-42).

al hermano. Pero, sin embargo, no les aplicamos categorías del derecho penal. No llamamos delincuentes a los niños ni delitos a sus actos ¿Por qué? Simplemente porque no estaría bien ¿Por qué no? Porque sabemos demasiado. Conocemos el contexto: el niño necesitaba mucho el dinero, estaba enamorado por primera vez, su hermano ya lo había molestado más de lo que cualquiera podría soportar” (Ibíd.: 30). Todo es *criminológicamente pensable*. Pero sólo cuando la criminología no es aquello que en los manuales se dice que es, resulta fecundo hacerlo, de lo contrario, se vuelve una herramienta para agudizar los engranajes del control social instituido.

Ahora bien, a partir de nuestra actividad, él logra desmitificar buena parte de las estupideces implantadas y darnos, al menos momentáneamente, un poco de respiro: “Los actos fueron insignificantes, no se les agregaría nada al verlos desde la perspectiva del derecho penal. Y a un hijo lo conocemos tan bien a partir de miles de encuentros, que con tanta información una categoría penal resulta demasiado estrecha. Tomó ese dinero, pero nos acordamos de todas las veces que compartió generosamente el suyo, o sus caramelos, o su calidez. Le pegó a su hermano, pero lo ha ayudado muchas más veces; dijo una mentira, pero básicamente, profundamente, se puede confiar en él. No cabe ninguna duda” (Ibíd.). Decir esto es decir que la vida colectiva y la criminología tienen en común el hecho de ser posibles a partir de la interacción humana; ésta última, a su vez, es producto, no de actos, sino de aquello en lo que *convertimos* a esos actos. Una posibilidad es convertirlos en delitos, y para que esto suceda, “la distancia social tiene particular importancia. La distancia aumenta la tendencia a interpretar ciertos actos como delitos y a ver a la gente simplemente como delincuentes” (Ibíd.). Como vemos, junto a Christie se puede *pensar criminológicamente* todo, hacer de la criminología un largo proceso de significación, y un modelo de espacio *liso*.

Nosotros admitimos que es posible hablar de dos *espacios* que poseen propiedades distintas: “el espacio liso y el espacio estriado, -el espacio nómada y el espacio sedentario-, el espacio en el que se desarrolla la máquina de guerra y el espacio instaurado por el aparato de Estado, no son de la misma naturaleza”²⁰⁸ (Deleuze y Guattari, 1988: 483). Entendemos también que existen *modelos* “que serían como

²⁰⁸ A su vez: “Nosotros suponemos, de acuerdo con Félix, que la máquina de guerra tiene una naturaleza y un origen distintos que el del aparato de Estado. La máquina de guerra tendría su origen entre los pastores nómadas en su lucha contra los sedentarios imperiales, e implicaría una organización aritmética, en un espacio abierto en el que los hombres y los animales se distribuyen, opuesta a la organización geométrica del Estado, que distribuye un espacio cerrado” (Deleuze y Parnet, 2002: 164).

aspectos variables de estos dos espacios” (Ibíd.: 484). Por último, creemos estar en condiciones de aportar a esta cuestión un nuevo modelo: el criminológico.

He aquí la primera proposición: dos tipos diferentes de espacios que sin embargo representan un cúmulo de problemas concurrentes. Entre estos dos espacios podríamos mencionar varias oposiciones, sin embargo para nuestros fines es suficiente con exponer un supuesto sencillo. Pensemos, por ejemplo, en lo que acontece con el suelo liso del ganadero-nómada y la tierra estriada del cultivador sedentario. En el primer caso se ocupa dicho espacio sin el deseo de medirlo; en cambio en el segundo, se busca medirlo para luego ocuparlo (Ibíd.: 368, 489).

A su vez dijimos que estos espacios se efectúan en diferentes modelos. Para mencionar algunos a los que aluden Guattari y Deleuze, podemos referirnos al modelo tecnológico (*el tejido* como ejemplo de lo estriado, y *el fieltro* de lo liso), al modelo marítimo (en este hay *puntos* y *líneas*; en el espacio liso *los puntos* están sometidos a *las líneas*; Sucede lo contrario en el estriado: son *las líneas* las que se sujetan a *los puntos*), al modelo laboral (*la acción libre* en el espacio liso y *el trabajo forzado* en el estriado)²⁰⁹.

Todo esto puede resultar algo abstracto e insuficiente, pero si hemos dado estos pocos supuestos como aproximación al tema es porque las categorías de *lo liso* y *lo estriado* nos parecen fundamentales para luego poder derivar de ellas los diferentes tipos de modelos: “en resumen, lo liso y lo estriado deben ser definidos en primer lugar por sí mismos, antes que de ellos deriven las distinciones relativas” (Ibíd.: 502) como por ejemplo entre el tejido y el fieltro, los puntos (o paradas) y las líneas (o trayectos), etc.

Ahora sí, nos queda plantear nuestra propuesta.

Con frecuencia hemos constatado que en el ámbito de la criminología no sucede algo muy distinto a lo indicado anteriormente. Vemos que la preocupación de muchos estudiosos varía considerablemente; aunque esto amerite una breve aclaración. Desde luego que no aludimos aquí a los temas, o más exactamente, al contenido de los temas en que los criminólogos concentran sus investigaciones, ya que la pluralidad en ello resulta poco menos que imprescindible, sino al modo en que lo hacen; o en otras palabras, al *uso* que ellos le dan a la criminología. Se observa en tal situación dos derrames claramente distintos entorno a la misma tarea, y como consecuencia, a la imagen de la sociedad que dicha tarea construye como hábitat: “siempre hay una corriente gracias a la cual las ciencias ambulantes o itinerantes no se dejan interiorizar

²⁰⁹ Para un desarrollo exhaustivo de los modelos y sus características, ver la meseta 14: *Lo liso y lo estriado* (Deleuze y Guattari, 1988).

totalmente en las ciencias reales.... Y hay un tipo de científico ambulante que los científicos de Estado no cesan de combatir, o de integrar, o de aliarse con él, sin perjuicio de proponerle un papel menor en el sistema legal de la ciencia y de la técnica” (Ibíd.: 378-379).

De acuerdo con los diferentes compromisos que asumen a la hora de trabajar los investigadores, o a los contornos más o menos flexibles que despliegan, consideramos posible la conformación de un modelo criminológico que actualice aquellas categorías de *lo liso y lo estriado*. Y creemos algo más: que N. Christie y M. Pavarini encarnan, respectivamente, estos dos espacios dentro de la criminología crítica.

M. Pavarini es un criminólogo formidable; sus escritos han merecido siempre nuestra mayor ponderación, dado que permiten aproximarse a la problemática criminal con alegatos contundentes, observando las transformaciones en torno al gobierno de la penalidad. En tanto crítico sin contemplaciones de los excesos y ambigüedades que el discurso criminológico a menudo pretende disimular, su lectura resulta obligatoria.

Asimismo, al repararlo, hemos constatado que frecuentemente sus preocupaciones, en el sentido antes expresado, son las de un científico real, sedentario, que lo transforman en todo un ‘funcionario’ respecto de la cuestión criminal. Hace del saber, de su saber, una reticulación más preocupada por conservar que por manumitir los elementos que lo componen, creando en la criminología un interior y un exterior que sólo puede redundar en el advenimiento de una soberanía, y sabemos bien que la soberanía no percute sin el Estado²¹⁰. Cuando esto sucede, los que pierden privilegio son los mismos sabios, y los que ganan espacios son los órganos de poder; la perpetuación de estos últimos es lo que caracteriza a un saber real, mucho más que la relevancia de los primeros.

Por un lado, la criminología como saber repartido y distribuido, con determinaciones estables y proporcionales; del otro, “una distribución que debemos llamar nomádica..., sin propiedad, cercado ni medida. En este caso, ya no hay reparto de un distribuido, sino más bien repartición de quienes se distribuyen en un espacio abierto ilimitado, o, por lo menos, sin límites precisos” (Deleuze, 2002b: 73). Veamos un ejemplo de todo esto en

²¹⁰ En este sentido, “la ley del Estado no es la del Todo o Nada (sociedades con Estado o sociedades contra Estado), sino la de lo interior y lo exterior. El Estado es la soberanía” (Deleuze y Guattari, 1988: 367).

el prólogo que Pavarini (1990) realizó a la edición italiana del emblemático texto de Christie *Los límites del dolor*²¹¹.

Una de las primeras advertencias que proclama el criminólogo italiano es que “difícilmente el público de los no adeptos a los trabajos abolicionistas logrará leer tanto serena como críticamente” dicho libro (1990: 9). Es por ese motivo que él, como experto en la materia, echará algo de luz, sobre todo en lo tocante al contexto político-cultural en el que dicha obra se sitúa.

El juicio de valor que Pavarini expresa permite vislumbrar otro credo algo más furtivo: la imposibilidad de una comprensión -serena y crítica- de la criminología que no sea *adapta a la criminología*. Por eso dice que para entender a los abolicionistas no hay que ser abolicionista –dado que él tampoco podría entenderlos, si así fuera-, pero sí hay que ser ‘adepo’ a sus trabajos. Ser adepo, en tanto que adjetivo, significa ‘ser iniciado en’, ‘ser afiliado a’ o ‘ser partidario de’. Todo esto podría concluir en que la obra de Christie, según el criminólogo italiano, no está en condiciones de ser leída de cualquier modo, o aún más, que debe ser leída sólo de un modo. En fin, y disintiendo con él, no vemos por qué sería imperioso contar con tanto bagaje para apreciar este libro en particular, y a la obra de Christie en general.

Desde nuestra perspectiva, dicha obra no tiene nada que pueda ser interpretado; debe experimentarse, simplemente. Conviene dejarse atraer por él. No hay allí elementos con los que debamos cargar para entender *la razón* que contiene, ya que es un agenciamiento y como tal, inadjudicable²¹²; “Un libro no tiene objeto ni sujeto, está hecho de materias diversamente formadas, de fechas y velocidades muy diferentes. Cuando se atribuye el libro a un sujeto, se está descuidando ese trabajo de las materias, y la exterioridad de sus relaciones. Se está fabricando un buen Dios para movimientos geológicos... No hay ninguna diferencia entre aquello de lo que un libro habla y cómo está hecho... Nunca hay que preguntarse qué quiere decir un libro..., en un libro no hay nada que comprender, tan sólo hay que preguntarse con qué funciona, en conexión con qué hace pasar o no intensidades” (Deleuze y Guattari, 1988: 9). Pavarini propone leer *Los límites del dolor* como libro-árbol bien afirmado sobre las raíces que perforan la tierra (o el saber establecido), mientras que para nosotros es posible hacerlo como libro-

²¹¹ M. Pavarini, *¿Abolir la pena? La paradoja del sistema penal* (1990: 4). También se encuentra esta crítica, junto a otras realizadas al movimiento abolicionista en el tercer capítulo de *Un arte abyecto* (2006: 85-105) y en *Castigar al enemigo* (2009: 127-143).

²¹² Usamos aquí el término agenciamiento para describir todo el conjunto de ritmos y fuerzas, afectos e intensidades que permiten la realización de una obra.

raicilla que se expande no para abajo o para arriba, sino para los costados. Y es el mismo Christie quien, evocando a sus tías queridas, se preocupa por esclarecer su posición al respecto (1993: 26). Él, en tanto que tribu o manada, escribe sólo para huir de las convenciones que ansían crear un tribunal en condiciones de levantar binarismos estériles; escribe, principalmente, para perder el nombre propio (Foucault, 2002: 29).

Lo que sinceramente nos inquieta del inaugural aviso de Pavarini es el programa que a partir de allí puede elaborarse, *el credo que mece*, ya que confiamos en la posibilidad de una experimentación del abolicionismo no adepta *al abolicionismo*.

¿Podemos hablar, entonces, de *lo liso* y *lo estriado* en criminología? ¿Existe algo así como un criminólogo nómada y otro sedentario? ¿Son Christie y Pavarini, entre otros, quienes respectivamente los personifican? Intentemos avanzar un poco más en nuestra propuesta.

Ya lo hemos dicho antes, no obstante insistiremos: la criminología ha de crear toda una nueva concepción del pensamiento, de ‘lo que significa pensar’ el delito, sus ambigüedades y reacciones dentro y fuera del sistema penal, conforme a lo que ocurre actualmente. Debe hacer en su terreno las asonadas que se están haciendo fuera de ella, en otros planos, o las que se anuncian. La criminología es inseparable de una ‘crítica’. Pero ésta última puede ejercerse de dos maneras diferentes. O bien se critican las ‘falsas aplicaciones’: se critica la falsa moral, los falsos conocimientos, las falsas religiones, etc. Pero hay otra familia de criminólogos, la que critica de cabo a rabo la verdadera fe, el conocimiento ideal a favor de otra cosa, en función de una nueva imagen del pensamiento criminológico. Mientras nos contentamos con criticar lo “falso”, no hacemos daño a nadie (la verdadera crítica es la crítica de las formas verdaderas, y no de los contenidos falsos; no se critica al sistema penal cuando se denuncian sus ‘errores’, sino cuando se lo muestra reñido con la sensatez legitimada. Las revoluciones simbólicas más significativas respecto de la policía, los tribunales o la prisión son aquellas que agravan el conformismo lógico más que el conformismo moral de la sociedad). Esta otra familia de criminólogos es un prodigioso linaje criminológico, una línea quebrada, explosiva, volcánica (Deleuze, 2005: 180; Bourdieu, 1997: 93).

Desde luego que la criminología, más allá de la controversia acerca de su autonomía científica, es un ámbito de conocimiento que se preocupa por la conducta humana en términos muy distintos a como lo hace la filosofía (Zaffaroni, 2001: 115). Pero a su vez,

ambas pueden ubicarse dentro de un saber crítico que exigiría asumir una actitud laboriosa en contra del sentido común y el espontaneísmo (Carpio, 2004: 37).

Decimos esto sin la pretensión de hacer pasar a una -la criminología- por otra -la filosofía-, ni usar en una lo que se escribe sobre la otra: en definitiva, es lo que intentamos llevar a cabo con Nietzsche en el primer capítulo. No forma parte de nuestra imaginación el hecho de consumir algún plagio. Sí creemos que es posible, y de hecho fecundo, trabajar *entre* ambas; que se dé una constante negociación que no permita nunca terminar de construir un rostro académico o elevarse como erudito, “nada de ser un sabio, saber o conocer tal dominio, sino aprender esto o aquello en dominios muy diferentes” (Deleuze y Parnet, 2002: 18; Deleuze, 2002b: 251). Y con esas premisas nos adentramos en la criminología, sabiendo que “lo único que existe son palabras inexactas para designar algo exactamente. Creemos palabras extraordinarias, pero a condición de usarlas de la manera más ordinaria, de hacer que la entidad que designan exista al mismo título que el objeto más común” (Deleuze y Parnet, 2002: 11).

Se suele decir que para comprender bien a un autor debemos descubrir contra quién va dirigida su obra (Deleuze, 2000: 17); así las cosas, podemos observar que el adversario por excelencia de Christie no es, al menos en primer lugar, ni el dolor, ni el castigo, ni siquiera el sistema penal. Si bien luego desarrollaremos algunas líneas sobre estos tres elementos, consideramos oportuno enfatizar que el *enemigo inconveniente* del criminólogo noruego es el Estado, forma verdadera por antonomasia, que apela siempre a estandarizar cuestiones que por naturaleza son ricas en matices (Bourdieu, 1997: 95), forma verdadera que tiende a exterminar el control de las relaciones primarias: “Los sistemas penales contienen profundos mensajes. Transmiten información sobre características centrales de los Estados que representan. Nada habla más sobre la Alemania nazi, sobre la URSS, o sobre la China maoísta que su maquinaria penal – desde sus prácticas policiales, hasta sus tribunales para prisiones, campos y *gulags*-. En los casos concretos podemos evaluar a los Estados según sus sistemas penales.... Mi pregunta al respecto está cerca del título de este libro: *Una sensata cantidad de delito*.... ¿es posible establecer algún tipo de criterio respecto de lo que debe ser visto como la cantidad adecuada de castigo para una sociedad? Y en conexión con esto ¿es posible decir que un Estado es mejor que otro en lo que hace al volumen de castigo? Y, particularmente, ¿es posible afirmar que un Estado con menor volumen de castigo es mejor que otro con un gran volumen?” (2004: 152-153). Frente a estos interrogantes, no es posible encontrar planteos categóricos: en todo caso podríamos ensayar respuestas

pensadas dinámicamente, como un proceso, en el cual debe haber poca injerencia del Estado, ergo, poco sistema penal, y un fortalecimiento de las relaciones primarias, que favorezcan un control social informal: “Sabemos que el control primario necesita de gente cercana y comprometida. Si no hay nadie allí, el Estado proveerá de alguien” (Ibíd.: 103-104). Hay que generar mecanismos colectivos que inhiban la propagación de las organizaciones burocráticas que tienden a homogeneizar desmesuradamente los conflictos.

¿Qué tiene para proponernos Pavarini con respecto a lo dicho? Algo no muy distinto de las esquemáticas observaciones que presentamos en el apartado anterior pensando a Hulsman; parece no poder advertir del todo la densidad en los planteos de estos autores: “El pensamiento abolicionista no hace otra cosa que recoger las consecuencias del cambio disciplinario y aprovechar la contingencia histórica de observar la cárcel y su historia, en el momento en que se evaporan las razones de su originaria fundación. Convencido de que esas necesidades de disciplina social habían desaparecido definitivamente, prefigura, a menudo temiéndolas, las nuevas necesidades de control social no custodiales, es decir ya no fundadas en el secuestro institucional de los portadores del malestar y del conflicto social” (2009: 139). Cuesta imaginar, verdaderamente, en qué –y en quién- piensa Pavarini para esgrimir semejante hipótesis: ya no conforme con adjudicarle al abolicionismo una irreversible inconsistencia epistemológica, junto a la ingenuidad prehistórica de quien carece de una teoría del Estado, ahora descende estrepitosamente a una construcción conspirativo-especulativa que intenta mostrar cómo el abolicionismo, ya sabiendo el resultado inevitable al que nos dirigimos, se adelanta para lograr algún beneficio: ‘aprovechar la contingencia histórica’, ‘convencido de que esas necesidades de disciplina social habían desaparecido’; el criminólogo italiano, al parecer, se halla en una etapa pos-abolicionista de su pensamiento a la que no logramos acceder.

Retomando otro tramo del mencionado prólogo, vemos que Pavarini considera indignante científicamente el retorno que Christie propone a las teorías absolutas de la pena, por repudiar, estas últimas, cualquier atisbo utilitarista en el castigo. Sostiene el criminólogo italiano que su par noruego “termina por adoptar una concepción rigurosamente antiutilitarista con una finalidad social útil: develar la inadmisibile barbarie del sistema penal” (1990: 9). Aquí volvemos a notar la fatal necesidad que tiene Pavarini de pensar en términos teleológicos, puntos de partida, puntos de llegada, fines, etc. Difícilmente se comprenda a Christie si lo leemos bajo estos patrones

acotados, ya que su orientación no se detiene en la búsqueda de fundamentos últimos e inmovibles; y es por ello que no pretende utilizar la pena para beneficio de alguien (¿a quién -o a quienes- podría beneficiar?) sino un *castigo sin propósito*. Sabe claramente que darle al castigo un propósito, es darle el propósito del Estado, y no otro²¹³. Y profundiza en las dos principales variantes que surgen de las teorías no utilitarias de la pena²¹⁴: una es la que funda la verdad en autoridades fuertes que no permiten discrepancia alguna, como por ejemplo Dios; éstas se asemejan bastante a los criterios utilitaristas, aunque estos últimos pontifican más bien al Estado. Aquí la verdad existe en alguna parte y sólo hay que esperar de algún sabio que logre traducirla. La otra línea desarrolla una “alternativa a la idea de la ley como algo existente, realizada por Dios o por la naturaleza, que es la idea de la justicia no existente, sino construida. Según esta alternativa la justicia no consiste en principios ya hechos que deben ser descubiertos por métodos aplicados dentro de la ley o de las ciencias sociales, sino como principios formulados en el proceso de su descubrimiento. Es el concepto de que la verdad no existe sino en el momento de su creación” (Christie, 1991: 174-176).

Parafraseando a J. L. Godard (1980), no hay por qué creer o interesarse en *castigos justos* -¿cómo se podría razonablemente tasarlos o aquilatarlos para llegar a esa conclusión?- sino *justo en castigos*. Y esto ¿por qué? Porque los *castigos justos* siempre encarnarán las valoraciones dominantes como resultado de una imagen dogmática al respecto. Por otro lado, preocuparnos *justo por los castigos* implica destrozarse la brújula patibularia, sorprendernos en cada circunstancia sin acudir a la experiencia acumulada; y de ese modo “cuando el castigo no tiene un objetivo..., [ser] libres de aplicar una imagen del hombre como una persona compleja, única, en interacción con otras personas también complejas, en situaciones que son siempre distintas” (Ibíd.: 175).

²¹³ Son concluyentes las palabras de Bourdieu sobre el tema: “Para comprender la dimensión simbólica del efecto del Estado, y en particular de lo que cabe llamar el efecto universal, hay que comprender el funcionamiento específico del microcosmos burocrático; hay que analizar la génesis de este universo de agentes del Estado, de los juristas en particular, que se han constituido en nobleza de Estado instituyendo el Estado, y, en particular, produciendo el discurso performativo sobre el Estado que, aparentando decir qué es el Estado, conseguía que el Estado fuera diciendo lo que tenía que ser, por lo tanto lo que tenía que ser la posición de los productores de este discurso en la división del trabajo de dominación.” (1997: 122).

²¹⁴ Estas teorías absolutas o no utilitarias de la pena, entre cuyos máximos representantes están Kant y Hegel, son las que consideran que el castigo debe aplicarse como un fin en sí mismo, no susceptible de ser utilizado como medio, ya sea para mejorar al penado (prevención especial positiva) o para disuadir a potenciales infractores (prevención general negativa). El hombre no puede ser utilizado como instrumento del castigo bajo ninguna circunstancia: se lo castiga por el hecho que cometió sin buscar utilidad alguna. En el extremo opuesto (y cuyo emblema es J. Bentham), están aquellos que consideran al castigo sólo justificado en la medida que un fin social lo avale. Son las teorías relativas, o de la defensa social, que buscan precisamente proteger a la sociedad contra el delito, ya sea inhabilitando y/o mejorando a quien delinquirió, o bien retrayendo a quienes se encuentren tentados a delinquir (Jakobs, 2004).

Luego de lo propuesto, cabe una advertencia: no deseamos ligar fatalmente lo estriado al conservadurismo, y lo liso a lo revolucionario, o algo semejante. Sería un error adjudicarle sin más, a partir de un criterio axiológico, a uno u otro la cualidad de ‘más interesante’ o ‘emancipador’ en detrimento del restante. Sólo podemos afirmar, sí, que el espacio liso cuenta con una potencia de fuga superior al estriado, mayor ingravidez y menor inclinación a favorecer los ejes establecidos en cualquier ámbito donde se presente; al menos virtualmente, “pero tales diferencias no son objetivas: se puede habitar en estriado los desiertos, las estepas o los mares; se puede habitar en liso incluso las ciudades, ser un nómada de las ciudades... Pensar es viajar, y nosotros hemos intentado anteriormente construir un modelo tecnológico de los espacios lisos y estriados. En resumen, los viajes no se distinguen ni por la cualidad objetiva de los lugares ni por la cantidad medible de movimiento –ni por algo que estaría únicamente en el espíritu- sino por el modo de espacialización, por la manera de estar en el espacio, de relacionarse con el espacio. Viajar en liso o en estriado, pensar del mismo modo...” (Deleuze y Guattari, 1988: 490).

Viajar, pensar, pero también leer: uno de los grandes obstáculos que posee Pavarini, cercano al maleficio, es su escasa versatilidad frente a los abolicionistas en general, y a Christie en particular, su forma de leerlos. Hacerlo en liso o en estriado entraña consecuencias, y el pensador italiano lo evidencia. En criminología también se trazan líneas y mapas, y esto no siempre se hace del mismo modo, ya que los intereses de nuestro discurso pueden remitir a *categorías de pensamiento* producidas por el Estado²¹⁵; o por el contrario, dirigirse allí donde sea posible un resquicio en el dominio de las grandes identidades. Criminología menor o criminología de Estado, proceso molecular o proceso molar, micropolítica o macropolítica.

En síntesis, todas son marchas, migraciones, fugas; pero están los que hacen de ello la usina de todas sus propuestas y están quienes aguardan dichos acontecimientos para capturarlos: “La velocidad transforma el punto en línea... Un rizoma no empieza ni acaba, siempre está en el medio, entre las cosas... ¿A dónde vas? ¿De dónde partís? ¿A dónde querés llegar? Todas estas preguntas son inútiles. Hacer tabla rasa, partir o repartir de cero, buscar un principio o un fundamento, implican una falsa concepción

²¹⁵ Dado que, como ya lo hemos dicho, “uno de los poderes más importantes del Estado, el de producir y de imponer (en particular mediante la escuela) las categorías de pensamiento que aplicamos a todo lo que en el mundo hay, y al propio Estado” (Bourdieu, 1997: 91).

del viaje y del movimiento... Hulsman, Christie, tienen otra manera de viajar y de moverse, partir en medio de, por el medio, entrar y salir, no empezar ni acabar... El medio no es una medida, sino al contrario, el sitio por el que las cosas adquieren velocidad... ¡No susciten un General en ustedes!” (Deleuze y Guattari, 1988: 28-29).

Concédasenos la posibilidad de reiterar algunas observaciones nietzscheanas: “La pena, se dice, poseería el valor de despertar en el culpable el sentimiento de la culpa, en la pena se busca el auténtico *instrumentum* de esa reacción anímica denominada mala conciencia... La enemistad, la crueldad, el placer en la persecución, en la agresión, en el cambio, en la destrucción todo esto vuelto contra el poseedor de tales instintos: ése es el origen de la mala conciencia” (Nietzsche, 1986: 105). ¿Qué sucede cuando el dolor pierde autonomía y se lo convierte en fruto de la culpa o de la falta?, ¿cuando el dolor deja de actuar como un argumento en favor de la vida y se le inventa un sentido interior? Allí brota una de las dos plantas que tanto interés despertaban en el filósofo alemán: la mala conciencia²¹⁶. Ésta última, en tanto interiorización y multiplicación del dolor que antes era exterior, es lo que podríamos denominar *la fábrica inmundada* (Deleuze, 2000: 180-187). Casualmente Pavarini (2003) elige intitular el último punto del último capítulo de su célebre *Control y dominación* como “La mala conciencia del buen criminólogo”.

Repasemos un pasaje de aquella conclusión, para intentar confirmar hasta qué punto es posible hablar de criminólogo mayor y criminólogo menor: “Rota la certeza de una dimensión ontológica de la diversidad criminal, el criminólogo ha comenzado a jugar al escondite con su propia conciencia, escondiéndose, una y otra vez, detrás de la sentencia de teorizaciones capaces de legitimar este statu quo legal, si no como el mejor ciertamente como el menos malo” (Pavarini, 2003: 171). Es la idea misma de escondite -o interiorización- que él propone, la que evidencia su *espíritu de Estado*, el cual le obliga siempre a dos alternativas como las únicas posibles: asimilación o exterminio; y que son las únicas dos alternativas posibles sólo para el Estado, pero no para quienes, al

²¹⁶ Recordemos que el resentimiento, junto a la mala conciencia eran temas privilegiados en las reflexiones de Nietzsche, principalmente en el período en que escribe *La genealogía de la moral* y *El ocaso de los ídolos*: “La «mala conciencia», esta planta, la más siniestra e interesante de nuestra vegetación terrena, *no* ha crecido en este suelo, — de hecho durante larguísimo tiempo no apareció en la conciencia de los jueces, de los castigadores, *nada* referente a que aquí se tratase de un «culpable». Sino de un autor de daños, de un irresponsable fragmento de fatalidad. Y aquel mismo sobre el que caía luego la pena, como un fragmento también de fatalidad, no sentía en ello ninguna «aflicción interna» distinta de la que se siente cuando, de improviso, sobreviene algo no calculado, un espantoso acontecimiento natural, un bloque de piedra que cae y nos aplasta y contra el que no se puede luchar” (1986: 106; Deleuze, 2000).

menos fugazmente, esquivan sus reglas de homologación: ¿detrás de cuáles sentencias se ocultó Sutherland para elaborar su teoría de la asociación diferencial? Y Becker, ¿qué situación legal establecida pretendió legitimar en *Outsiders*?

Luego vuelve a ponderar que el criminólogo crítico puede “aceptar el statu quo legal como presupuesto inimpugnable y poder desarrollar así un conocimiento de la diversidad criminal o bien contraponerse a este poder y con ello deslegitimar todo saber criminológico como no científico. En esta última hipótesis al criminólogo no le quedan muchas alternativas practicables: o rechazar definitivamente su propia función o intentar recuperarla en términos instrumentales, como, por ejemplo, ofrecer el propio conocimiento específico al servicio de quien se contrapone políticamente a este orden social” (Ibíd.: 172). Estos aportes sólo tienen en cuenta las grandes identidades, propias del Estado, lo cual inhibe el surgimiento de aportes no criminológicos para la criminología: Nietzsche o Kafka, ¿no encarnan verdaderas alternativas criminológicas al modo convencional de investigar la cuestión criminal?

Insistamos en algo: hay una ciencia ambulante que en criminología tiene sus exponentes, cuyo conocimiento es siempre aproximativo y más preocupado por plantear que por resolver los problemas, cuyas soluciones remitirían a un conjunto de actividades más colectivas que científicas. Y Christie es uno de ellos: ajeno por completo al proyecto de Pavarini, no se deja asimilar totalmente por la ciencia real que este último representa. En tanto científico ambulante insiste en batallar contra la lógica y los efectos de la ‘mala conciencia’ que el criminólogo italiano padece (Deleuze y Guattari, 1988: 374-380; Christie, 2001: 112; Christie, 1992). Esto no implica negar candorosamente el vínculo existente entre el Estado y la criminología, pero sí reivindicar la posibilidad, sepultada por Pavarini, de poner en contacto elementos de naturaleza disímil que permitan burlarse de dicha unión, conectar a la criminología con todo aquello que la vuelva indescifrable para el Estado; criminología menor que también tiene sus ceremonias, pero que se dan entre dominios siempre distintos.

A su vez, esta mala conciencia de la que habla Pavarini sólo puede provenir, según creemos, de un criminólogo *bien educado*. Y decimos esto porque lo que asegura dicho resentimiento es el monoteísmo criminológico que deriva del respeto por la tradición y los métodos ya consolidados; en contraposición a esta imagen dogmática, Christie es la *mala educación*, la profanación de los altares erigidos en torno a la cuestión criminal.

En 1969, Paulo Freire sostenía algo que cuatro décadas después mantiene para nosotros un enorme vigor: “Entre nosotros, repítamos, la educación tendría que ser, ante todo, un intento constante de cambiar de actitud... La educación es un acto de amor, por tanto, un acto de valor. No puede temer al debate, el análisis de la realidad; no puede huir de la discusión creadora, bajo pena de ser una farsa ¿Cómo aprender a discutir y a debatir con una educación que impone? Dictamos ideas. No cambiamos ideas. Dictamos clases. No debatimos ni discutimos temas. Trabajamos sobre el educando. No trabajamos con él. Le imponemos un orden que él no comparte, al cual sólo se acomoda. No le ofrecemos medios para pensar auténticamente, porque al recibir las fórmulas dadas simplemente las guarda. No las incorpora, porque la incorporación es el resultado de la búsqueda de algo que exige, de quien lo intenta, un esfuerzo de recreación y de estudio. Exige reinención” (1982: 89-93). Cita extensa, lo sabemos, pero imprescindible; podemos ver en ella un encargo contundente: ¡abandona tus fueros!, ¡quiebra esa mirada altiva e imperturbable!, ¡sacude tus hábitos, que a tu lado hay quienes necesitan aprender a vivir y no a salvarse! (Deleuze y Parnet, 2002: 76).

Por su parte, Christie no es ajeno respecto de las encrucijadas que plantea la educación; más precisamente considera que una de las razones por la cual la criminología se ha vuelto “tan poco interesante, tediosa e intensamente carente de nuevas intuiciones es por la sobresocialización en las expectativas creadas dentro de la ciencia y por el Estado y la tecnología moderna” (Christie, 2006: 339). Es el adiestramiento en la ciencia el que impide lograr una orientación genuina para los fenómenos, puesto que en la institución educativa se recompensa primordialmente “la receptividad y la habilidad de reproducir las experiencias de otras personas” (Ibíd.: 340). El gran inconveniente surge cuando no es posible romper el bloque homogéneo que tiene el Estado para ofrecernos, y como consecuencia pensar *ratificando* más que *creando*. Acerca de esto último, el criminólogo noruego alerta sobre la escolarización de la universidad, o dicho más claramente, mientras que en la escuela a los alumnos se los trata como receptáculos que deben ser colmados de saberes incuestionados e incuestionables, históricamente la universidad ocupó un sitio donde además de prescribir conocimientos, se intentaba discutirlos y enriquecerlos con los aportes propios de quienes emprendían el camino de la investigación. Según Christie, éste proceso viene debilitándose, con la inevitable infantilización que esto supone para los universitarios: en el enfrentamiento que existe entre el proceso de socialización y el de innovación (propio de las universidades), se hace triunfar al primero impidiendo que los estudiantes privilegien sus propias

inquietudes a la hora de investigar, escogiendo consensuar en mayor o menor medida con lo aceptado corporativamente. Ofrezcamos sólo verdades autorizadas a los estudiantes y obtendremos personas carentes de curiosidad y arrojo intelectual, parece insinuar el criminólogo noruego, evidenciando que el conservadurismo es incluso más dañino que la censura, ya que esta última, al menos, deja lugar para alguna insurrección clandestina, pero aquella tiende a detener el movimiento, a convencernos de que en cualquier caso nada cambiará (Deleuze, 1999: 46).

Esto nos impulsa a señalar otro encuentro entre dos espacios: Nietzsche y Christie no sólo están unidos por cierto hilo libertario²¹⁷, sino también por la certeza de que la originalidad de las personas no está en descubrir esto o aquello, lo que a menudo sucede por casualidad, sino en tratar como si fuesen nuevas las cosas más conocidas por todo el mundo (Nietzsche, 1946b: 118). Esa es la labor, entre otras; desempolvar aquello instituido y hacerlo temblar en su propio dominio, creando nuevas imágenes en el pensamiento que ante todo enfrenten a la opinión vulgar y al caos latente –construyendo un plano entre ambos-. Allí tenemos a Nietzsche y Christie, preocupados por lo interesante más que por lo canónico, advirtiendo sobre el peligro que conlleva el gentío, *esas moscas del mercado*, para ejercer lúcidamente el pensamiento²¹⁸. El precio que el mundo nos hace pagar por brindarnos su compañía, su reconocimiento, es a menudo desastroso, por lo que Christie asevera: “La luna de miel con una idea debe ser pasada en soledad” (Christie, 2006: 345).

Un modo nuevo de ver lo cotidiano por parte de los estudiantes e investigadores es generalmente desatendido, cuando no desalentado, por el Estado ávido. Esto se consume cuando las definiciones sobre los fenómenos a indagar, así como los elementos con los que contamos para hacerlo (cifras o estadísticas, por ejemplo), son proveídos por ese mismo Estado; todo lo cual limita las posibilidades de sorprenderse con los resultados a los que se llega, ya que el investigador o estudiante “queda capturado por la forma de mirar los problemas de los empleados estatales” (Christie, 2006: 346). Así las cosas, el Estado se transforma en un colosal esfuerzo por reticular, diagramar y asignar identidades, fijar jerarquías de la más variada naturaleza, distribuyendo en el espacio social asimetrías perfectamente *simétricas* que tiendan a impedir el movimiento, o a

²¹⁷ Aquí simplemente aludimos al desencanto que en ambos suscita el Estado, y no debido a que alguno de ellos comulgue con el ideario filosófico-político del anarquismo.

²¹⁸ El filósofo alemán afirma en su *Zarathustra*: “Donde la soledad acaba, allí comienza el mercado, y donde comienza el mercado comienzan también el ruido de los grandes comediantes y el zumbido de los moscones venenosos” (Nietzsche, 1992: 70; Deleuze y Guattari, 2005: 83).

impulsarlo sólo cuando él mismo haya construido su perímetro. Las huidas, incluso en criminología, no son patrimonio de la gente honesta o bien educada como Pavarini²¹⁹, y es por eso que Christie devenga un muy mal asunto para el Estado, que necesita mediante las investigaciones “retroalimentar los ministerios continuamente;...es por ello que resulta difícil pedirle al Estado medio año para soñar” (Chrisite, 2006: 347).

A partir de lo expuesto es que nos resulta posible sostener que Christie habla en otra lengua, persigue otra ciencia, u otro modo de hacerla, sin tribunales ni postulados universales; la criminología sale con él de paseo, sabiendo que para sus fines el riesgo no está en equivocarse de camino o cosas así..., “más peligrosas que las preguntas directas de los representantes del Estado son las respuestas implícitas contenidas en sus archivos” (Chrisite, 2006: 348). Las organizaciones burocráticas nos ofrecen gran cantidad de datos pero no en bruto, sino procesados, con lo cual ya viene adosado su significado “correcto”. El problema aquí es que todas las informaciones proveídas acerca del control social, específicamente, no nos dirán nada acerca del delito, sino de cómo trabajan las autoridades en ese ámbito ¿Por qué?, porque las categorías estatales comienzan allí donde debería terminar la tarea de una criminología nómada, o más concretamente, las preguntas que ésta se debería hacer son: “¿qué tipo de sistema produce qué tipo de reclasificación/evaluación del acto –de deseado a indeseado? Y si se trata de un acto indeseado: ¿Como qué tipo de acto indeseado es visto?, esto es, ¿qué clase de significado se le da al acto? El mismo acto indeseado podría ser clasificado como: enfermo, loco, malo, inmoral, criminal” (Ibíd.: 349). Evitar las imposiciones del Estado, durante y después del trabajo; en todo caso, y del modo que sea posible, construir un lenguaje inasible para él, o que no pueda serle fácilmente provechoso. Es que si no lo hacemos, y hablamos *con él*, lo haremos en su propia lengua dominante, “quedando atrapados por los significados dados por el sistema de registración oficial” (Ibíd.), inhibidos para brindar enfoques alternativos.

En definitiva, el criminólogo noruego plantea explícitamente la diferencia entre una criminología menor o nómada y otra real. La primera estará más preocupada por construir el sentido de los acontecimientos, mucho conocimiento (profundo y detallado) de un número limitado de actos y actores; esto es lo que convencionalmente se llama *información blanda*, que él considera mejor denominarla *información próxima*. La

²¹⁹ En el *Antiedipo* se lee: “La gente honesta me dice que no hay que huir, que no está bien, que es ineficaz, que hay que trabajar para lograr reformas. Mas el revolucionario sabe que la huida es revolucionaria..., con la condición de arrancar el mantel o de hacer huir un cabo del sistema” (Deleuze y Guattari, 1995: 287).

segunda, ciencia estatal por excelencia, busca pocas observaciones sobre un gran número de personas que posibilite construir estadísticas; es la llamada *información dura*, muy reconocida en los círculos del saber, a la que Christie sugiere definir *información distante* (2006: 350). Mientras que toda la obra de Christie brega por el conocimiento próximo creando marcos de significación no estandarizados a partir de la apropiación de los conflictos por parte de las personas²²⁰, Pavarini utiliza *información distante* para sus análisis penológicos: “reflexionar sobre una única fuente –la estadística penitenciaria durante cien años– buscando valorarla en tanto capaz de otorgar algunos datos descriptivos de fondo de la penalidad material en su dimensión histórica” (Pavarini, 2006: 156). Incluso le sorprende que no se le haya dado la suficiente atención a una fuente tan sencillamente consultable como esa.

Apuestas e imágenes diferentes, y dos lenguas con distinto alfabeto, para hacernos pensar la cuestión del delito y el castigo; es lo que hasta aquí hemos intentado mostrar. Existe lo liso y lo estriado en el modelo criminológico: no es lo mismo ocupar un espacio sin el deseo de medirlo que intentar medirlo para luego ocuparlo; tareas muy distintas que presuponen, en el primer caso, líneas que huyan de lo ecuménicamente establecido, creando zonas en las cuales se pueda experimentar con originalidad los temas que a menudo resultan aplastados dentro de esquemas consensuados. Y, en el otro, líneas que busquen formar contornos claros y delimitantes para consolidar un cúmulo de categorías que integren un saber que nos proteja del caos (Deleuze, 1999: 55).

Es cierto: a menudo nuestro equipaje de ocasión se halla íntimamente relacionado con las sospechas que tenemos de aquello que va a ocurrir, como quien se previene en un día nublado con algún paraguas. Pero en términos sociales, a diferencia del supuesto anteriormente planteado, esos mismos suministros, a su vez, aumentan las posibilidades de efectación de dichas sospechas. El derecho penal es un resguardo de este tipo, que armoniza con las expectativas que el Estado posee, principalmente respecto de aquello que podría suceder si a quienes han desobedecido las reglas instituidas, una vez juzgados y condenados, no se les infligiese una pena; de allí que la respuesta punitiva sea *un mal con intención de ser eso*. Esto contribuye a –y aumenta las posibilidades de-

²²⁰ Si bien Christie ha usado en varias ocasiones estadísticas para sus libros o artículos, siempre lo ha hecho con el objetivo de socavar efectos concretos en la gestión del control social punitivo, como la hiperinflación carcelaria (1993: 37).

que la imagen que tienen las personas de sus semejantes se asimilen bastante a las que el propio Estado refleja. Parece entonces que la cuestión sería retroceder y retomar la pregunta germinal de ¿quiénes somos?: “¿Quiénes somos? La intersección, fluctuante en función de la duración, de esta variedad, numerosa y muy singular, de géneros diferentes. No dejamos de coser y tejer nuestra propia capa de Arlequín, tan matizada o abigarrada como nuestro mapa genético. No procede pues defender con uñas y dientes una de nuestras pertenencias, sino multiplicarlas, por el contrario, para enriquecer la flexibilidad. Hagamos restallar al viento o danzar como una llama la oriflama del mapa-documento de identidad” (Serres, 1995: 200). El conjunto de deseos y creencias que impriman la matriz a esta cuestión, la de qué es lo que somos, será en definitiva la que proporcione la mayoría de las propuestas acerca de lo que consideraremos probo o indigno, en tanto dilemas ineludibles de la vida humana en sociedad. Y vale destacar que el control de la imaginación de los diseñadores de las políticas criminales puede ser una emboscada para arribar a una mirada problematizadora de las conductas del hombre en interacción (Feeley, 2008: 28).

En el derecho penal y en aquello que le da latitud y longitud²²¹, esto es, una determinada política criminal, lo que predomina es un criterio reductor, y según lo entendemos, racista también²²²: “el elemento clave en el proceso penal es que se convierte aquello que era algo entre las partes concretas, en un conflicto entre una de las partes y el Estado” (Christie, 1992: 162). Apartándose de esto a caballo de un lenguaje amistoso, motivo de críticas maliciosas por parte de los criminólogos *reales*²²³, algunas de las cuales acabamos de presentar, nuestro autor no cesa de elevarse contra aquello que es la condición de posibilidad del sistema penal: el dolor abstracto, el dolor *del* Estado. Y a su vez, exalta el lugar de la cultura fraternal, propia de los afectos alegres²²⁴, reivindicándola como la única posibilidad de contrarrestar la inercia que posee la máquina punitiva. Por lo tanto, dos tareas de la criminología menor que Christie toma para sí: pensar qué lugar ocupa el dolor en la imagen que el derecho penal tiene del

²²¹ Respecto de los elementos de una longitud y latitud, remitimos a Deleuze y Guattari (1988: 258-268)

²²² En palabras de M. Serres: “¿Qué es el racismo? Consiste en definir, considerar o tratar a alguien como si su persona se agotase en una de sus características, elegida o perseguida: eres negro o varón o católico o pelirrojo. El racismo se define simplemente como esta confusión entre el principio de pertenencia o de inclusión y el de identidad. De este modo, decir identidad masculina o nacional viene a ser confundir una categoría con una persona o reducir lo individual a lo colectivo...” (1995: 199)

²²³ En consonancia con lo que venimos planteando, *lo real* aquí debe considerarse en su diferencia con *lo menor*, sea la disciplina que fuere (véase nota 5).

²²⁴ Según Spinoza (1980), existen dos tipos de afectos: los alegres que se caracterizan por aumentar nuestra potencia, nuestro ímpetu de existir, y los tristes, que provocan todo lo contrario, esto es, una disminución de nuestras posibilidades vitales.

hombre, y delinear un nuevo tipo de percepción que la deteriore: flujo de creencias y deseos amplificador de sentido, que va por un tipo de justicia inmanente que evite institucionalizar *el* valor justicia.

Según un conocido adagio pragmatista, lo que algo significa tiene que ser entendido a partir de los hábitos que implica, y vaya si el dolor genera hábitos. Entonces, el modo con que decidamos enfrentar un suceso adverso resultará decisivo, puesto que el sentido del dolor está íntimamente vinculado con el sentido de la existencia, o dicho de otra manera, “la existencia tiene un sentido siempre que el dolor tenga uno en la existencia” (Deleuze, 2000: 182). Y lo que N. Christie examina, escalpelo en mano, es la plusvalía de dolor que saca el sistema penal a partir de un conflicto que no lo tiene como protagonista, con el que no tiene absolutamente ninguna pertenencia. Es probable que como a Kafka, también a él lo haya sacudido aquella fulminante y encriptada cita de Nietzsche acerca de que *sólo lo que no cesa de doler, permanece en la memoria*.

El dolor no debe tipificarse en términos de justo o injusto, merecido o inmerecido, sino a partir de las siguientes preguntas: ¿es un argumento en contra o a favor de la vida?, ¿la afirma o la niega? Y lo que el criminólogo noruego observa y denuncia es que el Estado, tal cual lo utiliza, sólo logra convertirlo en un trance siniestro: “Una de mis premisas básicas será que se debe luchar para que se reduzca en el mundo el dolor infligido por el hombre. ...el dolor hace crecer a la gente;...la hace más madura, la hace nacer de nuevo, tener un discernimiento más profundo.... Pero también hemos experimentado lo contrario: el dolor que detiene el crecimiento, el dolor que retrasa, el dolor que hace perversas a las personas. ...mi posición puede condensarse diciendo que los sistemas sociales deberían construirse de manera que redujeran al mínimo la necesidad percibida de imponer dolor para lograr el control social. La aflicción es inevitable, pero no lo es el infierno creado por el hombre” (Christie: 2001: 13-15).

Encontramos pues, una de las más incisivas apreciaciones al respecto: o bien el dolor no es utilizado para acusar a la vida, debido a que ésta carece de una injusticia original, o bien sirve para redimirla de esta injusticia y de esa forma justificarla²²⁵; esto es, si el sufrimiento sirve para afirmar la existencia y otorgarle un sentido creativo y múltiple, sin caer en la trampa cristiana -de suponer que si sufrimos debe ser porque somos

²²⁵ La cuestión capital que aquí está en juego es si la vida necesita de algún tipo de argumento trascendente para ser digna de vivirse, o la existencia misma es toda la justificación que precisamos para afirmar que la vida tiene sentido ser vivida.

culpables de algo, o que debemos sufrir puesto que de algo somos culpables-, entonces el dolor revigora la vida, y la existencia es sinónimo de inocencia. Al respecto, no encontraremos ni una sola mención de Christie para ponerle coto a este tipo de situaciones; de hecho, los conflictos que nos pertenecen deben ser valorados como una oportunidad dolorosa que aporte nuevas dimensiones a la existencia: “lo que representa la más significativa pertenencia sustraída es el conflicto en sí mismo, y no los bienes originalmente arrebatados a la víctima, o a ella restituidos. En nuestras sociedades, los conflictos son más escasos que la propiedad, e inmensamente más valiosos” (Christie, 1992: 169). La terrible desventura surge cuando ya no somos capaces de hacer algo con el dolor, cuando éste es interiorizado: justamente allí nace la mala conciencia, que muestra a la vida como portadora de desdicha, y ésta última, a su vez, causa o producto de nuestra culpabilidad. Aquí debemos situar uno de los bajos orígenes del sistema penal (Foucault, 1991, 1992, 1996, 2003): en el resentimiento -es culpa tuya-, en la mala conciencia -es culpa mía- y en aquello que resulta su engendro común, la responsabilidad. Estas tres categorías no son simples fenómenos psicológicos, sino formas de pensar, creer y valorar la existencia en general, y de las que parte el derecho penal.

Ahora bien, este dolor del que venimos hablando, el que inculpa a la vida, el que empuña el Estado, es lo que nuestro autor define como *castigo*: si se nos aplica una pena, la cual es un mal con intención de ser eso, el *dolor* deviene *castigo*, y el castigo un motivo para negar el sentido afirmativo de la existencia. Por lo tanto, el castigo en Christie reúne elementos de dos reinos distintos: por un lado, refuerza la culpa, concepto de índole moral, y por el otro, rubrica la responsabilidad, categoría eminentemente jurídica²²⁶. El verdadero límite que debemos exigir no tiene que ver principalmente con el dolor, sino con el castigo, o lo que es igual, “aquí está claro que de lo que hablamos es del castigo; del sufrimiento intencional. El sistema penal tiene por objeto lastimar a la gente, no ayudarla o curarla” (2001: 44; 2004: 114).

A partir de la profética afirmación durkhemiana (Durkheim, 1997) respecto de que la sanción, del tipo que sea, sólo tendrá sentido si la autoridad que la impone goza de legitimidad -ya que el escarmiento no puede crearla por sí sólo-, estamos en condiciones de comenzar a comprender la cualidad asaz compleja del castigo.

²²⁶ Sugerimos al respecto la lectura de E. Castro (2005).

Dada la fragilidad de los lazos que unen a las personas actualmente, y ante la existencia de una autoridad externa distante que decide sobre los hechos desafortunados, la coyuntura resulta privilegiada para que la respuesta simplista del discurso punitivo sea deseable: “La modernidad significa, en una gran medida, vivir entre gente que no conocemos y que nunca llegaremos a conocer. Ésta es una situación donde la ley penal puede ser aplicada con gran facilidad. La ley penal y la modernidad encajan perfectamente” (2004: 115). De allí que con frecuencia surjan preguntas del tipo: ¿El reparto de dolor intencional tiene ventajas como instrumento para restaurar los valores quebrados? ¿Posee este dolor ventajas, y por lo tanto prioridad, sobre otro tipo de propuestas como la componenda o la reparación? Aquí Christie ya no parece tan cerca de Durkheim (2004), o al menos duda que la concreción de la función social del castigo -que para el sociólogo francés es la de reforzar los lazos morales vulnerados por la comisión de un hecho criminal-, sea posible utilizando el dolor.

El castigo, según lo hemos definido, es siempre producto de una manera específica de reparto de dolor, todo lo cual implica un modo de ejercitar el poder: estos tres elementos, dolor, castigo y poder, están permanentemente interactuando en cada cultura, y de forma muy heterogénea, lo que revela un gran problema enquistado en el sistema penal: “Mientras la vida civil contiene una mezcla de interacción formal e informal, la institución penal estará dominada por la formalidad -para proteger a quienes puedan recibir dolor, pero también a quienes reparten dolor-” (Christie, 2004: 156). Esto no equivale a prescindir de las investigaciones que demuestran que en las prácticas de las instituciones policial, judicial y penitenciaria, son las costumbres y tradiciones las que a menudo se imponen, y no las reglas abstractas y universales, sino a enfatizar que “no deberíamos comenzar siempre con delitos y delincuentes, y luego preguntarnos qué debe hacerse al respecto. Deberíamos dar vuelta toda la discusión. Deberíamos comenzar con el sistema de sanciones y aquí tomar los valores básicos como nuestro punto de partida. Deberíamos preguntarnos: ¿qué tipo de dolor y qué tipo de distribución del dolor encontramos aceptable para nuestra sociedad?...”. (Ibíd.: 161).

El problema vital es la abstracción del dolor, la burocratización del dolor: aquello que subyace en cada una de las cientos de páginas que Christie ha escrito es que no hay nada más sombrío para una comunidad que quiere preservar algún vestigio de integridad, que el dolor *sin sentido*, y esto es, valga el juego de palabras, el enfrentamiento irremediable entre dos imágenes muy diferentes: el dolor cristiano y el dolor *christiano*. Según este último, bajo ninguna circunstancia elementos neutros o genéricos deberían ocupar sitios

relevantes en la toma de decisiones respecto del dolor: “La decisión política de eliminar la preocupación por el entorno social del acusado implica mucho más que el hecho de que estas características no se tengan en cuenta a la hora de tomar decisiones sobre el dolor. A través de esta medida, el delincuente queda en gran parte excluido como persona. No tiene sentido conocer el entorno social, la niñez, los sueños, las derrotas -tal vez mezcladas con el brillo de algunos días felices-, la vida social, todas esas pequeñas cosas que son esenciales para percibir al otro como a un ser humano.... El dolor se convierte en una unidad monetaria” (1993: 144)²²⁷.

Todo esto nos lleva a reflexionar sobre el castigo, el dolor y el poder sin trascendencias, sin *lo* trascendente. Lo único que puede arremeter contra esta trinidad es, precisamente, aquello que apuntábamos al comienzo de este apartado: hilvanar nuevas apreciaciones, líneas de creencias y deseos que ofrezcan un tipo de justicia inmanente que evite fosilizar a *la* justicia (Ibíd.: 152-153). Aunque no nos es dable, debido a nuestros objetivos y las restricciones que estos implican, ahondar exhaustivamente en qué significa la inmanencia, sí arriesgaremos una muy moderada aproximación para luego conectarla al modelo christiano de justicia, y del dolor, por supuesto.

Inmanencia es, al menos en este trabajo, aquello que Deleuze²²⁸ caracterizó como un concepto dinámico, impetuoso: plano donde las individuaciones son impersonales y las singularidades pre-individuales. La inmanencia supone una vida que no necesita oponerse a nada para encontrar sentido y valor, por lo que pensar *la* inmanencia equivale a que nada puede ser comprendido al margen de la vida que involucra, de las fuerzas que la inspiran (Barroso Ramos, 2008). Y en esto vemos aparecer otro elemento insustituible: la intensidad, la cual en Deleuze resulta ser “el primer momento objetivo de las singularidades pre-individuales y no-orgánicas en la inmanencia.... En la

²²⁷ No olvidamos el riesgo que conlleva la biografización del castigo, y todo aquello a lo que puede conducimos, queriéndolo o no, como por ejemplo la categoría de peligrosidad, pero consideramos que dentro de los engranajes del sistema penal, necesitamos más de los elementos que informen sobre el derrotero de las personas, y no menos. De ahí que Christie insista, respecto de los *manuales* para las condenas, en que “este sistema de adopción de decisiones tiene la consecuencia obvia de que crea distancia con la persona a ser condenada. Cuando se eliminan los atributos sociales, se crea un sistema aparentemente “objetivo” e impersonal. El daño es la unidad monetaria., un daño cuyo precio es el dolor. Se trata de un sistema en total acuerdo con los criterios burocráticos normales y al mismo tiempo extraordinariamente apropiado para quienes detentan el poder” (Ibíd.: 145).

²²⁸ Toda la obra de Deleuze está atravesada por el abordaje de la inmanencia, de hecho, las últimas líneas que escribió se referían a esto, *La inmanencia: una vida....* Al respecto, aconsejamos el formidable artículo de G. Agamben (2007), *La inmanencia absoluta*. Según el filósofo italiano, hay una frontera que, en la filosofía moderna, divide a una corriente de la inmanencia, entre quienes se hayan Spinoza, Nietzsche, el mismo Deleuze y Foucault, y otro flujo de linaje trascendente compuesto por Kant, Husserl, Lévinas y Derrida. Heidegger navegaría entre ambos polos.

inmanencia se desarrolla todo en intensidad, todo está en movimiento”²²⁹ (Ibíd.: 15). Este flujo germinal intensivo es la potencia que corre por debajo de la efectuación de los sucesos, y que atraviesa todo el plano de inmanencia sin poder ser atribuido a sujetos individuales, debido a que existe -este flujo- justamente antes de que estos aparezcan (Deleuze y Guattari, 1995: 169; 1988: 9-29): “Las singularidades o los acontecimientos constitutivos de *una* vida coexisten con los accidentes de *la* vida correspondiente, pero no se agrupan ni se dividen de la misma manera. Se comunican entre sí de una manera completamente distinta a los individuos. Incluso parece que una vida singular puede prescindir de toda individualidad o de cualquier otra concomitancia que la individualice. Por ejemplo, los bebés son todos parecidos y no tienen apenas individualidad; pero poseen singularidades: una sonrisa, un gesto, una mueca, acontecimientos que no son caracteres subjetivos” (Deleuze, 2007: 349-50).

Hacia el final del capítulo retomaremos esta cuestión, para intentar confirmar que resulta absurda la pregunta frecuente de si el abolicionismo es posible, o aún peor, la afirmación de que éste no es posible. Por el contrario, el abolicionismo es *un* posible ínsito en cada acontecimiento problemático: virtualidades que flotan, que no carecen de realidad aunque a menudo no se materialicen o no se transformen en estados de cosas. Sin embargo, ahora debemos hacer el esfuerzo por ligar este concepto de inmanencia con el tipo de justicia que N. Christie pregona.

Bastaría con un par de citas para recrear un nuevo encuentro entre los dominios filosófico y criminológico, con el que venimos trabajando desde el segundo capítulo; “Pero no se trata de juzgar la vida en nombre de una instancia superior que sería el bien, lo verdadero; se trata, por el contrario, de evaluar al ser, la acción, la pasión, el valor, cualesquiera que sean, en función de la vida que implican. El afecto como evaluación inmanente en lugar del juicio como valor trascendente: «yo amo o yo detesto» en lugar de «yo juzgo». Nietzsche, que sustituía el juicio por el afecto, prevenía a sus lectores: más allá del bien y del mal no significa al menos «más allá de lo bueno y de lo malo». Lo malo es la vida agotada, degenerada, que es mucho más terrible, capaz de propagarse. Pero lo bueno es la vida naciente, ascendente, aquella que sabe transformarse, metamorfosearse según las fuerzas que encuentra, y que compone con ellas una potencia cada vez más grande, aumentando cada vez más la potencia de vivir y

²²⁹ Es una constante en Deleuze hacer coincidir a la inmanencia con figuras de lo no formado: Cuerpo sin Órganos, desterritorialización absoluta, vida no-orgánica, espacio liso, etc.

abriendo siempre nuevas «posibilidades».... Pero existe lo bueno y existe lo malo, es decir, lo noble y lo vil. Según los físicos, la energía noble es aquella capaz de transformarse, mientras que la vil ya no puede. De los dos lados hay voluntad de potencia, pero ésta no es más que un querer-dominar en el devenir agotado de la vida, mientras que aquélla es un querer-artista o «virtud que da», creación de nuevas posibilidades, en el devenir en surgimiento.... Pero lo bueno tiene sólo un nombre, «generosidad»....” (Deleuze, 1987: 190-1; Deleuze y Guattari, 2005: 76). Esto no es más que la expresión filosófica de lo que en otro ámbito supuso postular los interrogantes que componen *Los conflictos como pertenencia* (1992). Ya en los setentas Christie advertía con sutileza sobre la existencia de dos usos diversos de la criminología, y desde luego se pronunciaba tajante al respecto: la criminología real o de Estado no ha hecho más que profundizar el proceso de expropiación de los conflictos a las personas que han intervenido en ellos, y es ahí donde señala su mayor peligro. Aludiendo al hoy conocido ejemplo de Tanzania, en la provincia de Arusha, el criminólogo noruego deja entrever un hecho inquietante: “Era un acontecimiento feliz, se escuchaban charlas, se hacían bromas, se veían sonrisas, la atención era entusiasta, no había que perderse ni una sola frase. *Era un circo, era un drama. Era un juicio*”²³⁰ (1992: 160). Allí, donde se observa poca distancia social entre los habitantes de un pueblo pequeño, donde prácticamente no existe anonimato, allí las partes son imprescindibles, porque resultan ser los verdaderos protagonistas; pero esto último no impide que parientes, amigos o el público asistente logren participar en el encuentro. Lo verdaderamente relevante aquí es que el conflicto deviene un acontecimiento; en definitiva, es un proceso de construcción y no un mero acto emplazado dentro del tiempo. La burocratización penal ha invertido en nuestras sociedades ese acontecimiento, lo transformó en un *no-acontecimiento*, en una actividad rutinaria y tediosa en la que sólo participan los actores versados que dominan el lenguaje y el espacio: los ladrones profesionales de los elementos simbólico y material, los especialistas, los *guardianes de la hipocresía colectiva*, los abogados (Bourdieu, 1991). Habría que tomar muy en serio el orden que Christie le da a las palabras en el cierre de la cita anterior, pues su inversión resulta agobiante. Bajo las condiciones actuales, con una angustiosa división del trabajo –y la exclusión del mismo de grandes franjas de la población- en la que aceptamos vivir, las personas sólo se nos aparecen como figuras

²³⁰ Las cursivas son nuestras.

fragmentadas a las que no logramos distinguir del todo: o sólo son vecinos, o sólo son compañeros de trabajo, o de estudio, etc. Esto trae aparejado en el ámbito penal que el conflicto ya no sea entre las partes, sino entre una de ellas y el Estado. Aquí, a diferencia de aquella comunidad con alto grado de cercanía, no hay un proceso sino un acto gestionado por fuera de sus protagonistas; aquí existe primero *un juicio*, luego *un drama*. Finalmente, *un circo*.

Lo dicho, a diferencia de lo que a menudo suele interpretarse, no está queriendo enfatizar, al menos principalmente, un cambio de época: sostener que Christie brega por una vuelta a sociedades con escasa división del trabajo, cercanas a las que Durkheim (2004) caracterizaba como articuladas en torno a una solidaridad de tipo mecánica, ya no entretiene ni al mocerío criminológico (Christie, 2001: 108, 166; Hulsman y de Celis, 1984: 26). Lo que está dejando en claro es algo más decisivo: existe una justicia horizontal, sustentada en el acontecimiento, en contraposición a otra vertical que reclama la primacía de reglas abstractas que prescindan de la densidad existencial de los sucesos. Dicho más resueltamente, la única justicia que le preocupa a Christie es aquella que logre acabar con el juicio trascendente, evidenciando que lo que se vuelve un problema medular es *el dolor de los límites* que instituye el sistema penal respecto a la multiplicidad de componentes de la vida colectiva (2001: 99; 1993, 2004).

Prueba de esto es el maravilloso capítulo décimo de *Los límites del dolor* (2001), donde ofrece la imagen escandinava de un tipo de evaluación inmanente que por eso mismo no puede hacerse desde fuera del fenómeno que se esté abordando: “En noruego tenemos la palabra *bygdeoriginal*, cuya traducción podría ser *el singular personaje local*” (Ibíd.: 99). Aquí Christie muestra su radical anti-positivismo, oponiéndose punto por punto al adagio *saber para preveer, preveer para poder*. Saber más no nos vuelve mejores predictores, sino más comprometidos, principalmente en el ejercicio del poder punitivo: “La imposición intencional del dolor es más fácil cuanto más lejos se está del receptor” (Ibíd.: 102).

¿Y qué decir acerca de los dos tipos de justicia ofrecidos en *Una sensata cantidad de delitos?* (2004). Si Deleuze (1996: 176) ubica en un mismo sendero a Spinoza, Nietzsche, Lawrence, Kafka y Artaud, en tanto combatientes de la tradición judeocristiana de la deuda infinita, nosotros no podemos menos que acercar a Christie a esa asamblea.

En sus palabras, sólo las normas jurídicas están íntegramente creadas con anterioridad al encuentro de las personas. El resto de las pautas sociales -usos, costumbres, creencias-

son maleables, al menos en términos de significación, pudiendo reinterpretarse dentro del marco de la interacción: “Llamémoslo [a esto] justicia horizontal, creada por personas considerablemente iguales en virtud de su cercanía. Por supuesto, no completamente iguales. Algunos tienen mejores ropas que otros, algunos vienen de mejores familias, algunos son más inteligentes. Pero comparado con lo que ahora viene, son iguales, y sus decisiones están basadas en que ellos son parte del proceso” (Christie, 2004: 113) ¿Cuáles son sus características? Las decisiones son tomadas teniendo en cuenta las necesidades de la comunidad, y no las *del* valor justicia. En segundo lugar, la preeminencia de los hechos no se define, como en el sistema legal, por reglas abstractas y universales: “Lo relevante es lo que los participantes encuentran relevante” (Ibíd.: 114). A su vez, se prioriza la compensación por sobre la retribución; las personas suelen conocerse y relacionarse demasiado, por lo que el castigo, como forma de solución, siempre resulta incómodo: “Con una autoridad externa distante, sin ningún otro lugar donde ir, y sin superioridad de poder, la compensación, más que el dolor, se vuelve la respuesta natural” (Ibíd.). Pensemos ahora en otra imagen, en otro punto de partida: tomemos al resentimiento, a la mala conciencia, a la deuda infinita, y proyectémoslos. Moisés, Jesús y Mohammed: tres nombres para la verticalización de la justicia. Surge el altar, y la distancia que los separa de aquellos que deben obedecerle: “Con reglas grabadas en roca surge la idea de validez general de las reglas. Los casos iguales deben ser tratados de igual manera y de acuerdo con las reglas. Pero los casos nunca son iguales, si todos los aspectos son considerados. Luego, *no todo puede ser tomado en cuenta* en un sistema de leyes generales. Se vuelve necesario eliminar la mayoría de los factores que rodean los actos para poder crear casos de los que pueda presumirse que son similares o iguales. Este proceso es llamado eliminación de lo *irrelevante*. Pero lo que es irrelevante es cuestión de valores. Para crear igualdad es entonces necesario crear criterios de irrelevancia” (Ibíd.: 115). Christie retoma aquí el corazón de la filosofía nietzscheana: el problema del *valor de los valores*, sobre lo que volveremos más adelante (1993: 189; Nietzsche, 1986), pero involucrando en ello nada menos que el desempeño del sistema penal. Criminología y filosofía no se confunden, pero se incrementan mutuamente sin necesidad de inculparse, de delimitarse: *criminología menor*. Aquí las intensidades son más importantes que las identidades: ya no sabemos bien si Nietzsche se allegó a la criminología, o Christie entró en la filosofía, o lo que es más exacto para nosotros: quizá juntos construyeron un plano nuevo, un plano de

inmanencia donde poco importan las disciplinas de cada uno, sino las fuerzas pre-subjetivas que hacen avanzar.

Thomas Mathiesen

Te tenemos allí
abandonado allí
preso como un animal
(como un animal feroz).
Así las cosas, la fiera más fiera
¿dónde está?
C. Solari

Prisión al juicio.- Nuestra aspiración en este punto, alrededor de lo que hemos definido como abolicionismo enciclopédico, es cualitativamente distinta a la que guió los planteos en torno a Hulsman y Chrisite. Intentaremos, en definitiva, señalar los niveles en que el castigo puede ser pensado, y para lograrlo nos valdremos de algunas ideas de T. Mathiesen, las que nos servirán como *atajo*.

Objetar hoy a D. Garland en el ámbito criminológico es, premeditadamente o no, una posibilidad de adquirir notoriedad, al menos por carácter transitivo. Se nos crea o no, carecemos de esa pretensión: quizá porque su obra nos parece muy importante, quizá porque la leamos con interés. Pero lo cierto es que consideramos, para nuestros intereses, un poco aventuradas algunas de sus afirmaciones. Fundamentalmente nos inquieta su *buen sentido* cuando se encarama para hablar acerca del lugar que tendría la sociología del castigo. Pero a todo esto, ¿qué entendemos por *buen sentido*? “El buen sentido se dice de una dirección: es sentido único, expresa la exigencia de un orden según el cual hay que escoger una dirección y mantenerse en ella. Esta dirección se determina fácilmente como la que va de lo más diferenciado a lo menos diferenciado.... El buen sentido se da así la condición bajo la que cumple su función, que es esencialmente prever: es evidente que la previsión sería imposible en la otra dirección, si se fuese de lo menos diferenciado a lo más diferenciado...” (Deleuze, 2008: 93). Este buen sentido es la condición de posibilidad del sentido común, tan desacreditado por los científicos sociales, pero que resulta mucho menos tangible y algo más riesgoso que este último. Y donde advertimos el vínculo entre Garland y el buen sentido es en la supuesta preeminencia, para él inobjetable, de la sociología por sobre la filosofía del castigo. Según el sociólogo del castigo escocés, esta última tiene un proyecto mal encaminado, prematuro, ya que ofrece una imagen unidimensional de la punición; es por ello que esta

disciplina no está en condiciones de ofrecer al problema del castigo, en tanto institución social compleja, soluciones adecuadas: “Lo que realmente se necesita es una introducción a la filosofía, un preámbulo descriptivo que determine los cimientos sociales del castigo, sus formas modernas características y su significación social. *Sólo sobre esta base es posible desarrollar filosofías apropiadas a los problemas normativos de esta compleja institución.* En pocas palabras, es necesario saber qué es el castigo para determinar qué puede y qué debería ser” (2006: 24)²³¹. Francamente, no creemos que sólo a partir de un sólido anclaje sociológico pueda realizarse una incisiva aproximación a las justificaciones de la pena; la filosofía nunca ha esperado a otras áreas de conocimiento para decir lo que necesitaba. La filosofía en general, y la del castigo en particular, tienen otras direcciones que las sugeridas por Garland, y eso Mathiesen lo tiene bien claro.

Esto no significa sostener que T. Mathiesen deba ser ubicado sólo en el nivel normativo del análisis del castigo, sino que, lograda cierta perspicacia en el análisis, las divisiones carecen de sentido. Si aceptamos que el castigo como objeto de estudio tiene tres niveles, el filosófico, el penológico y el sociológico, que de hecho lo aceptamos, no es para generar ámbitos fragmentados que reclamen para sí el reinado de diferentes aleccionados, sino para afirmar que por debajo de esa brillante distinción pedagógica hecha por Garland existen lazos subterráneos, e incluso clandestinos, que superan la postura anteriormente mencionada del sociólogo inglés. Y es Mathiesen, quizá, el ejemplo por antonomasia de ello: criminólogo menor es también el que prescinde de pasaportes, el que se lanza a conectar todos los planos, que más allá de las convenciones e identidades construidas, sigue siendo un solo plano; en este caso, el plano del castigo. Hagamos entonces de los tres niveles de análisis del castigo, un solo plano de composición: Mathiesen filósofo, Mathiesen penólogo, Mathiesen sociólogo.

El problema normativo de la pena, esto es, el de la filosofía del castigo²³², tiene, además de la burocrática labor de encontrar legitimidad a la punición estatal, la radical meta de

²³¹ Las cursivas son nuestras

²³² Así las cosas, Deleuze afirma: “Hay una hermosa fórmula de Godard: no una imagen justa, sino justamente una imagen. También los filósofos deberían decir y hacer lo mismo: no ideas justas, sino justamente ideas. Porque las ideas justas son siempre ideas que se ajustan a las significaciones dominantes o a las consignas establecidas, son ideas que sirven para verificar tal o cual cosa, incluso aunque se trate de algo futuro, incluso aunque se trate del porvenir de la revolución. Mientras que ‘justamente ideas’ implica un devenir presente, un tartamudeo de las ideas que no puede expresarse sino a modo de preguntas que cierran el paso a toda respuesta. O bien mostrar algo simple, pero que quiebra todas las demostraciones” (1999: 63-4).

evidenciar sus insuficiencias. Sólo después de comprender esto es que podemos dimensionar la crucial pregunta que sobrevuela la obra de Mathiesen acerca de si es defendible la cárcel.

La defensa social, en tanto esquema discursivo que sostiene a la prisión como método *duro* de la política criminal, se ubica como una respuesta “relativa” frente al problema del crimen. Debería servir dicho castigo, en cierta medida, o para la prevención individual, o para la prevención general. Esto último es, al menos genéricamente, refutable a partir de investigaciones y datos empíricos. Pero antes y después de este utilitarismo penal asoma la Justicia apuntalando al encierro. La ley del Talión junto con el principio de culpabilidad son más antiguas que la defensa social, y paradójicamente, más novedosas. De la Justicia, como teoría “absoluta”, mencionaremos tres edades: el pensamiento penal del Iluminismo, el neoclasicismo de la década de 1970 (Christie, 2001), y su reformulación en los ochentas. Tomaremos esta última: “La esencia de las propuestas es la noción de *castigo como justo merecido*.... Aquí la proporcionalidad y la equivalencia se convierten en conceptos importantes. Por proporcionalidad se entiende que la escala de castigo debe estar determinada guardando proporción con la gravedad del delito. Equivalencia implica que castigos igualmente graves deben ser utilizados para tipos de delito equivalentes, y se puede decir que es consecuencia de la noción de proporcionalidad” (Mathiesen, 2003: 182). Estos componentes valen *en sí mismos*, esto es, no necesitan de ningún resultado posterior para considerárselos positivos u objetables. Vistas así las cosas, el problema evidentemente es otro²³³. El de que el dolor del delito y el dolor del castigo no son entidades comparables; “Como ya lo mencionamos, el valor de castigo de un delito se determina según la objetabilidad o gravedad del delito. La objetabilidad del delito... se relaciona principalmente con la culpabilidad del delincuente, y la gravedad... está relacionada con el daño o el peligro que el acto haya causado” (Ibíd.: 192-193). Aquí está el primero de los embates respecto de la Justicia: no hay fungibilidad posible entre aquello que se ha sufrido, y aquello que se pretende hacer sufrir, lo cual se agrava si comenzamos a indagar sobre aquello que Mathiesen, tomando como referencia al trabajo pionero de G. Sykes, denomina “padecimientos del encarcelamiento”, a saber: la privación de la libertad, de bienes y servicios convencionales, de relaciones sexuales apropiadas, de la autonomía del

²³³ Aunque no lo consideremos uno de los tópicos más relevantes del aporte de Mathiesen, sugerimos la lectura de la combinación que existe, para el criminólogo noruego, entre la Justicia y la defensa social (184-189).

individuo, de seguridad en un sentido amplio, y finalmente, el modo formal e informal como los administradores del castigo otorgan beneficios y sanciones. Esto último, al decirlo coloquialmente como lo hemos dicho, quizá pierda la densidad y complejidad que posee como experiencia concreta dentro de las prisiones; de cualquier modo, nos resulta importante al menos apuntarlos.

Pero donde sí quisiéramos ahondar es en el segundo y más devastador golpe que nuestro autor le asesta a la Justicia en su porfía de emplear el tiempo como pena, y *la pena como tiempo*; o en otras palabras, pensar “el contenido” de aquellos sufrimientos y la imposibilidad de que sean utilizados como compensación de otros sufrimientos: “Ciertamente puede decirse que el delito expone a otros al padecimiento.... Como ya hemos visto, aquellos que acaban en la cárcel por tales actos son expuestos también al padecimiento. Las dos *versiones* del padecimientos son, sin embargo, *entidades no mensurables*” (Mathiesen, 2003: 218). Aquello que esta en el corazón de esta cuestión es el problema ya planteado por H. Bergson acerca del tiempo, su duración, su perspectiva, su intensidad²³⁴: encontramos así el *bergsonismo* de Mathiesen, que consiste en arremeter contra la posibilidad de tomar al tiempo como entidad objetiva, y de la misma manera, como una escala de proporción. Ejemplo de lo primero sería que diez años de dolor son exactamente lo mismo para todas las personas, y del segundo, que diez años de dolor es el doble que cinco. La improcedencia de este esquema reside en que el tiempo, a diferencia de lo que parecen creer los legisladores y los jueces, no es una entidad sustraída al sentido y la valoración de cada quien, lo que equivale a decir que para conocer esos mismos legisladores los efectos de las penas de tiempo que proponen, y los jueces las que aplican, deberían saber qué se siente cuando se padece tal tiempo de encierro. Pero no sólo eso, ya que también necesitarían apreciar a cada condena en su intensidad, lo cual resulta imposible puesto que la intensidad de un estado psíquico es algo indefinible e inconmensurable en magnitudes matemáticas. Vivir los castigos, efectivamente, significa vivirlos en su duración específica, no en el diseño universal de la duración que llamamos tiempo matemático.

Existirían, al menos, tres formas de percibir el tiempo, y de construirlo: el tiempo natural o cotidiano de las personas, con falta de previsibilidad y permanente fluctuación;

²³⁴ De la intimidad de una conciencia no puede haber conocimiento exterior, sino sólo interior, o sea intuición. La ilusión del determinismo consiste: primero, en disolver la duración real, que es indivisible, en divisiones artificiales, llamadas estados de conciencia; segundo, en considerar que la intensidad de esos estados recortados ya artificialmente en el flujo de la conciencia, es una intensidad matemática, una magnitud mensurable (García Morente, 1944 :95)

el tiempo objetivo del derecho, que “dada su vocación de trascendencia,... intenta liberarse de la duda, de la transitoriedad” (Messuti, 2008: 50); y por último, el tiempo subjetivo, el de la conciencia. Con la aplicación de un castigo, estos tres criterios se ensamblan abigarradamente, ya que a partir de la ley penal se anticipa una repuesta para el caso de cometer y ser condenado por determinado delito. Pero a su vez, también esa pena se temporaliza objetivamente en la vida de ese sujeto, siendo en definitiva insondable el modo en que cada sujeto experimenta su pena, por eso es que cada uno *vive* su propia pena. Todo esto frente a un tiempo inmovilizado, que sólo puede servir como expectativa: “Él presente de la pena es sólo un pasaje de lo que se espera a lo que se recuerda” (Ibíd.: 54).

Para enfrentar a la Justicia no debemos aspirar a hacerlo con ideas justas, sino *justo* con ideas, ya que las ideas justas son producto de las valoraciones dominantes que impiden, por su naturaleza, doblar el statu quo²³⁵: “Así como la magnitud, fuera de uno, nunca tiene intensidad, la intensidad, dentro de uno, nunca tiene magnitud” (H. Bergson en Messuti, 2008: 52). Esto tiene una doble lectura, igualmente válida: como el *abolicionismo* de Bergson, o como el *bergsonismo* de Mathiesen, y ambas las consideramos necesarias.

Filosofía del castigo, pero también penología. Mathiesen es un estupendo penólogo, en tanto ataca la práctica concreta del ejercicio estatal punitivo. La gran diferencia entre la penología y la sociología del castigo es que la primera no sale de la prisión para efectuar su tarea, en cambio la segunda precisa sobrevolar las distintas concreciones en las que brote cualquier fulguración punitiva debido a las condiciones de posibilidad que un tipo determinado de sociedad le ofrezca.

Insistimos en que nuestro autor hace un mismo plano de las tres perspectivas, pero éstas pueden pensarse por separado. Pasemos ahora *al adentro* de la cárcel, y a las prácticas que entraña.

²³⁵ Así las cosas, Deleuze afirma: “Hay una hermosa fórmula de Godard: no una imagen justa, sino justamente una imagen. También los filósofos deberían decir y hacer lo mismo: no ideas justas, sino justamente ideas. Porque las ideas justas son siempre ideas que se ajustan a las significaciones dominantes o a las consignas establecidas, son ideas que sirven para verificar tal o cual cosa, incluso aunque se trate de algo futuro, incluso aunque se trate del porvenir de la revolución. Mientras que ‘justamente ideas’ implica un devenir presente, un tartamudeo de las ideas que no puede expresarse sino a modo de preguntas que cierran el paso a toda respuesta. O bien mostrar algo simple, pero que quiebra todas las demostraciones” (1999: 63-4).

Una primera observación aseveraría que existe un componente de negación que atraviesa a todo el sistema penal, por el cual se invisibiliza su misma frustración²³⁶: “En el ámbito público más estricto o circuito interno (policías, tribunales y demás) existe también un importante no reconocimiento del fracaso.... Son muchos los que lo saben dentro de la policía, los tribunales y las autoridades fiscales. Pero triunfa la apariencia: los participantes aparentan que la cárcel es un éxito, si bien, de hecho, no lo es, y ellos lo saben a medias” (Mathiesen, 2003: 227). Todo esto nos conduce a la célebre pregunta lenineana de *¿qué hacer?* Y ante tal estado de cosas, la respuesta, para nada irreflexiva, podría ser la de reducir la importancia de la cárcel en nuestra comunidad, y eventualmente procurar abolirla. Pero lo que sí sería alocado es pretender ponerlo, así, sin más, en práctica. Hay que atacar la ideología que sustenta dicha institución, la ideología de la cárcel, debilitando la certeza respecto de la necesidad de su existencia. Crear, o al menos intentarlo, un nuevo marco de referencia, de percepción, y es aquí donde la filosofía del castigo y la penología se aparean. La justificación y el tratamiento cotidiano de la pena, en contraposición a lo que plantea Garland, no debe aguardar a la sociología para generar perspicacia.

De los variados esquemas que ofrece Mathiesen penólogo, rescataremos sólo uno, que consideramos sumamente importante. Es el de las reformas negativas y positivas respecto al modo de gestión de *lo cotidiano* penitenciario, y Foucault describe excelsamente esta propuesta: “si se tratase simplemente de cambiar la conciencia de la gente bastaría con publicar periódicos y libros, seducir un productor de radio o de televisión. Queremos cambiar la institución hasta el punto en que culmina y se encarna en una ideología simple y fundamental como las nociones de bien, de mal, de inocencia y de culpabilidad. Queremos cambiar esta ideología vivida a través de la espesa capa institucional en la que se ha investido, cristalizado, reproducido. (...) La acción revolucionaria se define... como una conmoción simultánea de la conciencia y de la institución” (Foucault, 1992: 42). Entonces aquí debemos distinguir reforma de reformismo, y pensar a la primera como *aboliciónismo molecular*, o lo que es lo mismo, como un torrente que no aguarde grandes acontecimientos para promoverse. Se trata de atacar a la cárcel como una forma verdadera de gestión política de ciertos conflictos, y no por sus contenidos falsos.

²³⁶ Este componente, según Mathiesen, es reforzado, además, por los medios de comunicación y aquellos profesionales que se vinculan con el sistema penal.

La transformación de las prisiones no altera su característica estructural y sustancial. Ahora bien, lo que debemos tener en cuenta es, como algún maestro ha señalado, que adentro de la prisión no es aplicable el adagio *cuanto peor, mejor*; por lo tanto, resulta necesario el trabajo contra el modo de degradación con el que dicha prisión opera. Y por ello es que corresponde oponernos a las reformas positivas, esto es, a las que aseguran y reproducen la situación actual del encarcelamiento: lo “positivo” es caracterizado como el mantenimiento de la situación “estable” de la prisión. Las reformas negativas, por el contrario, suponen la interrupción de la ignominia que la propia cárcel garantiza: “Por cierto, no se debe subestimar la importancia de mejorar las condiciones de vida de los prisioneros (tanto como sea posible en la estructura de la cárcel). El carácter funesto de la cárcel hace que toda otra política resulte cínica” (Mathiesen, 1989: 117-118). Lamentarse de que las cárceles son indecentes, eméticas, deplorables, es lamentarse de los contenidos falsos: ‘la prisión podría ser otra cosa si se la administrara de otra manera’, subyace en estas críticas. Ir contra la cárcel en tanto forma verdadera es afirmar que los cambios serán siempre de grados, pero nunca de naturaleza; en estos términos, la cárcel *jamás podrá ser otra cosa de lo que es*, sin negar por esto que las mejoras en las condiciones penitenciarias sean deseables. El esfuerzo debe consistir en formular la tarea “siempre en la misma dirección y sobre la base de la misma filosofía – un claro y firme no al sistema carcelario” (Ibíd.). Pero, ¿por qué estas modificaciones? “Existen también buenas razones abolicionistas para enfatizar reformas de este tipo. En primer lugar, aún las peores condiciones carcelarias no nos acercan a la abolición de las cárceles; los estados están dispuestos a tolerar las condiciones más terroríficas sin acercarse a la abolición. En segundo lugar, el mejoramiento de las condiciones de vida en cárceles – la prohibición del aislamiento, mayores posibilidades de recreación..., permiten al mismo tiempo la exaltación de lo inhumano, lo cruel y lo ineficiente del sistema” (Ibíd.). La penología, en Mathiesen, tiene una vocación: aniquilar la cárcel fragmentaria y sigilosamente; salir de la cárcel *por* la cárcel, inutilizando aquello que la sostiene: el sistema de la crueldad.

Nos resta destacar a Mathiesen en tanto sociólogo del castigo, esto es, como aquel que se desenvuelve a partir del “*corpus* que explora las relaciones entre el castigo y la sociedad. [Siendo] su intención entender al castigo como fenómeno social y, en consecuencia, establecer su papel en la vida social” (Garland, 2006: 25). Aunque a veces se haga el esfuerzo por ubicarlo cautivamente dentro de un enfoque marxista (De

Folter, 1989), a nosotros esto nos parece, de mínima, incorrecto. Y es porque los pilares durkheimianos, foucaultianos y eliasianos no le son para nada ajenos²³⁷. Especialmente este último, sobre el que ha trabajado muy concienzudamente.

Una de las explicaciones que encuentra para que la cárcel, a pesar de no ser defendible bajo ninguna de las teorías que intenta justificarla, siga existiendo, parte de la importancia de las mentalidades y sensibilidades en las que ésta se apoya: “En un sentido muy general, puede decirse que tenemos cárceles a pesar del fracaso de éstas, precisamente porque en nuestra sociedad existe una persistente y omnipresente *ideología de la cárcel*. Existe una ideología de la cárcel por la cual la prisión como institución cobra significación y legitimidad. La ideología de la cárcel entraña dos componentes principales: uno de apoyo y otro de negación” (Mathiesen, 2003: 223).

En donde Mathiesen se distancia de los enfoques sociológicos del castigo más convencionales es en su decidida intención por intervenir y modificar la realidad del mismo. El mismo Garland afirma que la meta prioritaria de la sociología del castigo es explorar la manera en que “determinadas sociedades adoptan particulares modos de punición, e investigar las condiciones que producen ciertas formas de sanción” (Tedesco, 2004: 237), sin preocuparse por generar modificaciones a los mismos. Sólo por esto, tal vez podríamos situar al criminólogo noruego más próximo a Marx que a otros teóricos, principalmente en su esfuerzo por la *praxis*, por una filosofía y una penología de la *praxis*, que lo transforman en un auténtico sociólogo del castigo, razón por la cual, probablemente coincidiría con esta paráfrasis: *los criminólogos no han hecho más que interpretar el mundo [del delito, del castigo]; de lo que se trata es de transformarlo*.

Ahora bien, quisiéramos detenernos especialmente en los aportes que nuestro autor hace respecto de la prevención especial, en particular la inhabilitación -o incapacitación-: y esto se explica más por las conclusiones a las que Mathiesen arriba, que por el desarrollo específico del tema, ya que en relación a esto último todos los criminólogos críticos dicen cosas más o menos similares.

Esquemáticamente, definimos a la *incapacitación colectiva*, como una técnica mediante la cual grupos enteros de personas “-por ejemplo, aquellas que han sido condenadas dos o tres veces a prisión anteriormente- deben ser dejadas entre rejas durante largos períodos de tiempo o para siempre. Su lema es el *Three strikes and you're out*” (2005:

²³⁷ Está claro que para esta tipología respetamos los argumentos de Garland (2006).

12). Junto a esta, existe la *incapacitación selectiva*, que busca enfocarse en individuos particulares que posean mayor riesgo de reincidir e intentar, por esto mismo, predecir sus comportamientos para lograr enclaustrarlos antes de que lleven adelante algún hecho delictuoso.

Hay al respecto, según Mathiesen, *dos cuestiones básicas*: la de la precisión y la de los principios. Respecto de la primera, el meollo del problema sería saber cuál es el grado de fidelidad que poseen las predicciones sobre las personas a las que se les realiza. Y esto decanta en dos ramales. La de los *falsos negativos*, esto es, la de aquellos sobre los que se ha presagiado que no volverían a delinquir, y en efecto, lo hicieron: “la predicción es negativa, en el sentido de que se declara que el delincuente *no* reincidirá, pero la predicción es falsa porque se produce la reincidencia” (2003: 147). Y la segunda dificultad nace en los denominados *falsos positivos*: aquí hay personas a las que se las encerraría por un largo período de tiempo, y sin embargo sus posibilidades de que cometa un nuevo delito. La predicción es *positiva*, en el sentido de que sostiene que la persona reincidirá, pero *falsa* porque, de hecho, la reincidencia no acontece.

El enroque que urde Mathiesen con la cuestión de la precisión, es la de los principios: “El problema es el siguiente: ¿con qué base, en términos de principios, se condena a cárcel por actos que, de otra manera, sin la condena, pueden suceder o sucederán en el futuro? La prevención de actos futuros aquí no es un objetivo formulado más o menos vagamente, *sino el fundamento o la razón* explícita para la condena particular ¿Sobre qué base se sustenta una condena por actos futuros?” (2003: 148). Es difícil responder a eso, pero evidentemente la base o el sustento no se encuentra en los principios de legalidad e inocencia que poseen una gran importancia en el ámbito penal y procesal penal. Tomar en cuenta, de manera amplia, sucesos que de hecho no han ocurrido para diseñar con ellos la condena, es una *vulneración* de quien estructuralmente es el más *vulnerable*, y de hecho, el más *vulnerado*: el procesado. Y a su vez, ofrece más discrecionalidad a quien por excelencia es el más poderoso: el Estado. Esto deja en claro que la verdadera tarea que lleva adelante Mathiesen en tanto sociólogo del castigo es la de debilitar el lugar que posee el Estado en la construcción de significados tanto de las situaciones problemáticas como de sus resoluciones y para ello, es imprescindible crear un *espacio público alternativo*. Aquí lo importante, más allá de la caracterización

que el criminólogo noruego realiza²³⁸, es el ánimo que inunda la propuesta, y la propuesta que sobrevuela en el ánimo, que huye de los extremos de cualquier acción política adocenada, que “requiere que nuestras emociones hacia el género humano fluctúen entre la piedad y el desprecio, si es que alguna aduana es capaz de diferenciarlas” (Ferrer, XIV: nro 158).

El espacio público alternativo es aquello posible, que aunque no se haya efectuado, tampoco carece de realidad: es el *pueblo* que nos falta, en todo caso, pero que puja en quienes “intentan generar... una cultura en la cual la argumentación, la crítica bien fundada y el pensamiento basado en principios..., logre competir de alguna manera con el espacio público superficial de los medios de comunicación” (Mathiesen, 2003: 306).

En términos prosaicos, este espacio aparece al compartir enfoques críticos asumiendo la enorme alegría de no sentirnos solos en ello: este ofrecimiento parece “no dirigirse a un pueblo supuesto, ya ahí, sino contribuir a la invención de un pueblo. En el momento en que el amo, el colonizador proclaman «nunca hubo pueblo aquí», el pueblo que falta es un devenir, se inventa. En los suburbios y los campos de concentración. O bien en los ghettos. Con nuevas condiciones de lucha a las que un arte necesariamente político debe contribuir. ... pero también porque el pueblo falta, el autor está en situación de producir enunciados ya colectivos, que son como los gérmenes del pueblo que vendrá y cuyo alcance político es inmediato e inevitable. Por más que el autor esté al margen o apartado de su comunidad más o menos analfabeta, esta condición lo capacita tanto más para expresar fuerzas potenciales y, en su misma soledad, para ser un auténtico agente colectivo, un fermento colectivo, un catalizador” (Deleuze, 1987: 288-93).

Y en este proceso de pensamiento, creación y resistencia, Mathiesen, como todo criminólogo menor, resulta más provocador y entusiasta, no por las dudas que despeja sino por los caminos que abre: “Repito que esta es sólo una línea de pensamiento. Obviamente, existen otras. Ninguno de los caminos es suficientemente ancho y llano a la hora de recorrerlo” (Mathiesen, 2003: 309).

²³⁸ Los tres elementos que para Mathiesen definen un espacio público alternativo son: liberación del influjo de los medios masivos de comunicación, revalorización de los movimientos populares o de base y compromiso de los intelectuales con el proyecto (2003: 304-6).

¡Abolicionistas moleculares de todo el mundo, uníos!

“Señores: Las leyes, las costumbres, les conceden el derecho de medir el espíritu. Esta jurisdicción soberana y terrible, ustedes la ejercen con su entendimiento. No nos hagan reír... La profesión que ustedes ejercen está juzgada de antemano. No pensamos discutir aquí el valor de esa ciencia, ni la dudosa realidad de las enfermedades mentales... ¿cuántas nobles tentativas se han hecho para acercarse al mundo cerebral en el que viven todos aquellos que ustedes han encerrado...? Pero nos rebelamos contra el derecho concedido a ciertos hombres -incapacitados o no- de dar por terminadas sus investigaciones en el campo del espíritu con un veredicto de encarcelamiento perpetuo ¡Y qué encarcelamiento! Se sabe -nunca se sabrá lo suficiente- que los asilos, lejos de ser ‘asilos’, son cárceles horrendas donde los reclusos proveen mano de obra gratuita y cómoda, y donde la brutalidad es norma. Y ustedes toleran todo esto. El hospicio de alienados, bajo el amparo de la ciencia y de la justicia, es comparable a los cuarteles, a las cárceles, a los penales... Y no podemos admitir que se impida el libre desenvolvimiento de un delirio, tan legítimo y lógico como cualquier otra serie de ideas y de actos humanos. La represión de las reacciones antisociales es tan quimérica como inaceptable en principio. Todos los actos individuales son antisociales. Los locos son las víctimas individuales por excelencia de la dictadura social. Y en nombre de esa individualidad, que es patrimonio del hombre, reclamamos la libertad de esos galeotes de la sensibilidad, ya que no está dentro de las facultades de la ley el condenar a encierro a todos aquellos que piensan y obran”.

A. Artaud

“Esos son momentos de triunfo del sentido común sobre las fuerzas de la creación. El gesto creador se retrae, por el peligro de castigo que puede incidir tanto sobre la imagen social, estigmatizándola, como sobre el propio cuerpo, a través de la prisión, la tortura e incluso la muerte. Humillada y desautorizada, la dinámica creadora del deseo se paraliza por el dominio de la culpa o del miedo; en nombre de la preservación de la vida se puede llegar casi hasta la muerte. El trauma de las experiencias de este tipo deja una marca venenosa de un disgusto de vivir; una herida que puede ir contaminando todo, cortando gran parte de los movimientos de conexión e invención”.

S. Rolnik

Interrupción y virtualidad.- El título de este capítulo, *Conversaciones impenitentes y abolicionismo molecular: un posible...*, tiene una intencionalidad bifronte. Por un lado, con la utilización de los dos puntos, que al menos en los tratados sobre puntuación equivale a una pausa, producto de la mayor intensidad respecto al punto y coma, y de una menor fuerza en torno al punto: “los dos puntos son como el semáforo verde en el tráfico del lenguaje” (Agamben, 2007: 486). Por el otro, los puntos suspensivos con los que concluye son una paradoja, puesto que no pretenden *concluir* algo: con tres puntos nunca se cierra, nunca se acaba absolutamente nada. El abolicionismo como proceso, como acontecimiento, es siempre *un posible*, ya que “lo posible, es crear lo posible. Pasamos aquí a otro régimen de posibilidad, que nada tiene que ver con la disponibilidad actual de un proyecto por realizar, o con la aceptación vulgar de la palabra utopía (la imagen de una nueva situación que se pretende sustituir brutalmente

en lo actual, esperando reunir lo real a partir de lo imaginario: operación sobre lo real, más bien que de lo real mismo). Lo posible llega por el acontecimiento y no a la inversa; el acontecimiento político por excelencia –la revolución– no es la realización de un posible, sino la apertura de un posible” (Zourabichvili, 2002: 138). El abolicionismo molecular no es el ‘nuevo’ arraigo a una ‘nueva’ postura, o la batalla por la consolidación de una escuela: es la inauguración de *un posible*, que en el presente siempre fluctuante hace irrumpir dinámicamente lo nuevo. Incluso nada tiene que ver con la efectuación de sus planes o alternativas, más bien gravita en el momento en que esos planes o alternativas florecen. De allí que pueda considerarse absurda la afirmación de que alguien *es* abolicionista, porque de hecho nadie puede serlo previamente a la situación que le de condiciones para devenir abolicionista. *Ser* esto o aquello está reservado para las religiones, para los partidos políticos, para el Estado, para todos aquellos que creen en tribunales y excomuniones, pero no para quienes procuren desafiar a estos poderes estables de la tierra. Incluso no se puede aseverar que alguien llegue a ser abolicionista bajo alguna circunstancia concreta, si es que entendemos el abolicionismo como un acontecimiento que no *es* lo que sucede, sino que *está* en lo que sucede: quizá lo más correcto sería hablar de un *devenir-abolicionista*, que siempre encontramos asociado a una nueva forma de percibir los eventos.

Hulsman, Christie y Mathiesen, por ejemplo, han tomado afectos, ideas y conceptos de aquí y acullá para devenir abolicionistas, para lograr esas evoluciones *aparalelas* que posibilitan todo devenir, y esto porque a medida que alguien deviene, aquello *en* lo que deviene cambia tanto como él. El abolicionismo se ofrece como una dimensión que flota en cada ocasión, una entre muchas otras, no tanto desconocida como sí irreconocible, debido a la imagen tan enrolada que poseemos en los circuitos del sistema penal. Ahora entendemos mejor por qué resulta desatinada la afirmación recurrente del ámbito criminológico, incluyendo al crítico, de que el abolicionismo es inviable. El abolicionismo no es ni el futuro ni el pasado de ninguna época. Es una construcción siempre frágil que sólo los protagonistas de una situación problemática están en condiciones de perpetrar a partir de un nuevo marco de significación. .

Acierta F. Zourabichvili cuando sostiene que “realizar un proyecto no aporta nada nuevo en el mundo, puesto que no hay diferencia conceptual entre lo posible como proyecto y su realización: simplemente el salto a la existencia.... Hay una diferencia de estatus entre lo posible que se realiza y lo posible que se crea. El acontecimiento no abre un nuevo campo de lo realizable, y el *campo de posibles* no se confunde con la

delimitación de lo realizable en una sociedad dada” (2002: 139). Lo *posible* como tal es crear nuevas posibilidades de vida, o lo que es lo mismo, crear un modo de existencia con criterios singulares de valoración, de afectación (para afectar y ser afectado): aquí desaparece el bien y el mal, como ejes trascendentes de evaluación, siendo lo bueno y lo malo para cada quien lo que dé significado a un hecho, a una persona, a un desencanto o a una simpatía dentro de la situación problemática.

Por esto es que el abolicionismo resulta siempre una cuestión de ética inmanente, oponiéndose a toda moral trascendente que procure alzar valores universales a partir de los cuales juzgar a las personas en general, bajo cualquier circunstancia en particular: “Carecemos del más mínimo motivo para pensar que los modos de existencia necesitan valores trascendentes que los comparen, los seleccionen y decidan que uno es «mejor» que otro. Al contrario, no hay más criterios que los inmanentes, y una posibilidad de vida se valora en sí misma por los movimientos que traza y por las intensidades que crea...; lo que ni traza ni crea es desechado. Un modo de existencia es bueno, malo, noble o vulgar, lleno o vacío, independientemente del Bien y del Mal, y de todo valor trascendente: nunca hay más criterio que el tenor de la existencia, la intensificación de la vida” (Deleuze y Guattari, 2005: 76).

Comenzamos a notar que aquí las distinciones convencionales ya no tienen ninguna posibilidad de maniobra: abolicionismo penal radical o abolicionismo institucional (Pavarini, 1990), abolicionismo extremo o abolicionismo moderado (E. D. Crespo: 117), abolicionismo de la primera generación o abolicionismo de la segunda generación (R. van Swaaningen, 1997); esto es francamente superfluo. La univocidad del abolicionismo es justamente la que consigue que los nombres propios desaparezcan, o mejor dicho, que sólo se alcancen a través del más agudo proceso de despersonalización: “Lo incompatible no nace sino con los individuos, las personas y los mundos donde se efectúan los acontecimientos, pero no entre los acontecimientos mismos o sus singularidades acósmicas, impersonales y preindividuales. Lo incompatible no se da entre dos acontecimientos, sino entre un acontecimiento y el mundo o el individuo que efectúan otro acontecimiento divergente” (Deleuze, 2008: 184). Esto también nos aclara, al menos en parte, el motivo por el cual las más desafiantes propuestas a los afilados márgenes del imaginario punitivo no provengan del espectro criminológico, tomado este último como lo hacen los enciclopédicos de la materia. Consideramos que las contribuciones más atrevidas provienen, precisamente, de la literatura o la filosofía, incluso de otras actividades no desarrolladas aquí como el

cine o la música: estas disciplinas carecen de los límites y compromisos con los que la pesada tradición criminológica hace cargar a quienes la respetan.

Nosotros hablamos de abolicionismo *molecular* o *menor*, lo que significa a su vez *imperceptible* ¿Imperceptible para las personas que lo atraviesan, las que devienen abolicionistas? En absoluto: imperceptible para la máquina sobrecodificadora en los términos socio-semióticos en los que vivimos²³⁹, imperceptible para el lenguaje dominante del castigo, para sus binarismos estériles. Para el deseo, para aquello *que quiere en la voluntad* al abolicionismo, no hay nada más tangible: esto es, sencillamente, *la voluntad de poder* abolicionista²⁴⁰. Devenir abolicionista “nunca es imitar, ni hacer como, ni adaptarse a un modelo, ya sea el de la justicia o el de la verdad. Nunca hay un término del que se parta, ni al que se llegue o deba llegarse.... Los devenires no son fenómenos de imitación ni de asimilación, son fenómenos de doble captura, de evolución no paralela, de bodas de dos reinos” (Deleuze y Parnet, 2002: 10; Deleuze y Guattari, 1988: 239). Una persona deviene abolicionista cuando ante determinada situación problemática experimenta cierta intolerancia a la manera banal en que el sistema penal pretende resolverla. Lo que alcanza a distinguir es que el lenguaje con el que estaba acostumbrado a definir un suceso le resulta vergonzoso, y es esta vergüenza un gran estimulante para modificar las percepciones: dicho más concretamente, *lo imperceptible* es lo nuevo que le ocurre bajo el régimen de aquello por lo que se orientaba hasta ese momento. Lo imperceptible es *lo nuevo* que surge *frente a lo viejo* que venimos poseyendo.

El abolicionismo molecular intenta huir de cualquier esquematismo, de cualquier partitura, de cualquier supremacía. Y lo hace a partir de tres cuestiones capitales: primero se pregunta ¿qué puede una situación problemática? En segundo lugar, ¿cuál es *el valor de los valores* en que el castigo estatal se recuesta? Por último, advierte la

²³⁹ Según el glosario de Guattari y Deleuze, “CODIFICACIÓN, SOBRE-CODIFICACIÓN: la noción de código se emplea en una acepción muy amplia; puede concernir tanto a los sistemas semióticos como a los flujos sociales y los flujos materiales: el término de sobrecodificación corresponde a una codificación de segundo grado. (Ejemplo: algunas sociedades agrarias primitivas, que funcionan conforme a su propio sistema de codificación territorializada, se ven sobrecodificadas por una estructura imperial, relativamente desterritorializada, que les impone su hegemonía militar, religiosa, fiscal, etc.)” (Guattari, 2004: 134).

²⁴⁰ Cuando aludimos a *la voluntad de poder abolicionista*, vale la pena tener en cuenta lo siguiente: “Los malentendidos sobre Nietzsche culminan en la potencia. Cada vez que se interpreta la voluntad de poder en el sentido de *querer o buscar el poder* se cae en mediocridades que nada tienen que ver con el pensamiento de Nietzsche.... El poder, por tanto, no es aquello que la voluntad quiere sino, al contrario, lo que quiere en la voluntad. Y *querer o buscar el poder* no es más que el grado más bajo de la voluntad de poder...” (Deleuze, 2007: 188-9).

necesidad de una micropolítica orientada a las minorías, a la emergencia de una criminología menor.

Es conocida la pregunta de Spinoza (1980) acerca de *¿qué es lo que puede un cuerpo?* A ella suele contestársele que un cuerpo es, precisamente, lo que puede; por eso, de antemano, nadie sabe lo que un cuerpo puede. Lo importante aquí es que los cuerpos “no se definen por su género o por su especie, por sus órganos y sus funciones, sino por lo que pueden, por los afectos de que son capaces, tanto en pasión como en acción” (Deleuze y Parnet, 2002: 74; Deleuze, 1984; Deleuze y Guattari, 1988). Así entendidas las cosas, *la situación problemática* es un cuerpo como cualquier otro, sobre el que no tiene sentido preguntarse su naturaleza -si es buena o es mala, justa o injusta-, sino, como ya lo dijimos, *¿de qué es capaz?*, o bien *¿qué es lo que puede?* Todo esto transforma en estrictamente *spinoziana* a la criminología menor, porque se aleja de los sucesos definidos por *lo que son*, para interesarse respecto de *lo que pueden*. Está claro que la situación problemática se enfrenta al tipo penal, que se caracteriza por reducir al máximo una multiplicidad de matices: delitos contra las personas, contra el honor, contra la libertad individual, etc. Cada una de las normas penales protege distintos bienes jurídicos por lo que son *¿Cuál es el problema aquí?* Que todo está definido previamente, y no hay modo de alterarlo dentro de la gramática habilitada: “Al llamar «crimen» a un hecho, quedan excluidas, para empezar, todas esas otras maneras de reacción; lo cual significa limitarse al estilo punitivo, y al estilo punitivo del aparato socioestatal, es decir, a un estilo punitivo dominado por el pensamiento jurídico, ejercido con gran distanciamiento de la realidad por una estructura burocrática rígida. Llamar a un hecho «crimen» significa encerrarse desde el principio en esta opción infecunda” (Hulsman y de Celis, 1984: 89-90). Tanto Spinoza como el devenir abolicionista saben de la importancia de crear palabras inexactas para llegar decir algo exactamente: “Para mí, no hay crímenes ni delitos, sino situaciones problemáticas. Y, fuera de la participación de las personas directamente implicadas en estas situaciones, es imposible que se aborde humanamente su resolución” (Ibíd.: 90).

Y las alianzas aumentan: nada más péfido que juzgar los hechos *desde afuera*, con trascendencia. En esto toda la criminología menor está mancomunada. Spinoza, Nietzsche, Kafka, Tarde, Hulsman o Christie, salen al cruce de cualquier sistema del juicio, tan difundido en la tradición judeocristiana²⁴¹: “A primera vista, esto puede

²⁴¹ Estamos pensando en la confrontación con este tipo de ritos: “Rupturista con la tradición judeocristiana, Spinoza dirige la crítica; y tuvo cuatro grandes discípulos que la recuperaron y que la

parecer paradójico, en efecto. No es así en la práctica de mi vida. Experimento fundamentalmente una reticencia a juzgar, a apreciar una situación, antes de haber tratado de captar un modo de vida en su globalidad e interiormente” (Ibíd.: 32). Utilizar *la situación problemática* para huir de la lógica del juicio (o del tipo penal, que es exactamente lo mismo) es una de las tareas del abolicionismo molecular, pudiéndola llevar por fuera de las limitaciones jurídicas y volviendo a sus protagonistas constructores de sentido, y no sus meros destinatarios: intensidad y espesor, conceptos peligrosos para el derecho, son imprescindibles para recorrer y colmar toda situación problemática. Y esta última, será definida por aquello a lo que abre a los que la atraviesen, por la posibilidad que ofrezca de afectar a quienes intervengan en ella: esto es la inmanencia no digerible para el sistema penal, y por la que clama desde siempre el abolicionismo²⁴². Sólo así entendemos la urgencia y el convencimiento acerca de la necesidad de un nuevo marco conceptual: “Sería preciso habituarse a un lenguaje nuevo, apto para expresar una visión no estigmatizadora sobre las personas y sobre las situaciones vividas. Así, hablar de «actos lamentables», de «comportamientos no deseables, de «personas implicadas», de «situaciones-problemas», fomenta ya una mentalidad nueva. Caen las barreras que separaban el suceso y limitaban la posibilidad de respuesta, que impedían, por ejemplo, relacionar, desde el punto de vista de la emoción o el traumatismo experimentados, un robo con fractura con las dificultades en el trabajo o en la relación de la pareja. Liberado de la compartimentación institucional, un lenguaje abierto hace surgir posibilidades de actuar desconocidas hasta ahora” (Hulsman y de Celis, 1984: 85; 1991: 198). La imagen del mundo ofrecida por el sistema penal está principalmente sostenida por las palabras, que por lo común se muestran protocolares y maniqueas: intentar avivar en las personas el compromiso por la creación de una nomenclatura no genérica abre trochas siempre impredecibles.

relanzaron, Nietzsche, Lawrence, Kafka, Artaud. Los cuatro tuvieron que padecer personal, singularmente por culpa del juicio. Experimentaron ese punto en el que la acusación, la deliberación, el veredicto se confunden hasta el infinito. Nietzsche se pasea en calidad de acusado por todas las pensiones amuebladas a las que enfrenta un desafío grandioso, Lawrence vive sumido en la acusación de inmoralidad y de pornografía que repercute sobre su más mínima acuarela, Kafka se muestra «diabólico con total inocencia» para librarse de la «Audiencia en el hotel» donde se juzgan sus noviazgos infinitos ¿Y Artaud–Van Gogh, que padeció más todavía el juicio bajo su forma más dura, el terrible dictamen psiquiátrico?” (Deleuze, 1996: 176).

²⁴² Pensamos entonces que en una situación problemática “existe un modo de individuación muy diferente del de una persona, un sujeto, una cosa o una sustancia. Nosotros reservamos para él el nombre de *haecceidad*. Una estación, un invierno, un verano, una hora, una fecha, tienen una individualidad perfecta y que no carece de nada, aunque no se confunda con la de una cosa o de un sujeto. Son haecceidades, en el sentido de que en ellas todo es relación de movimiento y de reposo entre moléculas o partículas, poder de afectar y de ser afectado” (Deleuze y Guattari, 1988: 264).

Ahora bien, la cultura y sus valores afectan decididamente todo aquello que en general podemos sentirnos tentados a criticar o a respaldar, particularmente en el ámbito de la persecución y el castigo. Aunque a menudo se insinúe como uno de los grandes flagelos de la modernidad tardía en vigor la caída en desgracia de ciertos valores, sabemos bien que el problema fundamental sobre estos últimos no es el de su presencia o ausencia, sino el de su creación. La producción de valores apunta *al valor* de los valores, a las valoraciones previas que le otorgan valor a determinados valores: “Las valoraciones, referidas a su elemento, no son valores, sino maneras de ser, modos de existencia de los que juzgan y valoran, sirviendo precisamente de principios a los valores en relación a los cuales juzgan. Esta es la razón por la que tenemos siempre las creencias, los sentimientos y los pensamientos que merecemos en función de nuestro modo de ser o de nuestro estilo de vida. Hay cosas que no pueden decirse, sentir o concebirse, valores en los que sólo puede creerse a condición de valorar «bajo», de vivir y de pensar «bajamente». He aquello esencial: *lo alto y lo bajo, lo noble y lo vil* no son valores, sino representación del elemento diferencial del que deriva el valor de los propios valores” (Deleuze, 2000: 8). Una manera de concebir a la cultura, dentro de las categorías señaladas, es como producto y como productora de este tipo de valoraciones: la cultura es un precipicio del que siempre estamos en condiciones de saltar, más allá que muy excepcionalmente lo hagamos. Creencias, tradiciones, sentidos y valores son los que definen, y a su vez son definidos, en la construcción siempre frágil de la cotidianeidad, y de la sospecha de estar compartiéndola.

La cultura es adiestramiento que se logra, en buena medida, a partir de la *eticidad* de la costumbre, o lo que es lo mismo, de la *camisa de fuerza social* puesta al ser humano (Nietzsche, 1946, 1980, 1986, 1992, 1999). Si esto es así, se nos permitirá afirmar entonces que todo hábito generado por esta misma cultura es arbitrario, aunque quizá no lo sea el hábito de crear hábitos. Pero entonces el castigo, ¿qué otra cosa es, sino un hábito? Y la manera de practicarlo, ¿qué otra cosa es, sino un hábito? Está claro que uno de los elementos cardinales para entender el papel social del castigo es ubicarlo como una técnica que ha pretendido engendrar memoria en el hombre, que por naturaleza no posee: la necesidad de volver a las personas predecibles y responsables es un factor decisivo en la historia del castigo, y como tal, resulta un tema privilegiado para la criminología menor. Y esta última les debe tanto a tantos genealogistas, preocupados por el valor de los valores, por su transvaloración y por su denuncia. “La pena, se dice,

poseería el valor de despertar en el culpable *el sentimiento de la culpa*.... [Pero] El auténtico remordimiento de conciencia es algo muy raro cabalmente entre los delincuentes y malhechores; las prisiones, las penitenciarías *no* son las incubadoras en que florezca con preferencia esa especie de gusano roedor.... Vistas las cosas en su conjunto, la pena endurece y vuelve frío, concentra, exacerba el sentimiento de extrañeza, robustece la fuerza de resistencia” (Nietzsche, 1986:105). De allí que sea difícil saber con rigor *por qué* se imponen penas: una interpretación posible, entre muchas, es la de la indiferencia ante quienes reciben castigos, la de la neutralidad de quienes lo infligen, la de los valores que entraña la especialización en un terreno sensible de la cultura como es el del control social. Si la ley penal y la modernidad encajan perfectamente, habrá que estar atentos a las circunstancias que favorecen sus encuentros (Christie, 2004: 115).

Pero algo más importante aún: ¿cómo contrarrestar, si es que existe, el maridaje entre modernidad y ley penal?; es decir, ¿qué podríamos oponerle? Quizá la vulnerabilidad, característica de todo ser humano, desde el inicio mismo de su vida en comunidad. Y acaso a partir de esa sensación colectiva de fragilidad se pueda producir o reinventar una serie de valores compartidos, que impida extralimitarse en la utilización del daño intencional: distingamos un conjunto de criterios que, sin llegar a definirlos como *conciencia colectiva*²⁴³, podríamos considerarlos de aceptación amplia. Pensemos sólo en algunos: ser bondadoso, no matar, no torturar, no ocasionar dolor intencionalmente, el perdón por encima de la venganza (Ibíd.: 154). Estos valores básicos tienen una presencia tangible, aunque también es cierto que su perseverancia es volátil: cuanta más indolencia, menos posibilidades de orientarse por ellos. Y vale la pena recordar que para el abolicionismo molecular, lo que realmente amerita compromiso no es la queja nostálgica por un pasado mejor, sino la creación de valores que sean producto de otra imagen del hombre, que no es más que pensar en otra imagen del castigo: “[es] partiendo de este *pathos de la distancia* [elemento diferencial, sentimiento de distancia] como debemos arrogarnos el derecho de crear valores, de acuñar nombres de valores: ¡qué importa su utilidad!” (Nietzsche, 1986: 37).

El castigo, insistimos, es un valor que tiene la particularidad de ser utilizado para dotar de valor a otros valores: en principio, el Código Penal para preservar la ‘seguridad

²⁴³ La conciencia colectiva (Durkheim, 2004), como ese conjunto de valores y creencias comunes al término medio de las personas que habitan determinada sociedad, posee hoy grandes dificultades metodológicas y teóricas para poder utilizarlo como herramienta conceptual. No obstante, aunque sea para deformarlo, nos parece necesario recurrir a él.

jurídica' hace eso. Pero así como los pretende reforzar, simultáneamente los debilita²⁴⁴. De ahí que imponer un dolor para compensar otro dolor sea la búsqueda constante, aunque del todo irrealizable, de cierto equilibrio entre derechos. El castigo es siempre un problema, y excepcionalmente una solución. Pero también es un problema nuestro, siempre actual, ya que ese castigo, junto con su dolor, no tiene sustento en la utilidad social que a menudo se le adjudica, no sirve para mejorar a nadie, ni tampoco para reforzar ciertos valores, mucho menos vale para controlar el delito. Es un problema ético, tal cual habíamos definido este último, y es también un problema cultural. Depende de nosotros cómo queramos crearle memoria al hombre: “Una alternativa para la concepción de la ley como algo preexistente, proveniente de Dios o de la naturaleza, es la que sostiene que los principios básicos de la justicia están ahí todo el tiempo, pero sus formulaciones concretas tienen que re-crearse una y otra vez. Según esta alternativa la justicia no está formada por principios preexistentes que deben ser excavados utilizando los métodos del derecho o de las ciencias sociales, sino por el conocimiento común que cada generación debe formular en principios legales.... Más que una herramienta de la ingeniería social, el nivel y el tipo de castigo es un espejo de las normas que reinan en una sociedad.... Somos libres de elegir el nivel de dolor que nos parece aceptable; no hay pautas establecidas, excepto en nuestros valores morales.... Nuestra oposición, como trabajadores de la cultura..., consiste en demoler ese mito y traer toda la operación nuevamente al campo de la cultura. El hecho de repartir dolor, a quién y por qué, contiene un conjunto infinito de serias preguntas morales. Si hay algún experto en estos temas, se trata de los filósofos. También suele haber expertos en decir que los problemas son tan complejos que no podemos actuar sobre ellos. *Tenemos que pensar. Tal vez esa no sea la peor alternativa cuando la otra opción es el reparto de dolor*”²⁴⁵ (Christie, 1993: 189-191).

¿Por qué caracterizar de molecular el abolicionismo? Porque consideramos que toda sociedad, pero también toda persona, están atravesadas por dos segmetariedades: una molar social y otra molecular deseante (Deleuze y Guattari, 1988: 218; 1995: 352)²⁴⁶.

²⁴⁴ Riesgo que ya Durkheim (2004) se había encargado de advertir.

²⁴⁵ La cursiva es nuestra.

²⁴⁶ De manera un tanto coloquial, podemos tomar como referencia lo siguiente: “MOLECULAR / MOLAR: los mismos elementos que existen en flujos, estratos, agenciamientos, pueden organizarse de un modo molar o de un modo molecular. El orden molar corresponde a las estratificaciones que delimitan objetos, sujetos, las representaciones y sus sistemas de referencia. El orden molecular, por el contrario, es el de los flujos, los devenires, las transiciones de fase, las intensidades. Llamaremos «transversalidad» a

No hay contradicción entre ambas, en todo caso coexistencia; y el análisis de esa coexistencia es el que debe llevar adelante la micropolítica. Con otras palabras, la diferencia más importante para este planteo no se da entre lo social y lo individual, sino entre lo molar que domina las grandes representaciones sociales, y lo molecular que trabaja al nivel de los deseos y las creencias: “La cuestión micropolítica —esto es, *la cuestión de una analítica de las formaciones del deseo en el campo social*— habla sobre el modo en cómo el nivel de las diferencias sociales más amplias (que he llamado «molar»), se cruza con aquello que he llamado «molecular»” (Guattari y Rolnik, 2006: 149)²⁴⁷. Aquí no pretendemos simplificar el tema diciendo que lo molecular sería bueno, y lo molar sería malo: es imperioso destacar que se puede gozar de todas las credenciales, ser un afamado abolicionista en términos molares, pero individuarse de acuerdo a las exigencias punitivas en torno a ciertos hechos particularmente espeluznantes²⁴⁸. Por ello el abolicionismo es *un posible*, y por ello sólo se puede *devenir* abolicionista²⁴⁹: no hay comprobantes que nos eximan de hacer el arduo trabajo de componernos, en cada acontecimiento, lo más próximos a una respuesta no excluyente: “... nadie puede hacer por nosotros la lenta experiencia de lo que conviene con nuestra naturaleza, el esfuerzo lento para descubrir nuestras dichas” (Deleuze, 2002b: 224-225).

Es imposible, por lo tanto, que nos unjan como abolicionistas de antemano. El abolicionismo es un proceso, y la batalla en medio de ese proceso: no hay un resultado al que arribar *-no se llega a...-*, sino subjetivarse²⁵⁰ de tal modo que el castigo no sea una buena respuesta en nuestro modo de existencia. Aquí es donde vemos qué es lo que

este atravesamiento molecular de los estratos y los niveles, operado por los diferentes tipos de agenciamientos” (Guattari y Rolnik, 2006: 370).

²⁴⁷ Véase nota 81.

²⁴⁸ El ejemplo por antonomasia en nuestro país es sin duda el de la última dictadura militar. Lo que nos parece importante destacar aquí es la necesidad de crear un nuevo concepto de impunidad que no atraviese las secreciones punitivas. Nadie sale indemne de las humillaciones del castigo: “Nunca nadie es superior ni exterior a aquello de lo que se aprovecha...” (Deleuze, 2002: 231).

²⁴⁹ Intentando especificar, podemos sostener: “DEVENIR: expresión relativa a la economía del deseo. Los flujos de deseo proceden mediante afectos y devenires, con independencia del hecho de que puedan o no ser rebajados a personas, imágenes, identificaciones. De esta suerte, un individuo, antropológicamente etiquetado como masculino, puede estar atravesado por devenires múltiples y aparentemente contradictorios: un devenir femenino que coexiste con un devenir niño, un devenir animal, un devenir invisible, etc. Una lengua dominante (una lengua que opera en un espacio nacional) puede verse localmente arrastrada por un devenir minoritario. Será calificada entonces de lengua menor. Ejemplo: el dialecto alemán de Praga utilizado por Kafka” (Guattari, 1995: 202).

²⁵⁰ Guattari afirmó en cierta ocasión: “Mi preocupación, desde siempre, ha sido separar la subjetividad de la individuación y trabajar de este modo en una línea de subjetivación parcial. La subjetividad es siempre parcial (...), la subjetividad está en el cruce de componentes heterogéneos (...), el individuo está al final de los componentes heterogéneos y parciales”, en Lazzarato (2006: 13).

puede una situación problemática -su latitud y longitud-, qué podemos nosotros en ella, y de qué apreciaciones debemos ser capaces para alcanzar determinados valores no punitivos.

Como expusimos al comienzo de este trabajo, en un campo social lo más gravitante no es ni la contradicción, ni la cohesión de su entramado: “Desde el punto de vista de la micropolítica, una sociedad se define por sus líneas de fuga, que son moleculares. Siempre fluye o huye algo, que escapa a las organizaciones binarias.... Así pues, la cuestión es que lo molar y lo molecular no sólo se distinguen por la talla, la escala o la dimensión, sino por la naturaleza del sistema de referencia considerado” (Deleuze y Guattari, 1988: 220-221). La micropolítica abolicionista pretende, a partir de una serie de posibilidades y limitaciones ofrecidas por cuestiones históricas y coyunturales, exaltar al máximo una forma de percibir el mundo en la que no sea preferible el atajo punitivo: “(...) Mientras se mantenga intacta la idea de castigo como una forma razonable de reaccionar al delito no se puede esperar nada bueno de una mera reforma del sistema. En resumen, necesitamos un nuevo sistema alternativo de control del delito que no se base en un modelo punitivo sino en otros principios legales y éticos de forma tal que la prisión u otro tipo de represión física devenga fundamentalmente innecesaria” (H. Bianchi en Larrauri, 1998: 29). Pero esta micropolítica, más allá de usar algunas categorías sociales amplias como mujer, hombre, marginado, garantizado, etc., apunta al factor no representable del deseo, aquello que nos recorre por debajo de todas las identidades construidas. Se puede definir como abolicionismo molecular aquello inatribuible a las identidades consagradas, en tanto movimiento que lucha contra el uso de la violencia como forma de control de la violencia (Bianchi, 1987).

Esta micropolítica abolicionista, que se traduce con éxito a partir del devenir abolicionista (o abolicionismo molecular) cuenta desde hace tiempo con algunos esbozos: “Necesitamos ideas de cómo organizar alternativamente las relaciones humanas, de tal manera que los conflictos se resuelvan en nuevas formas que sean socialmente aceptables. Resumiendo, necesitamos imágenes de la sociedad o de estructuras dentro de la sociedad, formuladas como ideologías, en el buen sentido de la palabra, sobre las cuales trabajar. A mi parecer, es muy importante desarrollar las condiciones que fomenten y alimenten los elementos antiautoritarios de las relaciones humanas” (Mathiesen, 1989: 117).

De todo lo dicho hasta aquí queda claro que el abolicionismo, como micropolítica, como devenir molecular, es una cuestión de minorías. No está destinado a dominar los

discursos hegemónicos en los congresos de criminología, sino más bien a debilitarlos para impedir que la estupidez que entrañan llegue a límites insospechados²⁵¹. La cuestión fundamental no es la de la verdad o la mentira, ya que hay muchas verdades construidas en base a estupideces ciertas; allí tenemos al realismo de derechas en criminología²⁵². La estupidez, lo hemos dicho ya, y lo retomaremos luego, no es un error del pensamiento, sino la estructura de un pensamiento que es síntoma de una manera baja de pensar. Ante esto, la acometida se emprende desde las escuelas o desde las trincheras: el abolicionismo elige estas últimas, precisamente porque es una minoría que descrea de los tribunales, sean jurídicos o criminológicos: “Las minorías no se distinguen de las mayorías numéricamente. Una minoría puede ser más numerosa que una mayoría. Lo que define a la mayoría es un modelo al que hay que conformarse.... En cambio, las minorías carecen de modelo, son un devenir, un proceso. Podría decirse que nadie es mayoría. Todos, de un modo u otro, estamos atrapados en algún devenir minoritario que nos arrastraría hacia vías desconocidas si nos decidiéramos a seguirlo. Cuando una minoría crea sus modelos es porque quiere convertirse en mayoría, lo que sin duda es necesario para su supervivencia o su salvación (tener un Estado, ser reconocido, imponer sus derechos). Pero su potencia procede de aquello que ha sabido crear y que se integrará en mayor o menor medida en el modelo, sin depender nunca de él. El pueblo siempre es una minoría creadora que permanece como tal aun cuando alcance una mayoría: las dos cosas pueden coexistir, ya que no se experimentan en el mismo plano” (Deleuze, 199: 271-272). El abolicionismo molecular es una guerra de guerrillas contra los clichés que pretenden reconducir toda situación problemática al sendero estrecho del sistema penal, contra el conservadurismo que tiende a mostrarnos que no hay demasiado que hacer puesto que la suerte está echada. En conclusión, el gran aporte del abolicionismo molecular es confirmarnos que la capacidad de resistencia o, al contrario, la sumisión a un imaginario punitivo, se deciden en el curso de cada situación problemática.

²⁵¹ En definitiva: “La potencia de las minorías no se mide por su capacidad de entrar y de imponerse en el sistema mayoritario, ni siquiera por su capacidad de invertir el criterio necesariamente tautológico de la mayoría, si no por su capacidad de ejercer una fuerza de los conjuntos no numerables, por pequeños que sean, contra la fuerza de los conjuntos numerables, incluso infinitos, incluso invertidos o cambiados, incluso si implican nuevos axiomas o, todavía más, una nueva axiomática” (Deleuze y Guattari, 1988: 474).

²⁵² Sobre esto avanzaremos en el próximo capítulo.

Capítulo VI

Desenlace: Historia y devenir de la criminología, apenas un desacato

Siempre hay una política tras los disparates. *G. Deleuze y F. Guattari*

Si no comprendes, tus ojos brillarán, sólo brillarán... *L. A. Spinetta*

La estupidez triunfa en este juego: sé que dices la verdad,
la conozco, te conozco y no te creo. *G. Cerati*

El brazo derecho de la criminología.- Hemos dicho ya que la vergüenza puede transformarse en un gran estímulo para pensar, principalmente la vergüenza cotidiana, casi familiar, que irrumpe ante las concesiones que el mundo nos induce a hacer; degradaciones que también conoce nuestro campo: “Bajo la forma del realismo de derecha, la criminología académica se vuelve sinónimo de la institución del derecho penal y de las políticas efectivas de control del delito encaradas por quienes dirigen esas instituciones. ... se erige en los Estados Unidos como una estrategia política, orientada a tratar el deterioro urbano y la underclass²⁵³...” (2006: 160). Admirable medida la de Ericson y Carrière para referirse a una serie de investigadores, entre los cuales encontramos a dos especialmente afamados, quienes en 1982 publicaron un artículo bajo el título *Ventanas rotas. La policía y la seguridad en los barrios*, sobre el que sentaremos algunas objeciones a continuación.

Alguien con cierta destreza criminológica sabrá que nos estamos refiriendo a J. Wilson y G. Kelling (2001), autores fundamentalmente preocupados por el orden en los barrios. Estos últimos, como resultado del avance de ciertas incivildades, parecen encontrarse en un proceso de debilitamiento. Según el diagnóstico de estos dos escritores, eso ocurre, no primariamente por el aumento del delito o por los efectos de las oscilaciones en las condiciones económicas: ni uno ni otro son problemas prioritarios para la ‘seguridad’ local. Por el contrario, la cuestión principalísima en este *proceso de debilitamiento* es la del miedo a ser molestado por gente indisciplinada, a saber, personas desalineadas o revoltosas, como los borrachos, los adolescentes ruidosos, las prostitutas, los vagabundos, etc... Y desde luego que esta prédica cuenta con sus debidos

²⁵³ Con éste concepto se hace referencia, por lo común, a los agregados sociales que poseen las condiciones de vida menos garantizadas: pobres, desempleados, etc.

presupuestos: “La propiedad descuidada se convierte en presa fácil de gente que sale a divertirse o a saquear, e incluso de gente que normalmente no soñaría con hacer esas cosas y que probablemente se consideren a sí mismos cumplidores de la ley.... Sugerimos que no controlar ciertas conductas conduce además al colapso de los controles comunitarios” (Ibíd.: 70). A partir de este argumento, resulta casi inevitable sospechar que si en un edificio se rompe una ventana y no se la refacciona, el resto probablemente correrá la misma suerte ¿Por qué? Porque la no reparación, según Wilson y Kelling, puede interpretarse como síntoma de que a nadie le importa; entonces destrozarse otras ventanas no tendría por qué acarrear ninguna desventaja. Además de este supuesto, se puede especular con otro: si se deja un auto estacionado durante un tiempo prolongado en un barrio, pudiéndose considerar como abandonado por sus habitantes, el mismo será saqueado.

Luego de estas ideas, es inevitable recordar a Nietzsche, en tanto criminólogo menor, cuando nos habla de la estupidez como el principal enemigo del pensamiento reflexivo. Y a Deleuze, que define a la estupidez como una estructura del pensamiento, y no como un cúmulo de errores. El realismo de derecha, hacia dentro de la criminología, encarna dicha estupidez; hace de ella algo constitutivo: “Una propiedad es abandonada, se deja crecer el pasto, una ventana estalla. Los adultos dejan de regañar a los chicos ruidosos; los chicos, envalentonados, se vuelven más ruidosos. Las familias se mudan a otros barrios, mientras llegan personas solteras. Los adolescentes se reúnen en las puertas de las tiendas. Los comerciantes les piden que se corran, pero ellos se niegan. Comienzan las peleas. Se acumula basura. La gente empieza a beber frente a las tiendas. En poco tiempo, un borracho se desploma en la vereda y se le permite dormir allí. Los mendigos se acercan a los transeúntes” (Ibíd.: 70).

Decíamos que la estupidez no es ‘una equivocación’, sino el reflejo de un pensamiento en su umbral más bajo y agotado. ¿Qué significa esto, criminológicamente hablando? Que la denuncia contra planteos de esta naturaleza, no debe partir de su verdad o falsedad, sino de la manera reactiva de pensar de la que pueden ser producto. Si fuera cierto eso que aseveran Wilson y Kelling, ¿dejaría de ser estúpido? “Se conocen pensamientos imbéciles, discursos imbéciles contruidos totalmente a base de verdades.... Tanto en la verdad como en el error, el pensamiento estúpido sólo descubre lo más bajo, los bajos errores y las bajas verdades que traducen el triunfo del esclavo, el reino de los valores mezquinos o el poder de un orden establecido” (Deleuze, 2000: 148-149).

Por otro lado, estos autores realistas prescriben la necesidad de controlar, en primer término, al mendigo desalineado que se desplaza por el barrio, porque de lo contrario, los infractores oportunistas o profesionales evaluarán ese lugar como fértil para sus tropelías: ‘si no pueden neutralizar a un simple pordiosero, mucho menos podrán conmigo’, es lícito que piensen. Por lo tanto, el plan de Wilson y Kelling es perseguir las pequeñas infracciones, y la ausencia de delitos más graves se dará por añadidura. Sin embargo, ambos aceptan que esto entraña un dilema moral: “Arrestar a un simple borracho o vagabundo que no ha hecho daño a ninguna persona identificable parece injusto, y en cierto modo lo es. Pero no hacer nada al respecto a una veintena de borrachos o a una centena de vagabundos podría destruir toda una comunidad” (2001: 75). Frente a este planteo, independientemente de que sea verdadero o falso, insistimos, lo que la criminología menor necesita es mostrarlo como vergonzoso, como un argumento que, bajo ropajes criminológicos, mezcla la estupidez y la bajeza en el flujo mismo del pensamiento. En definitiva, combatir la maliciosa confusión que el realismo de derecha pretende instalar entre los fines de la cultura y los del Estado, para el que trabajan sus epígonos. Y Estado aquí no son sólo las adocenadas burocracias, ni las instituciones instituidas, es también el Estado *actual de las cosas*, que omite historizar esas pequeñas transgresiones que tanto preocupan a Wilson y Kelling. Estado de cosas que permite ver con buenos ojos, por ejemplo, que la policía utilice el transporte público, “y, mientras viajan en ómnibus o tren, hacer respetar las reglas sobre fumar, tomar, conductas fuera de lugar, etc.” (Ibíd.: 79).

Quizá el consuelo para una criminología seria y reflexiva es que, sin sus aportes, la estupidez criminológica iría aún más lejos; el realismo de derecha hallaría menos límites para desperdigar sus presupuestos, sus imágenes, sus disposiciones. Este beneficio que mencionamos, aunque sea insuficiente, al menos permite corroborar que existe una criminología madura, y que no ha fracasado del todo. La criminología, al menos la *menor*, que es de la que venimos hablando desde el comienzo de este trabajo, resulta ser una actividad que no puede separarse de su tiempo, que debe enfrentarse a las banalidades e ignominias que lo habitan, entre las cuales se encuentra, sin duda, el realismo de derecha.

El brazo izquierdo de la criminología.- En el capítulo sobre abolicionismo algo dijimos al respecto: las críticas de muchos autores enrolados en el realismo británico hacia lo que, muy imprecisamente, llaman idealismo de izquierda, nos resultan inconsistentes.

Dijimos también que no hallamos incompatibilidades flagrantes entre el medio social compacto del que hablan Lea y Young (2008) y, por ejemplo, la cercanía de los habitantes de Arusha, tal como la plantea Christie (1992).

Ahora bien, cuando el realismo de izquierda, fiel a su estilo, propone tomarse en serio el control del delito, postula que, en lugar de alojar en la cárcel a aquel que delinque, habría que ofrecerle alternativas que procuren integrarlo a la comunidad. Más allá de la *nomenclatura abolicionista*, que por lo general no habla de delito o delincuente, ¿qué divergencia existe con los modos de resolver las situaciones problemáticas, que proponen Hulsman o Christie, en los que la prisión nunca aparece como primera alternativa? ¿Cuánto de realismo y de idealismo ostentan cada uno? Lea y Young afirman: “Las prisiones deberían ser utilizadas sólo en circunstancias en las que exista un peligro extremo para la comunidad” (2008: 265). Al leer esto, resulta difícil no evocar a Mathiesen y su *Juicio a la prisión* (2003) o aquel artículo *Diez razones para no construir más cárceles*: “Las prisiones no rehabilitan, no cumplen una función de prevención general, tampoco funcionan como incapacitación y no sirven para cumplir con un ideal de justicia. Una vez construidas son irreversibles, además son insaciables, inhumanas, contradicen los valores básicos y no ayudan a las víctimas” (2005: 19).

Acaso la mayor debilidad del realismo de izquierda la encontremos en las tesis, a partir de las cuales pretende distanciarse del idealismo, cuando en rigor esas discrepancias, al menos partiendo de sus explicaciones, no se advierten tan concluyentes. Un sistema socialista de justicia, dicen Lea y Young, intentaría contextualizar el comportamiento del delincuente y el de la víctima, lo que ayudaría a comprender el delito dentro de las circunstancias en las que ocurre (2008: 266). Basta repasar el exquisito artículo de Christie sobre el hombre y el derecho penal moderno, para observar el mismo realismo (o idealismo, no sabríamos precisarlo), que el de los criminólogos británicos: “por un lado el derecho penal tiende a fijarse *más en los actos que en las interacciones*; y por otro, que se fija más en los sistemas biológicos *o de la personalidad que en los sistemas sociales*.... Cuanto más veamos al acto como *un punto en el tiempo* y no como un proceso, más fácil resultará la tarea de clasificarlo desde la perspectiva del derecho penal. Cuanto menos sepamos de toda la situación, más simple será nuestra tarea de clasificación” (1991: 167).

Siguiendo con el programa del realismo, éste reivindica la necesidad vital de intervenir respecto al control del delito: “En este proceso de búsqueda de un interés político común y del ejercicio del control público, recreemos un sentido de comunidad tanto

en nuestras conciencias como en nuestro esfuerzo...” (2008: 269). Como ya lo hemos expresado, si uno alterna ‘situación problemática’ por ‘delito’, ¿alguien podría negar que han sido los abolicionistas quienes más se han empeñado en promover la implicación, fundamentalmente de quienes fueron los protagonistas de un suceso desagradable? Christie, hacia el final de *Los límites del dolor*, asevera: “Los conflictos pueden resolverse, pero también es posible vivir con ellos. Probablemente un término mejor sería ‘ocuparse del conflicto’. ‘Participación en el conflicto’ podría ser el mejor; ya que no dirige la atención hacia el resultado, sino hacia el acto. Quizá la participación es más importante que las soluciones” (2001: 113). La consigna implícita parece ser la permanente intervención en las situaciones problemáticas, la de creer y crecer en ellas, la de crear nuevas percepciones *a partir* de ellas, incluso; si logramos esto, las soluciones son realmente accesorias.

Por último, repasemos algunas consignas que John Lea (2000) desarrolló en el artículo con el que comenzamos este trabajo. Allí se observa una definición bastante convencional de nuestro campo, como el cuerpo de teorías y saberes que se preguntan: ¿cómo y por qué algunas actividades son definidas como delitos?, ¿a qué se debe que sucedan en distintos contextos? Y ¿cómo diferentes grupos pretenden adueñarse o controlar esas actividades, tanto formal como informalmente? Ahora bien, lo que sí consideramos interesante, desde la criminología menor, es lo que precede a esta exposición, esto es, su pre-definición: “Siempre he considerado a la criminología un *campo*, más que una disciplina académica particular. Esto implica decir que lo que define a la criminología son los problemas que estudia, más que la elaboración de un cierto conjunto dominante de respuestas a esos problemas” (Ibíd.: 2). A nuestro criterio, es sugestivo pensar la criminología a partir de los problemas que estudia, y no a la inversa; quizá agregaríamos que lo que define a la criminología, incluso antes que los problemas que investiga, es el uso que se haga de la misma. Justamente nuestro trabajo ha intentado demostrar que es posible hacer una criminología *menor*, como Tarde o Christie, u otra *mayor*, como Durkheim o Pavarini.

Las dificultades en las propuestas de J. Lea surgen, no obstante, cuando le adjudica un fracaso al mismo Hulsman por no “demostrar la superioridad de su propio lenguaje y terminología: si el delito no tiene *realidad ontológica*, tampoco la tienen las situaciones problemáticas” (Ibíd.: 8). Aquí debemos detenernos un instante: es absurdo reclamar a los teóricos de la situación problemática que cuenten con una alternativa que satisfaga, en los mismos términos, aquello que éstos pretenden erradicar: el lenguaje del sistema

penal. Si Hulsman tuviese que hablar como Pavarini, el vocabulario del primero terminaría siempre absorbido por el del segundo, porque el estilo dominante de hacer criminología no puede debilitarse con la misma gramática que lo ha puesto, y mantenido, en ese lugar de privilegio²⁵⁴. Es imperioso generar pequeñas fisuras en el lenguaje estable de la criminología, por lo que una situación problemática, que depende para ser tal de quienes intervienen en ella, tendrá, en el mejor de los casos, una *densidad ontológica*, pero no dada, sino construida. Esto último, no impide sostener que las conductas humanas puedan ser investigadas, que el crimen sea el resultado de la adjudicación de ciertas etiquetas, o que la situación problemática sea, también, *el resultado de la adjudicación*, pero no del rótulo por parte de ciertas instituciones, sino de la asignación de sentido que le den aquellos que la han protagonizado.

Los comportamientos criminales o las situaciones problemáticas sí pueden explicarse, pero no en tanto criminales o problemáticas, sino en tanto comportamientos o situaciones. A. Pires propone una alternativa frente a *realidad ontológica* que exige J. Lea: la conducta es un ente válido para la indagación, pero no el crimen, ya que debe su existencia a un *estándar institucional*. Tal como sostuvimos al inicio, “esta teoría del crimen como objeto paradójico puede ser caracterizada como una teoría predisciplinaria del crimen en el sentido de que es anterior a toda construcción disciplinaria del objeto...; ésta concierne a todas las disciplinas que toman a la cuestión criminal como objeto. Elucida lo que es el crimen y lo describe como un hecho institucional creado por un sistema.... Luego, indica y justifica lo que las ciencias humanas pueden o no hacer cuando quieren explicar los comportamientos criminalizados” (Pires, 2006: 229). Nosotros podemos decir lo mismo de la situación problemática: sólo permite investigarse como comportamiento, luego de que haya sido así definida por los involucrados en ella. Esto significa que tanto la categoría *crimen* como la de *situación problemática* son arbitrarias, pero la infinita ventaja de esta última es que no legitima ni reproduce las jerarquías institucionalizadas por el Estado en general, ni las del sistema penal en particular.

J. Lea concluye dicho apartado con un escepticismo que roza la saña: “Ciertamente no hay bases para saber si la descripción de la situación que hace la víctima es más correcta

²⁵⁴ Aquí no hacemos más que recrear la categoría de *ideología* en Marx y Engels (2005).

que los discursos rivales y opuestos del agresor. Sólo podemos quedarnos mirando cómo las víctimas, los delincuentes, la policía y los jueces se cuentan cuentos, negocian y se hacen concesiones, y producen sus historias” (Lea, 2000: 9). Él mismo había dicho que la criminología se define, en lo fundamental, por los problemas que estudia: así las cosas, ¿por qué afirmar que sólo le queda al criminólogo una actitud meramente contemplativa si escoge una categoría como la de ‘situación problemática’ y no otra como la de ‘delito’? Las sensibilidades, las mentalidades, los avatares económico-políticos, son algunos de *los problemas* con los que cuenta el criminólogo para realizar sus diagnósticos, y la criminología, al menos la *menor*, para ofrecer nuevos marcos de significación respecto de los sucesos conflictivos.

Devenir lo menor.- Al ir ultimando este conjunto de propuestas que hemos designado *criminología menor*, parece oportuno apuntalar algunas ideas.

Quizá la más importante distinción entre *criminología mayor* y *criminología menor* sea el papel de la historia, o más precisamente, la relación entre la historia y el devenir de la criminología: “el devenir nace en la historia y desemboca en ella, pero no se reduce a ella. El devenir, y no la eternidad, es lo contrario de la historia. La historia considera ciertas funciones según las cuales se efectúa un acontecimiento, pero el acontecimiento en cuanto tal sobrepasa su efectuación, es el devenir...” (Deleuze, 2007: 341). Nuestro recurrente enfrentamiento a los manuales de criminología tiene que ver, justamente, con que capturan a nuestra actividad sólo desde la historia, desde la historia tomada como conjunto, y dejan de lado toda una serie de efervescencias que hacen posible un uso distinto de esa misma criminología. Parece no haber lugar en ellos para la contingencia, para criterios no totalizantes, para la heterogeneidad, para la variación continua, para todo aquello que no pueda imputarse a una significación que de coherencia al relato. Esto nos ayuda a entender porque G. Tarde, por ejemplo, ha pasado desapercibido: no es posible ubicarlo, en la criminología histórica, al lado de Durkheim y su prolijidad metodológica. Pero si decidimos no dejar todo en manos de la historia, sería necesario reflatar la figura del magistrado francés, sus efectos. Aquello que jamás se reducirá a la historia de la criminología, y que aún hoy sigue dándonos que pensar: su legado sobre la sociedad y sus tres leyes, el hombre y su dudosa existencia, la desviación y el superior social, el poder de castigar y el derecho a castigar.

La criminología menor, entonces, intenta no preocuparse tanto por la historia de la criminología, como por rescatar los acontecimientos criminológicos que huyen de ella,

y fue por eso que profundizamos algunas categorías del abolicionismo penal, para evidenciar que las pocas historias criminológicas que lo tienen en cuenta, lo hacen al costo de banalizarlo por completo: ¿qué han hecho los pocos manuales que nombraron la *situación problemática* o la *pertenencia del conflicto*? Reconducirlas a la historia enciclopédica de la criminología, minimizando sus formidables aportes: abrir una nueva posibilidad, un nuevo *posible*, independientemente de que ese *posible* se concrete de hecho. La situación problemática es una alternativa al lenguaje del sistema penal, es un acontecimiento con el que contamos para enfrentarnos a los hechos desgraciados, y como tal, *no es lo que sucede*, sino que *está en lo que sucede*, dependiendo de nosotros poderla resucitar ante la emergencia de lo punitivo institucionalizado y su marco conceptual: “La persistencia de un problema irresoluble en condiciones ordinarias, o la presentación de la historia como un conjunto de imposibilidades, así como la apertura de un nuevo campo de posibles como consecuencia de un desplazamiento de la cuestión o una reformulación de las condiciones materiales del problema, ambos elementos definen mejor que nada la acción del acontecimiento como instancia paradójica (más allá de los sujetos y los estados de cosas). Al fin y al cabo, el acontecimiento,... es de una naturaleza singular: punto de crisis o línea de transformación, no tiene, sin embargo, otra existencia que la de las series sobre las que ejerce su acción, en las que aparece.... Las metamorfosis o redistribuciones de singularidades forman una historia, pero el acontecimiento, siendo el agente de toda historia, no tiene lugar en historia alguna” (Pellejero, 2005: 74). En estos términos, la criminología permanece ligada a un *devenir abolicionista* que se distingue de la historia oficial del abolicionismo penal.

Así es que Nietzsche puede transformarse en, o más afín a nuestros conceptos, puede *devenir* criminólogo. Y es aquí donde la distinción entre factores históricos y no históricos vuelve a cobrar vital importancia: si fuera la afiliación profesional de los autores aquello preponderante, no tendría sentido interesarse por la obra de un filósofo que gozó de muy poco prestigio durante su vida. Pero si a esto último, si al enfoque histórico, le oponemos el devenir como aquello que huye del relato formal y garantizado de lo sucedido, Nietzsche deviene criminólogo, un excelso criminólogo ¿Por qué? Porque sus categorías escapan al control que ejerce la historia de la criminología sobre los criminólogos de profesión, porque la jurisdicción epistemológica que intenta obstaculizar todo saber descalificado para el criterio legitimado de hacer criminología, en él no tiene injerencia. En síntesis, porque este filósofo no tiene pasado, presente o futuro en la criminología, sólo un espléndido devenir: “Progresivamente me he ido

sensibilizando hacia una posible distinción entre el devenir y la historia. Decía Nietzsche que no hay nada importante que no ocurra bajo una ‘nube no histórica’. No se trata de la contraposición entre lo histórico y lo eterno, ni entre la acción y la contemplación: Nietzsche se refiere a aquello que se hace, al acontecimiento mismo o al devenir. Lo que la historia capta del acontecimiento son sus efectuaciones en estados de cosas, pero el acontecimiento, en su devenir, escapa a la historia. La historia no es la experimentación sino solamente el conjunto de condiciones (prácticamente negativas) que hacen posible experimentar algo que escapa a la historia” (Deleuze, 1999: 267). Sólo bajo estas consideraciones es importante compartir los aportes que el filósofo alemán ha brindado para un uso menor de la criminología, y porque este uso, justamente escape, al menos de manera provisional, al control.

Es imperioso ver qué aporta una criminología menor, preocupada por el devenir, respecto de otra mayor, obsesionada con la historia: el problema para la primera es saber cómo y porqué la gente se torna criminóloga, en qué contexto y a través de qué medios lo logra. Por ejemplo Kafka, ¿de qué manera llegó a pensar el control social, sus mutaciones, bajo circunstancias tan distintas a la de R. E. Park? ¿Qué diagnósticos podemos alcanzar con su devenir-criminólogo? Cuando intentamos responder a esto a partir de *El proceso* o *En la colonia penitenciaria*, por ejemplo, es que comenzamos a percibir la diferencia entre la historia de la criminología, para la cual el escritor checo es prácticamente inexistente, y su devenir-criminólogo, en el cual Kafka asume un lugar privilegiado: “Lo que la Historia aprehende del acontecimiento es su efectuación en unos estados de cosas o en la vivencia, pero el acontecimiento en su devenir, en su consistencia propia, ...es ajeno a la Historia” (Deleuze y Guattari, 2005: 111). Liberar a la criminología del yugo de su historia oficial hace factible la emergencia de grietas en las cuales brota un devenir-criminólogo que puede colaborar con nuevas inquietudes; cada quien sabrá si esto le resulta o no interesante.

E. Pellejero acierta cuando sostiene: “El devenir no pertenece propiamente a la historia, pero sus elementos provienen de la historia del mismo modo que todo lo que es capaz de generar acaba por registrarse en la historia. Por debajo, o a través de la historia, se diría que lanza una serie de transformaciones impredecibles, una agitación, un movimiento en permanente reformulación” (2005: 88). Los autores que hemos escogido para este trabajo, aunque por motivos muy distintos, pasan *por debajo* de la historia criminológica más hegemónica: incluso Hulsman o Christie, que gozan de cierto reconocimiento criminológico, lo hacen por carriles muy distintos a los de sus colegas.

Pretenden desacralizar los discursos alrededor del control social, y pensar cómo escapar de los efectos de poder que toda la criminología histórica posee. Esto enseña que entre el devenir y la historia existe un acoplamiento, más cercano a la disputa que al consenso, ansiando ambas cosas distintas: el primero, hacer progresar una experimentación no sujeta a las categorías establecidas; la segunda, designar las condiciones que hacen posible dicha experimentación, siendo que ésta experimentación no es histórica: “La victoria de una revolución es inmanente, y consiste en los nuevos lazos que instaure entre los hombres, aun cuando éstos no duren más que su materia en fusión y muy pronto den paso a la división, a la traición (Deleuze y Guattari, 2005: 177-178).

¿Por qué nos empeñamos tanto en el devenir, en el acontecimiento? Por que son los que pueden favorecer lo *menor* en la criminología. El devenir es una línea de fuga que contribuye a no aceptar los estándares a los que, de otra manera, deberíamos ajustarnos: el paradigma etiológico o la teoría de la reacción social, el realismo de izquierda o de derecha, el *welfarismo* penal o el populismo punitivo, la criminología de la vida cotidiana o la criminología del otro, etc.. Las minorías, como lo son Nietzsche, Kafka, Tarde, Hulsman o Christie para la criminología, se caracterizan por escapar de las formalizaciones y las representaciones más acendradas, y desde allí ofrecen nuevas percepciones. Vale la pena, entonces, repetir sin reservas lo siguiente: minorías y mayorías no se distinguen por una cuestión numérica. Incluso la primera puede ser de hecho más cuantiosa que la segunda. Lo que le da especificidad a una mayoría es el modelo al que debe conformarse: burgués, adulto, masculino, criminólogo, etc. En contraposición, las minorías no cuentan con un modelo, son un devenir, un proceso. En definitiva, es posible decir que nadie es mayoría. *Todos, de un modo u otro, estamos atrapados en algún devenir minoritario que nos arrastraría hacia vías desconocidas si nos decidiéramos a seguirlo.* Si una minoría instaure sus propios modelos es porque pretende convertirse en mayoría, lo cual es necesario para su conservación. Para el caso de la criminología, tener sus congresos, sus manuales, sus premios Estocolmos. Pero su potencia *menor* deriva de aquello que ha sabido crear y que se integrará de alguna u otra manera en el modelo, *sin depender nunca de él* (Deleuze, 1999: 271).

Desde luego que todo esto es apenas un descaño teórico, que habrá que hacerlo funcionar con otros planos, de lo contrario las expresiones refractarias al sistema penal, al castigo del Estado, a la selectividad invariable de ambos, serán un arresto meramente

decorativo. En cualquier caso, terminan nuestras proposiciones ahora mismo y a lo mejor alguien esté deviniendo criminólogo.

Bibliografía

- G. Agamben, *Estado de excepción*, Editora Nacional, Madrid, 2002
- G. Agamben, *La potencia del pensamiento*, AH editora, Bs. As., 2007
- J. C. Agulla, *Teoría sociológica*, Depalma, Bs. As., 1987
- J. Alexander, *Las teorías sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial*, Gedisa, Barcelona, 1997
- E. Alliez, *Gilles Deleuze: una vida filosófica*, Editora 34, San Pablo, 2002
- L. Althusser y E. Balibar, *Para leer El Capital*, Siglo XXI, México, 2001
- L. Althusser, *Posiciones*, Editora Nacional, Madrid, 2002
- E. Álvarez Asiáin, *La imagen del pensamiento en Gilles Deleuze: Tensiones entre cine y filosofía*, 2007
- G. I. Anitua, *Historias de los pensamientos criminológicos*, Del Puerto, Bs. As., 2006
- S. Bagú, *Marx-Engels: diez conceptos fundamentales en proyección histórica*, Nuestro tiempo, México, 1977
- A. Baratta y M. Silbernagl, *La legislación de emergencia y el pensamiento jurídico garantista en el proceso penal*, en *Doctrina Penal* N° 32, Depalma, Bs. As., 1985
- A. Baratta, *La vida y el laboratorio del derecho* en *Revista Capítulo Criminológico* N° 16, Maracaibo, 1988 (p. 275/295)
- A. Baratta, *Criminología crítica y crítica del derecho penal*, Siglo XXI, Bs. As., 2004
- A. Baratta, *Criminología y sistema penal*, B de F, Bs. As., 2004b
- M. Barroso Ramos, *Inmanencia, virtualidad y devenir en Gilles Deleuze*, Universidad de La Laguna, La Laguna, 2008
- Z. Bauman, *Modernidad y holocausto*, Sequitur, Madrid, 1997
- C. Beccaria, *Del delito y de las penas*, Heliasta, Bs. As., 1993
- H. Becker, *¿De qué lado estamos?*, en *Delito y Sociedad*, N° 21, Buenos Aires, 2005
- H. Becker, *Outsiders*, Siglo XXI, Bs. As., 2009
- H. Becker, *Trucos del oficio*, Siglo XXI, Bs. As., 2009b
- H. Becker, *Las paradojas de la desviación*, Diario Clarín, 21 de febrero, 2010
- J. Bentham, *Los Principios de la Moral y la Legislación*, Claridad, Bs. As., 2008
- R. Bergalli y otros, *El pensamiento criminológico*, I Tomo, Temis, Colombia, 1983
- R. Bergalli y otros, *El pensamiento criminológico*, II Tomo, Temis, Colombia, 1983b

- R. Bergalli, Presentación a *El nuevo paradigma criminológico de la exclusión social*, Barcelona, 2002, I/XVIII
- R. Bergalli, *Sistema penal y problemas sociales*, Tirant lo blanch, Valencia, 2003
- P. Berger y T. Luckman, *La Construcción Social de la realidad*, Amorrortu, Bs. As., 1986
- H. Bianchi, http://www.elpais.com/articulo/ultima/Herman/Bianchi/elpepiult/19870107elpepiult_5/Tes/, 1987
- P. Beirne, Piers, *Hacia una ciencia del homo criminalis. De los delitos y de las penas de Cesare Beccaria*, en *Nueva Doctrina Penal*, Buenos Aires, 2002, pp. 3-49
- H. Birgin, *Las trampas del poder punitivo*, Biblos, Bs. As., 2000
- M. Blanchot, *De Kafka a Kafka*, Editora Nacional, Madrid, 2002
- M. Blanchot, *El espacio literario*, Editora Nacional, Madrid, 2002b
- H. Blumer, *El interaccionismo simbólico: perspectiva y método*, Hora, Barcelona, 1982
- P. Bourdieu, *Cosas dichas*, Gedisa, Bs. As., 1988
- P. Bourdieu, *Los juristas, guardianes de la hipocresía colectiva* en <http://www.historiayderecho.com.ar/constitucional/bourdieu1.pdf>, 1991
- P. Bourdieu, *Razones prácticas*, Anagrama, Barcelona, 1997
- P. Bourdieu, *Poder, derecho y clase social*, Desclée, Bilbao, 2001
- P. Bourdieu, *Intelectuales, política y poder*, Eudeba, Bs. As., 2004
- P. Bourdieu y L. Wacquant, *Una invitación a la sociología reflexiva*, Siglo XXI, Bs. As., 2005
- P. Bourdieu, *El sentido práctico*, Siglo XXI, Bs. As., 2007
- E. Canetti, *Masa y poder*, Muchnik, Barcelona, 1994
- A. Carpio, *Principios de Filosofía*, Glauco, Bs. As., 2004
- R. Castel, *La inseguridad social*, Manantial, Bs. As., 2006
- R. Castel, *El orden psiquiátrico*, Nueva visión, Bs. As., 2009
- E. Castro, *El concepto de culpa y responsabilidad*, disponible en <http://www.apertura-psi.org/Textos/laplata/castroresponsabilidad.doc>, 2005
- E. Castro, *El vocabulario de Michel Foucault*, Prometeo, Bs. As., 2004
- M. Ciafardini y A. Alagia, *Prólogo*, en AA.VV, *Abolicionismo Penal*, Ediar, Bs. As., 1989
- P. Clastres, *La sociedad contra el Estado*, Monte Ávila, Caracas, 1978
- P. Clastres, *Investigaciones en antropología política*, Gedisa, Barcelona, 2001
- S. Cohen, *Visiones del control social*, PPU, Barcelona, 1988

- S. Cohen, *Escepticismo intelectual y compromiso político: la criminología radical*, en Delito y Sociedad. Nº 4/5. Buenos Aires, 1994
- S. Cohen, *Estados de negación*, U.B.A., Bs. As., 2005
- L. Coser, *Las funciones del conflicto social*, FCE, México 1961
- L. Coser, *Nuevos aportes a la teoría del conflicto social*, Amorrortu. Buenos Aires, 1970
- E. D. Crespo, *De nuevo sobre el pensamiento abolicionista*, en <http://www.defensesociale.org/revista2003/07.pdf>, 2003
- A. Chalmers, *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?*, Siglo XXI, Madrid, 1987
- N. Christie, *Suitable enemies*, en H. Bianchi, *Abolition*, Free University Press, Ámsterdam, 1980
- N. Christie, *La imagen del hombre en el Derecho Penal moderno* en Ch. Ferrer, *El lenguaje libertario II*, Piedra Libre, Montevideo, 1991
- N. Christie, *Los conflictos como pertenencia* en VVAA, *De los delito y de las víctimas*, Ad-hoc, Bs. As., 1992
- N. Christie, *La industria del control del delito*, Del Puerto, Bs. As., 1993
- N. Christie, *El control de las drogas como un avance hacia condiciones totalitarias* en El poder punitivo del Estado, Juris, Rosario, 1993b
- N. Christie, *Los límites del dolor*, FCE, Bs. As., 2001
- N. Christie, *Control de la delincuencia en Norteamérica y Europa* en E. Carranza, *Justicia penal y sobrepoblación penitenciaria*, Siglo XXI, México, 2001
- N. Christie, *Cuatro obstáculos contra la intuición* en *Reconstruyendo las criminologías críticas*, AD-HOC, Bs. As., 2006
- N. Christie, *Una sensata cantidad de delitos*, Del Puerto, Bs. As., 2004
- R. Dahrendorf, *Las Clases Sociales y su Conflicto en la Sociedad Industrial*, Rialp, Madrid, 1962
- R. Dahrendorf, *Sociedad y libertad. Hacia un análisis sociológico de la actualidad*, Tecnos, Madrid, 1971
- R. Dahrendorf, *Ley y orden*, Civitas, Madrid, 1988
- Dahrendorf, Ralf, *Hacia una teoría del conflicto social*, en *Los cambios sociales*, FCE, México, 1992
- M. Davis, *Ciudad de cuarzo*, Lengua de trapo, Madrid, 2003
- R. De Folter, *Sobre la fundamentación metodológica...*, en AA.VV, *Abolicionismo Penal*, Ediar, Bs. As., 1989

- A. De Giorgi, *El gobierno de la excedencia*, Traficantes de sueños, Madrid, 2006
- G. Deleuze, ANTI OEDIPE ET MILLE PLATEAUX, Cours Vincennes, 1971, disponible en webdeleuze.com
- G. Deleuze y C. Parnet, *Diálogos*, Pre-Textos, Valencia, 1980
- G. Deleuze, *Spinoza: Filosofía práctica*, Tusquets, Barcelona, 1984
- G. Deleuze, *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 1*, Paidós, Barcelona, 1984
- G. Deleuze, *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*, Paidós, Barcelona, 1987
- G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas*, Pre-Textos, Valencia, 1988
- G. Deleuze y F. Guattari, *Antiedipo*, Paidós, Barcelona, 1995
- G. Deleuze, *Crítica y clínica*, Anagrama, Barcelona, 1996
- G. Deleuze, *Conversaciones*, Pre-Textos, Valencia, 1999
- G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 2000
- G. Deleuze y F. Guattari, *Kafka, por una literatura menor*, Pre-Textos, Valencia, 2002
- G. Deleuze y C. Parnet, *Diálogos*, Editora Nacional, Madrid, 2002
- G. Deleuze, *Proust y los signos*, Editora Nacional, Madrid, 2002
- G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Bs. As., 2002b
- G. Deleuze, *Empirismo y subjetividad*, Editora Nacional, Madrid, 2003
- G. Deleuze y C. Bene, *Superposiciones*, Artes del Sur, Bs. As., 2003
- G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 2005
- G. Deleuze, *La isla desierta y otros textos*, Pre-Textos, Valencia, 2005
- G. Deleuze, *En medio de Spinoza*, Cactus, Bs. As., 2006
- G. Deleuze, *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, Pre-textos, Valencia, 2007
- G. Deleuze, *Foucault*, Paidós, Barcelona, 2008
- G. Deleuze, *Lógica del sentido*, Paidós, Bs. As., 2008b
- G. Deleuze, *Exasperación de la filosofía*, Cactus, Bs. As., 2009
- G. Deleuze, *Cine I. Bergson y las imágenes*, Cactus, Bs. As., 2009b
- G. Deleuze, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Cactus, Bs. As., 2010
- J. Dewey, *Democracia y educación: una introducción a la filosofía de la educación*, Morata, Madrid, 2002
- Ch. Dickens, *David Copperfield*, Rialp, Madrid, 2005
- Ch. Dickens, *Grandes esperanzas*, Círculo de lectores, Barcelona, 2005b
- J. Donzelot, *La policía de las familias*, Pre-textos, Valencia, 1998

- A. Dopazo Gallego, *Nietzsche y la historia de la filosofía: apuntes sobre una conjunción imposible*, Revista de Filosofía, N° 4, p. 65-80
- F. Dosse, *Gilles Deleuze y Félix Guattari: biografía cruzada*, FCE, Bs. As., 2009
- F. Dostoievski, *La casa de los muertos*, Calomino, La Plata, 1944
- D. Downes y P. Rock, *Sociología de la desviación*, Gedisa, México, 2010
- H. Dreyfus y P. Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Nueva Edición, Bs. As., 2001
- E. Durkheim, *Las reglas del método sociológico*, Hyspamerica, Madrid, 1982
- E. Durkheim, *La educación moral*, Losada, Bs. As., 1997
- E. Durkheim, *Dos leyes de la evolución penal*, en Revista Delito y Sociedad, N°13, 1999, pp. 71-90
- E. Durkheim, *La división del trabajo social*, Libertador, Bs. As., 2004
- N. Elías, *El proceso de civilización*, FCE, México, 1993
- N. Elías, *Entrevista a N. Elías: Civilización y subjetividad*, Zona Erógena, N° 13, 1993b p. 1-8, disponible en <http://www.educ.ar>
- N. Elías, *Civilización y violencia*, REIS, Madrid, 1994, N° 65, p. 141-151
- F. Engels, *Carta a J. Bloch*, en K. Marx y F. Engels, *Correspondencia*, Problemas, Bs. As., 1947a, p. 486-488
- F. Engels, *Carta a C. Schmidt*, en K. Marx y F. Engels, *Correspondencia*, Problemas, Bs. As., 1947b, p. 489-495
- F. Engels, *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, Editorial Futuro, Bs. As., 1965
- D. Eribon, *Michel Foucault y sus contemporáneos*, Nueva visión, Bs. As., 1995
- R. Ericson y K. Carrière, *La fragmentación de la criminología*, en *Reconstruyendo las criminologías críticas*, AD-HOC, Bs. As., 2006
- K. Erikson, *Notas sobre la sociología de la desviación*, en AAVV, *Estigmatización y Conducta Desviada*, Universidad de Zulia, Maracaibo, 1962, p. 39-52.
- A. y E. Etzioni, *Los cambios sociales*, FCE, México, 1992
- M. Feeley y J. Simon, *La nueva penología*, en Delito y Sociedad. Revista de Ciencias Sociales. N° 6/7. Buenos Aires, 1995
- M. Feeley, *The process is the punishment*, Rusell Sage Foundation, New York, 2007
- M. Feeley, *Reflexiones sobre los orígenes de la justicia actuarial*, en Delito y Sociedad N° 26, 2008, p. 19-36
- L. Ferrajoli, *Derecho y razón*, Trotta, Madrid, 1989
- J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía abreviado*, Sudamericana, Bs. As., 2005

- Ch. Ferrer, *El lenguaje libertario II*, Piedra Libre, Montevideo, 1991
- Ch. Ferrer, *Cabeza de tormentas*, Utopía Libertaria, Bs. As., 2004
- Ch. Ferrer, *Un poder central* disponible en <http://fp.chasque.net/~relacion/anteriores/9707/poder.htm>, XIV
- E. Ferri, *Los delincuentes en el arte*, Victoriano Suárez, Madrid, 1899
- E. Ferri, *Sociología Criminal Tomo I*, Editorial de Góngora, Madrid, 1907
- E. Ferri, *Sociología Criminal Tomo II*, Editorial de Góngora, Madrid, 1907b
- R. de Folter, *Sobre la fundamentación metodológica del enfoque abolicionista del sistema penal* en Abolicionismo Penal, Ediar, Bs. As., 1989
- P. Forni, *Las Metodologías de George Herbert Mead y Herbert Blumer. Similitudes y diferencias*, 2003, disponible en <http://www.salvador.edu.ar/csoc/indicso>
- M. Foucault, *Nietzsche, Freud y Marx*, El cielo por asalto, Bs. As., 1979
- M. Foucault, *La imposible prisión: debate con Michel Foucault*, Anagrama, Barcelona, 1982
- M. Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Barcelona, 1991
- M. Foucault, *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1992
- M. Foucault, *Genealogía del racismo*, Altamira, Bs. As., 1996
- M. Foucault, *La vida de los hombres infames*, Altamira, Bs. As., 1996b
- M. Foucault, *Entre filosofía y literatura*, Paidós, Barcelona, 1999
- M. Foucault, *Estrategias de poder*, Paidós, Barcelona, 1999b
- M. Foucault, *Estética, ética y hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1999c
- M. Foucault, *Los anormales*, FCE, Bs. As., 2000
- M. Foucault, *Arqueología del saber*, Siglo XXI, Bs. As., 2002
- M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, Bs. As., 2002b
- M. Foucault, *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, Bs. As., 2003
- M. Foucault, *Historia de la sexualidad I*, Siglo XXI, Bs. As., 2003b
- M. Foucault, *Seguridad, territorio, población*, FCE, Bs. As., 2004
- M. Foucault, *El nacimiento de la biopolítica*, FCE, Bs. As., 2007
- P. Freire, *La educación como práctica de libertad*, Siglo XXI, Bs. As., 1985
- M. García Borés Espí, *El impacto carcelario*, en R. Bergalli, (ed.) *Sistema penal y problemas sociales*, Tirant Lo Blanch, Valencia, 2003
- M. García Morente, *La filosofía de Henri Bergson*, Claudio García Editores, Montevideo, 1944
- M. García Morente, *Lecciones preliminares de Filosofía*, Porrúa, México, 1994

- R. Gargarella, *El derecho a la protesta*, Ad-Hoc, Bs. As., 2005
- Gargarella, Roberto, *Mano dura sobre el castigo: alienación legal y comunidad* disponible en www.cablemodem.fibertel.com.ar, 2006
- Gargarella, Roberto, *Mano dura sobre el castigo: autogobierno y comunidad*, Nueva Doctrina Penal N° 2, p. 451-472, 2007
- D. Garland, *La cultura del control*, Gedisa, Barcelona, 2005
- D. Garland, *Castigo y sociedad moderna*, Siglo XXI, México, 2006
- D. Garland, *Las contradicciones de la sociedad punitiva*, en Delito y Sociedad. N° 22. Buenos Aires, 2006b
- H. Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1967
- R. Garófalo, *La criminología*, Daniel Jorro, Madrid, 1912
- S. Gayol y G. Kessler, *Violencias, delitos y justicias*, Manantial, Bs. As., 2002
- C. Geertz, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, México, 1987
- A. Giddens, *El capitalismo y la moderna teoría social*, Labor, Barcelona, 1994
- A. Giddens, *Las nuevas reglas del método sociológico*; Amorrortu, Bs.As., 1997
- A. Giddens, *Sociología*, Alianza, Madrid, 1999
- J. L. Godard, *Introducción a una verdadera historia del cine*, Alphaville, Madrid, 1980
- T. Gómez, *Friedrich Nietzsche*, Océano, Barcelona, 2000
- E. Goffman, *Estigma. La Identidad Deteriorada*, Amorrortu, Buenos Aires, 1989
- E. Goffman, *Internados. Ensayo sobre la Situación Social de los Enfermos Mentales*, Amorrortu, Buenos Aires, 2007
- F. Guattari, *Cartografías del deseo*, La Marca, Bs. As., 1995
- F. Guattari y A. Negri, *Las verdades nómadas y general intellect*, Akal, Madrid, 1999
- F. Guattari, *Plan sobre el planeta: Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares*, Traficantes de sueño, Madrid, 2004
- F. Guattari y S. Rolnik, *Micropolítica. Cartografías del deseo*, Traficantes de sueño, Madrid, 2006
- S. Guemureman, *La contratara de la violencia adolescente-juvenil* en S. Gayol y G. Kessler, *Violencias, delitos y justicias*, Manantial, Bs. As., 2002
- M. Gutiérrez, *Populismo y actuarialismo en Argentina*, V Jornadas de Sociología de la UNLP, La Plata, 2008
- S. Hallsworth, *Repensando el giro punitivo*, en Delito y Sociedad. N° 22. Buenos Aires, 2006
- M. Hardt y A. Negri, *Imperio*, Paidós, Bs. As., 2003

- M. Hardt y A. Negri, *Multitud*, Debate, Bs. As., 2004
- G. W. Hegel, *Filosofía del derecho*, Claridad, Bs. As., 1937
- M. Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, Caronte, La Plata, 2005
- T. Hobbes, *El Estado*, FCE, Madrid, 1998
- N. Houser, *¿Qué es el pragmatismo y por qué es importante?*, disponible en <http://www.unav.es/gep/HouserImportanciaPragmatismo.html>, 2006
- L. Hulsman y J. Bernat de Celis, *Sistema penal y seguridad ciudadana*, Ariel, Barcelona, 1984
- L. Hulsman, *La criminología crítica y el concepto de delito en Abolicionismo Penal*, Ediar, Bs. As., 1989
- L. Hulsman y J. Bernat de Celis, *La apuesta por una teoría de la abolición del sistema penal en El lenguaje libertario II*, Piedra Libre, Montevideo, 1991
- L. Hulsman, *Entrevista a: Louk Hulsman*, en *Delito y Sociedad* N° 2, 1992, pp. 127-149
- L. Hulsman, *El enfoque abolicionista: políticas criminales alternativas en El poder punitivo del Estado*, Juris, Rosario, 1993
- L. Hulsman, *Entrevista a: Louk Hulsman por Rivera Beiras*, disponible en www.cienciaspenales.net, 2004
- L. Hulsman, *Abolicionismo Penal y Deslegitimación del Sistema Carcelario*, Charla en el Centro de Estudiantes (Cárcel de Devoto), 2007
- J. Ingenieros, *La psicopatología en el arte*, Roggero, Bs. As., 1950
- J. Jacotot, *Enseñanza universal. Lengua materna*, Cactus, Bs. As., 2008
- G. Jakobs, *La pena estatal: significado y finalidad*, Opladen, Madrid, 2004
- W. James, *Pragmatismo*, Hyspamérica, Bs. As., 1984
- W. James, *Un universo pluralista*, Cactus, Bs. As., 2009
- M. Janowitz, *Teoría social y control social*, en *Delito y Sociedad*. N° 6/7. Buenos Aires, 1995
- F. Kafka, *El castillo*, Losada, EMECÉ, Bs. As., 1968
- F. Kafka, *La condena*, Losada, EMECÉ, Bs. As., 1973
- F. Kafka, *La muralla china*, Losada, EMECÉ, Bs. As., 1973b
- F. Kafka, *El proceso*, Losada, Bs. As., 1984
- M. Kant, *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Porrúa, México, 2004
- G. Kessler, *Sociología del delito amateur*, Paidós, Bs. As., 2004

- G. Kessler, “Miedo al crimen. Representaciones colectivas, comportamientos individuales y acciones públicas” en *En los márgenes de la ley. Inseguridad y violencia en el Cono Sur* (Alejandro Isla, Comp.), Paidós, Bs.As., 2007
- J. Kitsuse, *Reacción de la sociedad ante la conducta desviada: Problemas de Teoría y Método* en AAVV, *Estigmatización y Conducta Desviada*, Universidad de Zulia, Maracaibo, 1960, pp. 53-72.
- P. Klossowski, *Nietzsche y el círculo vicioso*, Altamira, Bs. As., 2000
- S. Lamnek, *Teorías de la criminalidad*, Siglo XXI, Bs. As., 2001
- E. Larrauri, *Criminología crítica: abolicionismo y garantismo* en *Ius et Praxis* (año 4 – N° 2), Talca, 1998 (p. 27/64)
- E. Larrauri, *La herencia de la criminología crítica*, Siglo XXI, Bs. As., 2001
- E. Larrauri, J. Cid Moliné, *Teorías criminológicas*, Bosch, Barcelona, 2001
- M. Larrauri, *El deseo según Gilles Deleuze*, Tándem, Valencia, 2002
- B. Latour, *Nunca fuimos modernos*, Siglo XXI, Bs. As., 2007
- B. Latour, *Reensamblar lo social*, Manantial, Bs. As., 2008
- M. Lazzarato, *Por una política menor*, Traficantes de sueños, Madrid, 2006
- M. Lazzarato, *Biopolítica*, IESCO, Cali, 2006b
- J. Lea, *El análisis del delito*, en *Delito y Sociedad. Revista de Ciencias Sociales*. N° 8. Buenos Aires, 1996
- J. Lea, *Criminología y postmodernidad* en *El poder punitivo del Estado II*, Juris, Rosario, 2000
- J. Lea y J. Young, *¿Qué hacer con la ley y el orden?*, Del puerto, Bs. As., 2008
- A. Lee Teles, *Una filosofía del porvenir*, GEA, Bs. As., 2002
- E. Lemert, *Estructura social, control social y desviación*, en M. Clinard, *Anomia y Conducta Desviada*, Paidós, Buenos Aires, 1967, pp.64-100
- E. Lemert, *Desviación primaria y secundaria*, en AAVV, *Estigmatización y Conducta Desviada*, Universidad de Zulia, Maracaibo, 1973, pp. 97-104
- R. Lippens, *¿Alternativas a qué tipo de sufrimientos? Hacia una ‘criminología que cruce fronteras’*, en *Reconstruyendo las criminologías críticas*, Ad Hoc, Bs. As., 2006, pp. 261-305
- C. Lista, *Los paradigmas del análisis sociológico*, Ciencia, Derecho y Sociedad, Córdoba, 2000
- C. Lombroso. *Los criminales*, Centro Editorial Presa, Barcelona, 1887
- C. Lombroso. *El delito: Sus causas y remedios*, Ed. Victoriano Suárez, Madrid, 1902

- C. Lombroso, *Los anarquistas*. Madrid, Júcar, 1978.
- D. López Gómez, y T. Sánchez Criado, *La recuperación de la figura de Gabriel Tarde*, disponible en <http://www.aibr.org/socios/tomassanchezcriado/inv/tarde2006.pdf> , 2006
- D. Lyon, *El ojo electrónico. El auge de la sociedad de la vigilancia*, Alianza, Madrid, 1995
- E. Marí, *La problemática del castigo*, Hachette, Bs. As., 1983
- J. Martínez, *Las burocracias penales y su violencia naturalizada*, en *Violencias, delitos y justicias*, Manantial, Bs. As., 2002, p. 259-274
- K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, Rueda Editores, Bs. As., 2005
- K. Marx y F. Engels, *El manifiesto comunista*, Fontamara, México, 1998
- K. Marx, *Prólogo de la Contribución a la crítica de la economía política*, Comares, Valencia, 2004
- K. Marx, *Prólogo a la primera edición alemana del primer tomo de El Capital*, Marxists Internet Archive, 2003
- K. Marx, *El Capital*, T.1 Vol. 1, Siglo XXI, México 1994
- K. Marx, *Manuscritos: economía y filosofía*, Altaya, Madrid, 1997
- T. Mathiesen, *La política del abolicionismo en Abolicionismo Penal*, Ediar, Bs. As., 1989
- T. Mathiesen, *Comentario sobre el poder y el abolicionismo en Abolicionismo Penal*, Ediar, Bs. As., 1989b
- T. Mathiesen, *Juicio a la prisión*, Ediar, Bs. As., 2003
- T. Mathiesen, *Diez razones para no construir más cárceles*, aparecido en: Nueva doctrina penal, N° 1, Buenos Aires, Argentina, págs. 3-20, 2005
- R. Matthews y J. Young, *Reflexiones sobre el realismo criminológico*, en *Delito y Sociedad* N° 3. Bs. As., 1993, p. 13-38
- R. Matthews, *Pagando tiempo*, Bellaterra, Barcelona, 2003
- R. Matthews, *El mito de la punitividad*, en *Delito y Sociedad* N° 28. Bs. As., 2009
- D. Matza, *El proceso de desviación*, Taurus, Madrid, 1981
- M. Mauss, *Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas*, en *Sociología y antropología*, Tecnos, Bs. As., 1979
- G. Mead, *Escritos políticos y filosóficos*, FCE, Bs. As., 2009
- G. Mead, *La psicología de la justicia punitiva*, en *Revista Delito y sociedad*, Año 10, Número 9-10, 1997

- G. Mead, *La génesis del self y el control social*, Reis, Madrid, Número 55, 1991, p. 165-186
- D. Melossi, *El estado del control social*, Siglo XXI, México, 1992
- D. Melossi, *Teoría social y cambios en las representaciones del delito en Reconstruyendo las criminologías críticas*, AD-HOC, Bs. As., 2006.
- D. Melossi, *Estados fuertes y definidos de la conciencia colectiva (y la idea de una "responsabilidad compartida")*, en *Delito y Sociedad*, UNL, 16, N° 23, p.11-26, 2007
- G. Meléndez, *Nietzsche en perspectiva*, Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2001
- I. Mendiola, *Hacia una redefinición de los movimientos sociales: macro-actores proxémicos*, en *Athena Digital*, núm. 4: 68-86, 2003
- A. Mesutti, *El tiempo como pena*, Ediar, Bs. As., 2001
- R. Merton, *Teoría y estructura sociales*, FCE, México, 1964
- H. Miller, *Sexus*, Bruguera, Barcelona, 1982
- D. Mitchell, *Introducción a la lógica*, Labor, Barcelona, 1968
- O. Mongin, *La condición urbana*, Paidós, Bs. As., 2006
- M. Morey, *Un fragmento de voz. Conjetura sobre las categorías nietzscheanas*, *Pensamiento de los Confines* Nro. 9, Semestre 2001, pp. 181-187
- F. Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, SELA, Bs. As., 1946
- F. Nietzsche, *Opiniones y sentencias*, SELA, Bs. As., 1946b
- F. Nietzsche, *El origen de la tragedia*, Espasa-Calpe, Madrid, 1980
- F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 1986
- F. Nietzsche, *Así habló Zarathustra*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1992
- F. Nietzsche, *El viajero y su sombra*, Fontana, Barcelona, 1994
- F. Nietzsche, *Aurora*, Fontana, Barcelona, 1994b
- F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Edicomunicación, Barcelona, 1999
- F. Nietzsche, *El anticristo*, Edicomunicación, Barcelona, 1999b
- F. Nietzsche, *Ecce homo*, Edicomunicación, Barcelona, 1999c
- F. Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, B. Nueva, Madrid, 1999d
- F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, Gradifco, Bs. As., 2005
- F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, Gradifco, Bs. As., 2005b
- C. Nino, *Introducción al análisis del derecho*, Astrea, Bs. As., 2005
- P. O'Malley, *Riesgo, neoliberalismo y justicia penal*, Ad-Hoc, Buenos Aires, 2006
- P. Pál Pelbart, *Filosofía de la desersión*, Tinta Limón, Bs. As., 2009

- G. Papini, *Pragmatismo*, Cactus, Bs. As., 2011
- R. Park y E. Burgess, *Introduction to the science of sociology*, Chicago, 1921
- R. Park, *La sociología y las ciencias sociales*, en Delito y Sociedad. N° 9/10. Buenos Aires, 1997
- R. Park, *La ciudad y otros ensayos de ecología urbana*, Del Serbal, Barcelona, 1999
- R. Park, *La organización de la comunidad y la delincuencia juvenil*, en Delito y Sociedad. N° 25. Buenos Aires, 2008
- T. Parsons, *El Sistema Social*, Revista de Occidente, Madrid, 1976
- M. Pavarini, *Estrategias disciplinarias y cultura de los Servicios Sociales*, en *Revista Margen* Nro. 6. Buenos Aires, 1994, Pág. 5-25.
- M. Pavarini, y M. Betti, *La tutela social de la / a la locura. Notas teóricas sobre la ciencia y la práctica psiquiátricas frente a las nuevas estrategias de control social*, en *Revista Delito y Sociedad*, Nro.13. 1999, Pág. 93-105.
- M. Pavarini, *¿Abolir la pena? La paradoja del sistema penal*, en NO HAY DERECHO, Bs. As., 1990
- M. Pavarini y D. Melossi, *Cárcel y fábrica*, Siglo XXI, México, 1983
- M. Pavarini, *El orden carcelario*, en *El Derecho Penal hoy*, Del Puerto, Bs. As., 1995, pp. 567-596
- M. Pavarini, *Control y dominación*, Siglo XXI, Bs. As., 2003
- M. Pavarini, *Un arte abyecto*, AD-HOC, Bs. As., 2006
- M. Pavarini, *¿Vale la pena salvar a la criminología?* en *Reconstruyendo las criminologías críticas*, AD-HOC, Bs. As., 2006b
- M. Pavarini, *Castigar al enemigo*, FLACSO, Quito, 2009
- G. Pavlich, *Crítica y criminología: en búsqueda de legitimación* en *Reconstruyendo las criminologías críticas*, Ad Hoc, Bs. As., 2006, pp. 307-337
- W. Payne, *Etiquetas negativas*, en AAVV, *Estigmatización y Conducta Desviada*, Universidad de Zulia, Maracaibo, 1961, pp. 105-132
- E. Pellejero, *Deleuze y la redefinición de la filosofía*, Universidade de Lisboa, 2005
- N. Perlongher, *Prosa plebeya*, Colihue, Bs. As., 1997
- Ch. Pierce, *Escritos lógicos*, Alianza, Madrid, 1988
- A. Pires, *Consideraciones preliminares para una teoría del crimen como objeto paradójico*, en *Reconstruyendo las criminologías críticas*, Ad Hoc, Bs. As., 2006, pp. 191-235

- T. Pitch, *¿Qué es el control social?*, en *Delito y Sociedad. Revista de Ciencias Sociales*. N° 8. Buenos Aires, 1996
- T. Pitch, *Responsabilidad penal y enfermedad mental. Justicia penal y psiquiatría reformada en Italia* en *Revista Delito y Sociedad*. Nro. 13, 1999
- T. Pitch, *La sociedad de la prevención*, AD-HOC, Buenos Aires, 2009
- C. Prado, *Dos concepciones del castigo en torno a Marx* en *Mitologías y Discursos sobre el Castigo*, Anthropos, Barcelona, 2004, pp. 113 -130
- J. Pratt, *Castigo y civilización*, Gedisa, Barcelona, 2006
- J. Pratt, *Lecturas contemporáneas de sociología del castigo. Castigos Ostentosos y Emotivos*, en *Delito y Sociedad*. N° 22. Buenos Aires, 2006b
- J. Rajchman, *Deleuze, un mapa*, Nueva Visión, Bs. As., 2004
- J. Rancière, *El maestro ignorante*, Laertes, Barcelona, 2002
- J. Rancière, *La lengua de la emancipación*, prólogo a *Enseñanza universal. Lengua materna*, Cactus, Bs. As., 2008
- G. Ritzer, *Teoría sociológica clásica*, McGraw-Hill Interamericana, Madrid, 1993a
- G. Ritzer, *Teoría sociológica contemporánea*, McGraw-Hill Interamericana, México, 1993b
- M. Robert, *Kafka*, Paidós, Bs. As., 1970
- S. Rolnik (I), *Geopolítica del rufián*, disponible en www.caosmosis.acracia.net
- S. Rolnik (II), *La dictadura del paraíso*, disponible en www.caosmosis.acracia.net
- S. Rolnik (III), *El ocaso de la víctima*, disponible en www.caosmosis.acracia.net
- S. Rolnik (IV), *Redefinamos la utopía...*, disponible en www.caosmosis.acracia.net
- S. Rolnik, *Furor de archivo*, *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia* - N 18 y 19 -, 2008 (Págs. 9-22)
- V. Ruggiero, *Delitos de los débiles y de los poderosos*, AD-HOC, Bs. As., 2005
- G. Rusche y O. Kirchheimer, *Pena y estructura social*, Temis, Bogotá, 1984
- G. Sánchez Trujillo, *El enigma de los manuscritos: desciframiento de El proceso de Franz Kafka*, Medellín, 2009
- J. P. Sartre, *¿Qué es la literatura?*, Losada, Bs. As., 1972
- J. P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, Hispamerica, Bs. As., 1984
- S. Scheerer, *Hacia el Abolicionismo*, en AA.VV, *Abolicionismo Penal*, Ediar, Bs. As., 1989
- M. Serres, *La distribución del caos*, Prefacio a *Hèrmes IV*, Minuit, 1977, pp. 9-14
- M. Serres, *Atlas*, Cátedra, Madrid, 1995

- C. Shaw y H. McKey, *¿Son los hogares desmembrados un factor causal en la delincuencia juvenil?*, en *Delito y Sociedad. Revista de Ciencias Sociales*. N° 25. Buenos Aires, 2008
- G. Simmel, *Cuestiones fundamentales de sociología*, Gedisa, Barcelona, 2002
- J. Simon, *Gobernando a través del delito*, en *Delito y Sociedad*. N° 22. Buenos Aires, 2006
- E. Soja, *Postmetrópolis*, Traficantes de sueños, Madrid, 2008
- M. Sozzo, *¿Contando el delito?...*, Inédito
- M. Sozzo, *Seguridad urbana y tácticas de prevención del delito*, Cuadernos de Jurisprudencia y Doctrina Penal, Ad-Hoc, Bs. As., N. 10, 2000, pp. 103-136
- M. Sozzo (Comp.), *Reconstruyendo las criminologías críticas*, AD-HOC, Bs. As., 2006
- M. Sozzo, *Populismo punitivo, proyecto normalizador y 'prisión depósito' en Argentina*, en *Nueva Doctrina Penal*, Del Puerto, Bs. As., 2007
- M. Sozzo, *Park, Shaw y Mc Kay y la mirada sociológica sobre el delito en la Escuela de Chicago*, en *Delito y Sociedad. Revista de Ciencias Sociales*. N° 25. Buenos Aires, 2008
- B. de Spinoza, *Tratado político*, Quadrata, Bs. As., 2001
- B. de Spinoza, *Ética*, Hispamérica, Barcelona, 1980
- H. Steinert, *Más allá del delito y de la pena*, en AA.VV, *Abolicionismo Penal*, Ediar, Bs. As., 1989
- E. Sutherland, *El delito de cuello blanco*, La Piqueta, Madrid, 1999
- C. Sumner, *Control social: historia y política de un concepto central en la sociología angloamericana*, en *Delito y Sociedad*, N° 18/19. Buenos Aires, 2003
- G. Tarde, *Filosofía penal*, tomo I, La España moderna, Madrid, 1922a
- G. Tarde, *Filosofía penal*, tomo II, La España moderna, Madrid, 1922b
- G. Tarde, *La criminalidad comparada*, La España moderna, Madrid, 1922c
- G. Tarde, *Las leyes sociales*, Sopena, Barcelona, 1983
- G. Tarde, *La opinión y la multitud*, Taurus, Madrid, 1986
- G. Tarde, *Monadología y sociología*, Cactus, Bs. As., 2006
- G. Tarde, *Criminalidad y salud social*, en *Delito y Sociedad*, UNL Ed., 16, N° 24, p. 121-132, 2007
- G. Tarde, *Sociología criminal y derecho penal*, AD-HOC, Bs. As., 2011
- I. Taylor, P. Walton y J. Young, *La nueva criminología*, Amorrortu, Bs. As., 2001

- I. Tedesco, *El castigo como una compleja institución social: el pensamiento de David Garland*, en *Mitologías y Discursos sobre el Castigo*, Anthropos, Barcelona, 2004, pp. 231-249
- I. Tedesco, *El acusado en el ritual judicial*, Del Puerto, Bs. As., 2007
- O. Tieghi, *El abolicionismo radical y el abolicionismo institucional*, Rev. Chilena de Derecho, Vol. 22 N° 2, p. 309/319, 1995
- F. Tirado Serrano, *Los objetos y el acontecimiento: teoría de la socialidad mínima*, Tesis doctoral, 2001, disponible en <http://www.tdx.cesca.es/TDX-0925101-165005/>
- S. Tonkonoff, *La sociología criminal de Gabriel Tarde*, en *Delito y Sociedad*, UNL Ed., 16, N° 26, p. 37-58, 2008
- S. Tonkonoff, *Lo social y sus paroxismos. El delito en la obra de Gabriel Tarde*, en G. Tarde, *Sociología criminal y derecho penal*, AD-HOC, Bs. As., 2011, pp. 9-36
- A. Turk, *La violencia política desde una perspectiva criminológica* en *Revista Sistema*, Madrid, 1994
- R. van Swaaningen, *Critical criminology: visions from Europe*, SAGE, Great Britain, 1997
- R. van Swaaningen, *Barriendo las calles*, disponible en <http://www.criminologia.net/pdf/reic/ano5-2007/a52007art2.pdf>, 2007
- D. Vaughan, *Criminología y sociología de las organizaciones*, en *Delito y Sociedad* N° 24, 2007, p. 7-25
- J. Virgolini, *La razón ausente*, Del Puerto, Bs. As., 2005
- P. Veyne, *El último Foucault y su moral*, en *Anábasis* N° 4, 1996, pp. 49-58
- P. Virno, *Gramática de la multitud*, Colihue, Bs. As., 2003
- VVAA, *Abolicionismo Penal*, Ediar, Bs. As., 1989
- VVAA, *De los delitos y de las víctimas*, Ad-hoc, Bs. As., 1992
- L. Wacquant, *Las cárceles de la miseria*, Manantial, Bs. As., 2004
- L. Wacquant, *Castigar a los pobres*, Gedisa, Barcelona, 2010
- M. Weber, *Economía y sociedad* (1° vol), FCE, México, 1969
- M. Weber, *Estructuras de poder*, Ed. Leviatán, Bs. As., 1985
- M. Weber, *Sociología de la religión*, Istmo, Madrid, 1997
- M. Weber, *Ética protestante*, Ed. Libertador, Bs. As., 2004
- J. Q. Wilson y G. L. Kelling, *Ventanas rotas: la policía y la seguridad en los barrios*, en *Delito y sociedad* N° 15-16, 2001, pp. 67-79.

- J. Young, *El Fracaso de la criminología: la necesidad de un realismo radical* en *Criminología crítica y control social I*, Juris, Rosario, 2000, pp. 7-41
- J. Young, *La sociedad excluyente*, Marcial Pons, Madrid, 2003
- J. Young, *Escribiendo en la cúspide del cambio en Reconstruyendo las criminologías críticas*, AD-HOC, Bs. As., 2006
- E. Zaffaroni, *En busca de las penas perdidas*, Ediar, Bs. As., 1989
- E. Zaffaroni, *Criminología. Aproximaciones desde un margen*, Temis, Bogota, 1993.
- D. Zaitch y R. Sagarduy, *La criminología crítica y la construcción del delito*, en *Delito y sociedad* N° 2, 1992, pp. 31-52
- F. Zourabichvili, *Deleuze y lo posible (del involuntarismo en política)*, en *Gilles Deleuze: una vida filosófica*, Editora 34, San Pablo, 2002, pp. 137-150