

Acerca del crimen, el criminal y las reacciones que suscita

Sergio Tonkonoff

Universidad Autónoma de Campeche
Universidad de Buenos Aires

“Surgiría una curiosa bestia si cada una de nuestras emociones se convirtiese en el animal que evoca” Jean Genet. Diario de un Ladrón

Sería posible comenzar con la vívida descripción de un crimen. Tratándose de las referencias teóricas que aquí intentaremos articular sería, incluso, obligatorio. Comenzar por un crimen atroz e inútil. La historia del asesino ruso que masticaba los pezones de sus víctimas, o la noticia periodística más banal y sus espantosos detalles: anciana brutalmente asesinada en ocasión de robo misérrimo. Y esto porque el método escogido parte de la experiencia –y vuelve a ella, después de un difícil recorrido–. Pero aclaremos desde el principio que la experiencia en cuestión es la de lo imposible. O para ser menos exagerados, y más precisos, la experiencia del límite. Por eso el punto de partida debería ser un crimen que impida el ejercicio imaginario de ponerse en los zapatos del criminal. Un acto bestial y absurdo, cuya violencia sea –exactamente– indecible. Un crimen después del cual solo haya estupor y silencio.

Marx (1945) escribió que el criminal es altamente productivo: produce crímenes, y con ellos da lugar a sistemas penales, innovaciones tecnológicas, tratados de criminología, obras de arte. Actividades que, por lo demás, ocupan a porciones nada desdeñables de la población. “De este modo, el criminal estimula las fuerzas productivas” –afirmaba no sin ironía–. Pero iba más allá: el criminal produce reacciones morales que fortalecen a la ideología dominante. Además, entretiene, “destruye la monotonía y el apoltronamiento del día-a-día de la vida burguesa” (Marx, 1945:217). Por otra parte, grandes crímenes y grandes criminales fundan naciones e impulsan modos de producción: el capital, por ejemplo, “viene al mundo chorreando sangre y lodo por todos los poros, desde los pies hasta la cabeza” (Marx, 1994: 646).

De tomarse en serio estas indicaciones habría allí todo un programa a desarrollar con relación a las funciones sociológicas del de-

linciente. Un programa que bien podría servir de base para la articulación de los resultados alcanzados por los análisis funcionales que, de Durkheim (1997) a Foucault (1989), buscan dar cuenta del crimen y criminal como funciones de un orden normativo cualquiera.

Nuestro punto de partida no será, sin embargo, el criminal productivo de Marx sino uno tan riguroso en el gasto inútil de energía, riqueza y vida –propia y ajena–, tan radical en su negatividad, que conseguiría interrumpir toda producción (de sentido). Uno cuyos crímenes escapen absolutamente al registro utilitarista, para usar la expresión batailleana de Lacan (1953). Crímenes que, de este modo, serían “puros” (o si se quiere absolutos, perfectos), ya que no habrían sucedido por algo, para algo o para alguien. Horrores soberanos, fines en sí mismos. Estúpidos, desde el punto de vista de la inteligencia. Inservibles, desde la perspectiva de la ganancia. Banales, de no ser por su atrocidad. Actos que convertirían a su ejecutor en una entidad incomprensible, monstruosa, tal vez sagrada.

Sea entonces Peter Kürten, el vampiro de Dusseldorf. Un asesino que a finales de los años 1920s cautivó a Europa, y cuyas declaraciones recogidas por la prensa Bataille conservó entre sus papeles: –“Pobre Maria Hahn, tan simpática, tan alegre, tan buena chica; hablábamos animadamente mientras paseábamos. Le habría perdonado la vida, parecía quererla mucho; pero la desdichada ¡ah! la desdichada se enamoró de mí. Quería adorarme, quería que la amara; ¿Qué esperaba? ¿Podría yo amarla de otro modo que a mi manera?”, –“Hundiéndole unas tijeras en la garganta?”, pregunta el juez, –“Sí, señor presidente”, contesta Kuerten, y agrega: “... Abrí su pecho de una cuchillada y le chupé la sangre. Bebí tanta que vomité y el sabor

amargo me duró largo rato en la boca. Después, le abrí el costado y gocé al escuchar la sangre que escapaba de la herida con un rumorcillo de arroyuelo. Y al final enterré el cuerpo, pero no para disimular mi crimen: ¡quise reservar un lugar donde poder encontrar otra vez mis éxtasis y volví más de treinta veces a esa tumba!” (Bataille, 1974: 270)

¿Qué decir? ¿Qué pensar frente a acciones de este tamaño? ¿Qué clase de individuos son estos? ¿Y qué clase de individuos somos nosotros, los habitualmente sujetos a la ley? Porque, en principio, si nos decidiéramos a cometer un crimen, preferiríamos tener un motivo para hacerlo. Quisiéramos también que ese motivo fuera en alguna medida racional, o al menos racionalizable. Es decir, aspiraríamos a que nuestro crimen posea un sentido para nosotros. En tiempos de desencanto ese sentido suele ser racional con arreglo a fines –para decirlo bajo la autoridad de Weber (2004)–. Una acción criminal, dado que nos expone a todo tipo de riesgos, debería reportarnos alguna utilidad. Favorecer la muerte de un familiar decrepito para apresurar su herencia, por ejemplo, no nos parece loable, pero al menos es entendible.

Un segundo grupo de motivos criminógenos comprensibles, aunque bastante menos desencantados, se halla vinculado a convicciones ideológicas, morales o religiosas. Para matar, torturar o saquear con “fundamento”, basta con pensar (y sentir) que la violencia contenida en esos actos es un mal necesario; consustancial a la prosecución de fines altísimos. En ese caso, la violencia podría ser descifrable para el actor –y para el espectador– en términos de su participación en un conjunto de valores que le proveen justificación y, en el límite, la inscriben en el terreno de una justicia.

No es que uno pueda recurrir fácilmente a la violencia física por convicción o utilidad.

Los individuos ley-habientes, los miembros estables e integrados del conjunto social, tendemos a creer que cualquier tipo de violencia nos es inequívocamente ajena, y solemos dejar su ejercicio en manos de agencias especializadas. Pero, en tanto posea algún motivo legible, no nos es del todo extraña.

Más compleja parece ser la relación de estos individuos que somos con la violencia de las pasiones. Ellas se encuentran, como lo vio Weber (2004), en el límite del sentido inteligible de la acción. Tal vez podamos identificarnos hipotéticamente (por la vía de la con-pasión) con el caso de un acto violento motivado por sentimientos extremos, siempre que se trate de una reacción tan inmediata como extra-ordinaria. Es decir, siempre que sea visiblemente puntual y reactivo, y siempre que el entendimiento habitual pueda dar cuenta de él (al menos en apariencia) a través del expediente de la “emoción violenta”. Con todo, y aunque se presente regularmente, nunca deja de ser inquietante el hecho de alguien pierda la vida porque otro lo odia –o peor, porque otro lo ama.

Es que un individuo “medio” sabiamente se niega a reconocerse en lo infinito de una pasión desbordada. Ese camino lo perdería. Por eso parece preferir el desconocimiento para los crímenes que escapan a su medida:

La Sociedad, la Violencia y lo Sagrado

Estas proposiciones implican, cómo ocultarlo, una serie de presupuestos teóricos monumentales, que aquí tomaremos por dados. A saber: que todo conjunto social para constituirse como tal debe expulsar y mantener a distancia a la afectividad radical del cuerpo (social e individual). Que una serie de *prohibiciones fundamentales* apartan y regulan la violencia de esa afectividad, or-

locura, maldad, salvajismo, suelen ser los nombres que asigna a una violencia incontenible en sus parámetros. Esta nominación compulsiva tranquiliza por cuanto permite una continuidad de sentido. Y, no obstante, cada acontecimiento que aparezca regido por una “sorda necesidad de hecatombe” (Bataille, 1976a) o que descubra el “más formidable infierno social” (Lacan, 1953), vuelve a señalar lo ilusorio de todo cierre social y subjetivo. Cada atrocidad acontecida muestra, tenaz, el envés de este desconocimiento y de las denominaciones que lo hacen posible.

Pero ¿y si el crimen –todo crimen– fuera en el límite innombrable? ¿Y si los nombres de salvajismo, maldad o locura con los que se busca antropomorfizarlo fueran tan solo (¿tan solo?) un trabajo de recuperación y puesta en sentido de la violencia radical e inhumana que habita en el más templado de los individuos? ¿Y si Sade fuera, como quería Klossowsky (1970), nuestro prójimo? Entonces el crimen sería el *locus* privilegiado de una exterioridad tan insoportable como insuperable. Entonces para el crimen no habría *Aufhebung*. Y toda cultura y toda forma de subjetividad sería una formación reactiva a una alteridad imposible cuya vigencia el crimen manifiesta por un sesgo.

ganizando estructuralmente ese conjunto y permitiéndole un devenir regular. Que esos imperativos de exclusión que son las prohibiciones fundan la posibilidad de una racionalidad social por cuanto instituyen límites estructurantes. Es decir, producen a la sociedad como un orden simbólico –orden que no es otra cosa que un sistema de clasificación o una estructura cognitiva y valorativa.

Es importante aclarar que la racionalidad en cuestión no es la de un pensamiento científico o lógico experimental. Lo que definen las interdicciones es cierto orden significativo cuyas nociones son en sí mismas no lógicas (ya que se trata fundamentalmente de representaciones, ideales y creencias impermeables a la justificación, verificación o refutación realizadas sobre la base de los principios de identidad y no-contradicción). No obstante lo cual, el espacio significativo instituido por las prohibiciones hace posible la comunicación entre los individuos sujetos a ellas y asigna a cada partícipe de su sintaxis un rol y un rango. Esto equivale a decir que ninguna sociedad puede establecerse y permanecer si no es como “comunidad simbólica”. O también: que una sociedad solo puede existir si puede ser pensada, y sólo puede ser pensada si es capaz de establecerse como un sistema de diferencias.

El espacio en cuestión –instituyente de la sociedad como un orden socio-simbólico– puede denominarse sagrado. A condición que sagrado signifique fundamentalmente dos cosas: 1) sintaxis profunda de la sociedad (matriz cognitiva de las relaciones sociales); y 2) energía libidinal, flujo o deseo, que esta sintaxis re-presenta (es decir, captura, canaliza y esconde), pero que en el límite es –paradójicamente– irrepresentable. Sagrado es pues el espacio que permite a un conjunto constituirse y pensarse como un sistema de diferencias, tanto como el material cohesivo que liga a los elementos de ese conjunto por la vía del investimiento afectivo.

Si es cierto que el lazo social para existir debe vincularse a una estructura de valores y regulaciones (institucionalizadas y disponibles para cualquiera) que permiten hablar de un “conjunto social”, entonces la noción de sagrado es la categoría que mejor capta las bases no contractuales de este lazo. Y esto

por que designa la matriz que organiza los juicios morales y cognitivos de los integrantes de ese conjunto de un modo que, en ningún caso, puede ser totalmente reflexivo ni totalmente instrumental para ellos. Suponemos, de este modo, que la oposición binaria sagrado/profano configura la estructura fundamental de todas las demás oposiciones binarias morales o cognitivas socialmente vigentes (Durkheim, 1993; Durkheim-Mauss, 2000; Hertz, 1990; Bataille, 1974; Alexander, 2000).

Pero sagrado es, además, aquello que permanece fuera del conjunto como execrable o como imposible: aquello que este conjunto debió separar para constituirse simbólicamente como tal. Porque si es cierto que todo conjunto para ser tal debe apartar y mantener a distancia determinados procesos, conductas, objetos y afectos, entonces la noción de sagrado designa también aquello que aparece como “completamente otro” para el conjunto constituido de este modo. En primer lugar, la violencia radical de los afectos colectivos (Bataille, 1976; Girard, 1986), una fuerza tan disolvente como cohesiva, antiestructural pero estructurable. En segundo lugar, los conflictos y antagonismos propiamente sociales (Laclau, 2004; Žizek, 1989), que tienden a ser excluidos de la visibilidad y de “decibilidad” del orden instituido (específicamente: los antagonismos inherentes a las relaciones de poder, propiedad y producción).

Es que la misma operación de exclusión que funda a la vez un adentro y un afuera, un mundo de objetos posibles y su reverso, que define lo propio y lo extraño, que posibilita en fin esta socio-lógica (Barthes, 1994), instituye también una categoría especial de objetos. Se trata en realidad de objetos indeterminados, basculares (en el límite no-objetos). Aquellos que fueron tematizados primero por Bataille (1974) y luego por Kristeva (1988) bajo la categoría de abyecto. Los “no-

objetos de deseo”, en palabras de Kristeva (1988: 89) –u objetos de repulsión. Aquellos que participan de lo que Bataille (2001:172) llamó “la realidad en estado puro”. Realidad insimbolizable vinculada a la intuición del mundo como un caos o un abismo. Pero también a esos puntos de excepción/exclusión que toda organización social o subjetiva produce para constituirse: desechos del cuerpo, cadáveres, parias, crímenes y criminales. Objetos liminares y repulsivos que tal vez puedan ser designados como la “sustancia antropológica” que llena el Real lacaniano.

Esta producción de cosas, seres, procesos, y espacios, como objetos de repulsión –y la experiencia subjetiva de asco y horror que sanciona esa exclusión primera– hablan de la afectividad intensa que inviste a las prohibiciones, y de la economía libidinal que estas últimas organizan. Lo cual significa que las interdicciones no sólo poseen una dimensión cognitiva, vinculada a la distribución del espacio social en términos que permiten a sus habitantes pensarlo y decirlo (produciendo a su vez un impensable y un indecible); sino que, además, funcionan constriñendo y direccionando la violencia

de un deseo de naturaleza mimética y vocación catastrófica, vinculado antes que nada a la sexualidad y la muerte (Freud, 1985; Bataille, 1976; Girard, 1986).

Lo sagrado, en definitiva, forma y estructura la experiencia individual y colectiva del mundo tanto en un sentido energético como representacional o cognitivo. Pero también desborda esa experiencia presentándose como una exterioridad inmanente: como violencia. Decir esto equivale a afirmar que no puede haber sociedades completamente secularizadas, que ningún orden socio-simbólico puede alcanzar su total y permanente clausura, y que la violencia es una realidad “insuperable” de la vida social.

Corresponde pues una mirada sociológica analizar cómo cada época instituye su sagrado. Decir cómo organiza la distribución de sus valores y de sus regiones fastas y nefastas. Pero también, le corresponde señalar cuál es su relación con esa exterioridad inmanente de los afectos y de los antagonismos: de qué modo cada conjunto social procura expulsarlos, procesarlos, purgarlos; y de qué modo re-emergen como violencia, creación o rebeldía.

El Crimen

Si lo anterior fuera correcto entonces podríamos establecer lo siguiente: el crimen es un tipo de acontecimiento vinculado a una afectividad radical y unos antagonismos sociales que son negados en el establecimiento y la reproducción de un orden socio-simbólico dado, y cuya (re)emergencia se experimenta como violencia hecha a ese orden. La característica principal de este tipo de violencia es la de manifestarse de un modo aleatorio y exterior a los mecanismos socialmente establecidos para su descarga.

Postulamos pues al crimen como ligado al desencadenamiento de una afectividad y unos conflictos anti-económicos, no funcionalizables (o al menos no completamente), y no representables por el orden de las diferencias vigentes. Crimen como residuo violento, como parte insubordinable y maldita, condenada al sinsentido por el sistema de prohibiciones y diferencias que funda y organiza una cultura. Un cuerpo extraño, un expulsado que retorna cuestionando la identidad y la coherencia conseguidos por la expulsión.

Dicho de otro modo: si todo orden socio simbólico –en tanto red significativa capaz de definir un interior y un exterior, un arriba y un abajo; capaz de fabricar la ilusión de lo social como un todo estructurado y clausurado– se basa en un sistema de exclusiones, entonces el crimen puede ser definido como un límite de ese orden. El crimen designa lo que es naturaleza para la cultura, deseo para la razón, violencia para la regla, cuando naturaleza, deseo, violencia, se presentan en el seno de un mundo que los definió como exteriores. Es decir, en tanto alteridades cuya exclusión había permitido, en cada caso, instituir un límite, acontecen en su interior. Exceso para el orden de las diferencias, el crimen carece así de un lugar fijo y resulta imposible atribuirle un origen preciso.

Por cuanto violenta prohibiciones profundas e irracionales, el crimen es heterogéneo al pensamiento discursivo en general (conjunto de operaciones preminentemente conceptuales, organizadas alrededor de los principios de causalidad y no contradicción) tanto como al Derecho positivo en particular (conjunto de reglas racionales surgidas del contrato). Y esto porque la posibilidad ambos se apoyan en las diferencias que las prohibiciones fundantes producen y que el crimen transgrede. Alterando las condiciones necesarias para una clara delimitación sujeto-objeto, su acontecimiento excede –en el límite– toda forma clara y distinta. De allí que

aparezca siempre en fuga, y que en última instancia sea inaprensible, para el discurso de la institución jurídica o científica que se esfuerzan por definirlo, sujetarlo a una medida. El jurista y el científico buscan pureza, coherencia, precisión para sus sistemas. El crimen, por su parte, permanece oscuro: su violencia es exterior –en origen y sentido– a la arquitectura conceptual más esmerada. Parafraseando a Kant (2004) puede decirse que si la ley y la ciencia son bellas, el crimen es sublime. Más cerca de la sensibilidad que del concepto, el crimen es un no-objeto. De allí que el lenguaje más apto –y más eficaz– para su designación sea el mito. De allí también sus múltiples implicaciones estéticas.

Indeterminado, repulsivo y fascinante, es preciso conjurararlo. Y esto porque la estabilidad de la red intersubjetiva y del sistema clasificatorio vigentes, depende en gran medida de que esa experiencia de un dislocamiento que no es posible objetivar sea dominada; atribuida a algo o a alguien que pueda de algún modo ser comprendido y manipulado, o neutralizado cuando menos. Como se verá, tanto el mito como la pena, constituyen mecanismos mayores que procuran (y en parte se consiguen) encerrar ese afuera, controlarlo a través de su representación y puesta en forma. Es este jugo de cierres y aperturas del orden socio-simbólico que el crimen produce –o que se producen entorno a él– lo que quisiera explorar en lo que sigue.

El Criminal

En el nivel de las prohibiciones fundamentales (asesinato, incesto, canibalismo) puede decirse que el criminal es una figura excesiva para el discurso –cualquier discurso–. Y esto porque su acto consistió en atravesar el límite que instituye todos los límites;

en abolir, aunque sea por un instante, la diferencia que permite todas las diferencias. Si son aquellas prohibiciones, en tanto *mise à l'écart* de la violencia fundamental del deseo, las que instituyen un adentro “cultural” y un afuera “natural”, entonces aquel

que las transgreda aparecerá como una criatura vertiginosa emplazada en el espacio que une y separa esos dos mundos. El topos del criminal es, en este sentido, el borde de la significación: frontera de –y pasaje al– sin-sentido. Fin, pero también principio, del orden socio-simbólico. De allí que sea cual fuere el lenguaje que lo designe (científico, moral, religioso o poético) deberá convocar–de buena gana o a su pesar, consciente o inconscientemente –las figuras de lo aberrante, lo híbrido y lo paradójico, so pena de perder absolutamente su “objeto”.

En un segundo nivel –sociológico– puede decirse que si el criminal era, antes de su imputación, un ciudadano (es decir, un individuo racional y libre, suscriptor del contrato y consumidor honesto) o que si, por su situación socio-estructural, no era plenamente un ciudadano pero aceptaba esa disminución (si era un pobre digno), ahora su acto lo ha arrojado a una región donde las diferencias vacilan. Esa región es el crimen, precisamente. Su acción criminal –dislocación violenta de las diferencias, y por lo tanto diferencia radical– aparece como la zona de interferencia en la que lo exterior se torna interior y en la que el criminal mismo se encuentra fuera de sí. Y esto en varios sentidos: primero, porque para actuar de ese modo debió romper las fronteras de su individualidad, y las de su prójimo, estableciendo una comunicación prohibida entre entidades separadas. Enseguida porque, si era pobre debió atravesar, además, las fronteras simbólicas del orden social que marcaban su lugar como exterior y que lo incluían –simbólicamente– sólo en tanto res-

petara esa exterioridad (en tanto persistiera en su pobreza honrada).

Transgresor de las interdicciones constituyentes de un orden y puesta fuera de sí de la identidad individual y social, el criminal es entonces una entidad liminar y fantasmática: no pertenece al adentro pero tampoco exactamente al afuera, su lugar es el del umbral, la zona de tránsito entre el sentido y su exterioridad, entre la ciudad y su afuera, y entre el individuo y su pérdida. De allí que siempre haya algo de monstruoso en los grandes criminales y algo de deforme en los pequeños delinquentes.

Exceso para el orden de las diferencias, el acontecimiento criminal tiende a sustraerse a la posibilidad de ser definido claramente como objeto y asignado a su vez a un sujeto igualmente definido. Ese es el punto preciso donde el pensamiento simbólico se hace cargo de esta experiencia convirtiendo al transgresor –actor de un conflicto traumático– en el punto de imputación exclusivo de la exterioridad radical que pone en escena. Como se verá enseguida, el mito habla el lenguaje de los afectos violentos y retira al transgresor de la serie de lo semejante: lo transforma, no en un otro, sino en un completamente otro. Nombrándolo como lobo, malvado o enfermo impide toda puesta en perspectiva, toda vinculación positiva con el conjunto social del que lo arranca. Des-figurado, puesto más allá de toda intersubjetividad, el tratamiento que se le aplica es el de la violencia excluyente, y el relato que le conviene es el de la tragedia y la leyenda –pero también el de la novela, el folletín y la prensa amarilla.

El Crimen y el Mito

Enfrentemos a uno de nuestros criminales. De preferencia aquel que escape a la presunción de motivaciones utilitarias para sus crímenes. El joven estudiante que mató de 113 puñaladas a su novia, la amable jubilada que envenenaba el té de sus amigas, o cualquier individuo que sin manifestar locura permanente se muestre capaz de una violencia incomprensible para el ciudadano medio. Ese criminal induce a un comportamiento extraño. Allí está, es como todos aparentemente. Pero solo aparentemente: se le teme. Se lo trata como si fuera algo más y algo distinto de lo que es. Algo inquietante se insinúa dentro suyo; algo que en cierta forma no es un Yo y que parece desdoblarse su identidad. Una potencia irregular que lo posee, lo vuelve imprevisible y peligroso. Vive ahora fuera de la ley, no respetó las prohibiciones que el conjunto de la sociedad respeta. Sobre todo, puede matar, ya que lo ha hecho. Y puede hacerlo a voluntad –porque todavía es humano–. Sin embargo, no alcanza con decir que lo suyo es sólo falta de escrúpulos (porque, en todo caso, le faltan los escrúpulos que definen a la especie). En cualquier caso, su tipo no es el tipo medio. Es uno indefinible. Aquel donde se agrupan rasgos de lo más extraordinarios: el furor de los animales, la maldad de los pecadores, el coraje de los héroes, y, a veces, la lucidez de los genios. Por eso es tratado como un ser indefinible y separado: un cuerpo extraño o, para decirlo con Sartre (2002), un “terriblemente otro”.

Ciertamente, sería sencillo encontrar estas aporías en los discursos más diversos sobre la cuestión criminal. Como vimos, el pensamiento conceptual, que gobierna la lógica propia del mundo ordenado y uniforme, queda en suspenso frente a la violencia criminal,

incapaz, al parecer, de dar cuenta de aquello que interrumpe desde “afuera” su despliegue. Entonces los imperativos de no contradicción lógica ceden ante la violencia acontecida dando lugar a un tipo pensamiento “anterior”, simbólico o mítico, que habla un lenguaje de imágenes más que de conceptos. De los tribunales a los massmedia, de las conversaciones informales a las manifestaciones artísticas, sería posible identificar los principales trazos de un modo de pensamiento que, lejos de haber desaparecido en las sociedades seculares, es puesto en circulación cada vez que la irrupción de un crimen, cuestiona el curso regular del cotidiano.

Una característica central del pensamiento simbólico radica en que quienes experimentan la realidad en esos términos, no establecen una clara distinción entre sujeto y objeto. No se encuentran, en ese momento, guiados por la lógica de la identidad y del tercero excluido sino por el principio de participación tal como Levy-Bruhl (1966) lo entiende y Bataille lo resume: “una cosa es y al mismo tiempo no es, o (...) una cosa puede ser a la vez lo que ella es y otra cosa” (Bataille, 1976:149). El principio de participación se ubica como nexo entre una realidad pasible de validación empírica y otra que sólo puede sentirse. O, también, entre dos realidades sentidas. En otros términos (más exactos): la participación es una experiencia en la que el elemento afectivo prevalece sobre el representativo y cognitivo. Esto no significa necesariamente que aquí los objetos de esa experiencia carezcan de representación, sino que el enlace entre estas representaciones –el nexo que las comunica– es más sensible que conceptual.

Las imágenes, las ideas, y sus conexiones en el mito están comandadas por leyes aná-

logas a las del sueño (Bataille, 1976a). Una muestra de esto en el campo que nos ocupa es el habitual encadenamiento de la serie infracción-enfermedad-peligrosidad-delito: quien consume drogas prohibidas es visto como adicto (cosa que, por supuesto, no es “necesaria”), y siendo adicto se transformará en peligroso (atribución imposible de verificar a priori), ya que su dependencia compulsiva –se dirá– puede llevarlo a otro tipo de delitos, como el robo o incluso el homicidio. Thomas de Quincey ironizaba sobre esta serie mitológica invirtiéndola: se comienza asesinando a alguien, para después robar, luego embriagarse, y no detenerse hasta blasfemar contra la iglesia y los sacramentos (de Quincey, 1991).

Dicho esto, debemos recordar que entre el mito y el sueño existe una importante diferencia: el primero es capaz de promover una relación directa entre las ideas-imágenes (percibidas, sugeridas o imaginadas) y la acción. Es decir, es capaz de inaugurar – como se verá en el siguiente apartado – estados de multitud-. Un tipo de sociabilidad ligada a afectos y modos de representación (arcaicos o arcaizantes) que permanecen habitualmente en los márgenes del ensamble societal y de los individuos, y que la llamada cuestión criminal reactualiza periódicamente.

En tanto aparece como habitado por el salvajismo, la demencia o la maldad, el delincuente es un ser aparte. Su sola evocación instituye un universo de significación de formas totalizantes, esencialistas, del delito. Quien transgrede un tabú se convierte en tabú, piensan los pueblos llamados primitivos. Quien viola una regla sagrada –“no matarás”– se transforma en un ser sagrado de signo negativo (Caillois, 1949). Así pien-

san los primitivos. Pero no sólo ellos: así acostumbramos a pensar nosotros. Y es probable que así piense también el asesino. Dado que finalmente es humano, no puede evitar recibir la identidad social y personal de mano de los otros. Por eso a veces, se unge de la potencia que se le atribuye. Se siente entonces más fuerte y, en cierto modo, menos humano que la media. Y lo es, en cierto modo. Se endurece si cree, como los otros, que su mancha es inexpiable. Cuando esto sucede, todos los protagonistas del drama se comunican en una dimensión que tal vez pueda llamarse mito-histórica.

Frente al crimen el lenguaje analítico de la argumentación jurídica o científica cede a una amalgama de figuras apta para construir un nuevo lenguaje –esta vez sintético. Un lenguaje de ideas-imágenes, caracterizado por el predominio de elementos afectivos y empáticos: metáforas cristalizadas en discursos de resonancia directamente religiosa (vinculados a la impureza y su familia); o en discursos pretendidamente científicos que van desde el postulado de una herencia criminal, bastante parecida a una maldición, hasta la utilización de nociones epidemiológicas articuladas alrededor de la categoría –religiosa– de contagio. Lenguaje de figuras violentas, de símbolos capaces de originar acciones y reacciones violentas. Allí donde puedan verse funcionando estas figuras y la sintaxis que las sostiene podrá postularse que se manifiestan actuantes los mecanismos antropológicos que la sociología francesa –de Lévy Brhul a Bataille– ha identificado en su estudio de lo sagrado arcaico. Podrá afirmarse también, como quería Ezensberger (1966), que el criminal pertenece al acervo mitológico del presente.

El Crimen y la Multitud

El derecho positivo, el derecho de la *Gesellschaft*, caracteriza como delincuente a quien viola una ley que precedía a su acto, y a quien corresponderá una pena (también previamente establecida). Presentado de este modo, el individuo que delinque aparece como un insípido infractor. Es decir, alguien cuyo único atributo diferencial corresponde al plano jurídico. Libre e igual al resto de los individuos responsables, su acto estaba proscrito por una norma penal vigente, será entonces sujeto de derechos antes y después de su punición. Punir consistirá en la pérdida por un tiempo determinado de determinados derechos (qué derechos perderá y durante cuánto tiempo será una cuestión a determinar –se nos dice– mediante el razonamiento claro y distinto y el cálculo racional).

Este retrato del criminal y sus jueces, podemos sospecharlo, no parece responder al modo en que se produce la reacción colectiva al crimen –heterogénea también ella–, al derecho positivo y su lógica. Apropia en este punto nos parece la descripción de Durkheim (1989), quien señaló el carácter mecánico, violento e inmoderado de la respuesta “popular” crimen, y ubicó decididamente a esta reacción del lado de la emoción. Más que una operación aritmética y utilitaria, el crimen suscita una reacción pasional que, como tal, no conoce límites: liberada a su propia dinámica será ciega, y su violencia destructiva sólo se detendrá cuando la energía afectiva que la anima se haya extenuado. De modo que tres elementos son centrales en el tratamiento durkheimiano de la reacción social al crimen: su naturaleza afectiva, su negatividad, y su desmesura. Por nuestra parte aceptamos esto como punto de partida para la comprensión de la cuestión criminal, pero preguntamos de inmedia-

to: ¿es completa esta descripción? ¿no olvida o desconoce una dimensión de la afectividad colectiva opuesta y complementaria a la repulsión? Concretamente: ¿no es también atractivo el crimen y oscuramente seductor el criminal?

Es cierto que el repudio se presenta, a primera vista, como la única reacción posible del individuo medio en relación a este asunto. Sin embargo, el sentimiento opuesto (la atracción) nunca parece del todo ausente. Aunque este supuesto sujeto a la razón y a la ley se niegue a reconocer su fascinación y crea que su relación exclusiva con la violencia –y los violentos– es el rechazo, basta revisar sus consumos culturales para desmentirlo. En el imaginario *massmediático*, por ejemplo, el hecho marginal de la violencia ligada al asesinato y a la sexualidad se torna un elemento medular. Siguiendo en general un modelo catártico y edificante, sus narrativas permiten la identificación pasajera del espectador con el criminal, para culminar reafirmando su compromiso con las prohibiciones. La importancia de estos consumos habla del prestigio rechazado que posee la trasgresión violenta entre los sujetos a las normas. En este mismo sentido puede recordarse, además, la periódica y ferviente adhesión de los individuos normales a las guerras más sangrientas, sean éstas patrióticas o sociales.

De modo que si el fenómeno primario es, como lo señaló Durkheim, la reacción de gran intensidad afectiva que el crimen desencadena, esa afectividad no parece pura y simplemente repulsiva. Y esto es así por cuanto el crimen –especialmente el crimen violento– tiende a producir un desequilibrio en individuos habitualmente sujetos a la rutina de las acciones instrumentales, el pensamiento dis-

cursivo y la ley positiva. Desequilibrio que ocurre tanto en el nivel afectivo como cognitivo y que, en ciertas condiciones de comunicación, pueden conducirlos a estados de multitud. Es decir, a estados colectivos vinculados a la prevalencia de un pensamiento de tipo mítico o simbólico y de una afectividad violenta, mimética y ambivalente.

El estado de multitud es, respecto de la conciencia clara y distinta, uno “crepuscular”, ubicado entre la vigilia y el sueño. Análogo, dice Le Bon (1945) –pero también Freud (1992)– al transe hipnótico. Asimilable asimismo a la embriaguez o la intoxicación. Si el de los individuos asilados es un pensamiento crítico basado en ideas-conceptos fundamentalmente abstractas; si las leyes de la lógica rigen, con una marcada sensibilidad a las contradicciones, el encadenamiento de estas ideas y conceptos; y si, finalmente, los individuos intentan con esto llegar a una visión coherente de los hechos y las prácticas que atañen a su cotidiano; el pensamiento de las multitudes, por su parte, es un pensamiento caracterizable como “automático” o simbólico. Un pensamiento dominado por asociaciones basadas en el principio de participación más que en el de identidad y no-contradicción. Uno inepto para el razonamiento abstracto, y apoyado fundamentalmente en ideas-imágenes y en estereotipos. Su irrupción muestra que el individuo es tanto una forma (sujeta a la lógica de la identidad, el intercambio económico y el contrato social) como un estado (el de una energía libidinal administrada según principios del hábito). Y que señala el modo en que determinados acontecimientos pueden poner a ese individuo fuera de sí: arrojarlo hacia lo Otro (de su identidad) y hacia los otros. Es decir, conducirlo, mediante la afectividad intensa y la imaginación desbordada, a la indeterminación en la forma y al estado de multitud –o eferves-

encia para hablar como el último Durkheim (1993)–. En ese momento aquellos elementos estables del orden social, los que habían pertenecido a la categoría de conformistas, se ven abruptamente puestos en comunicación por la vía de una función fabuladora más activa que lo habitual. Es también el momento de la acción. Momento en que vecinos respetables masacran a merodeadores desafortunados, o nombran a reconocidos criminales como jefes de policía. En tal estado, dirá Delueze (1980), los notarios avanzan como árabes.

Si el crimen es una de las ocasiones que dan lugar a estados de multitud es porque –en especial si se vincula a la sexualidad y la muerte– aparece como una violencia mayor. Interrumpe el curso regular de lo cotidiano, lo des-ordena. Se presenta como la re-emergencia de lo que debe ser excluido para que el conjunto que lo expulsó pueda durar. El *shock* cognitivo y “energético” que produce, la experiencia de abyección que suscita, desencadena reacciones afectivas ambivalentes por cuanto su intensidad desmarca estos individuos usualmente definidos y templados. Los coloca fuera de los marcos categoriales y los roles sociales vinculados a la regularidad de la estructura societal que acostumbra a regular su economía afectiva. De allí que para este individuo desmarcado y puesto en comunicación por el acontecimiento criminal no sea posible fijar antitéticamente los afectos, y que se vea preso de la contingüidad de estados psicológicos habitualmente antitéticos. Atracción y repulsión que coinciden –u oscilan a gran velocidad– cuando un personaje o acontecimiento criminal se convierte en el catalizador de esos estados. Catalizador capaz de disparar la afectividad colectiva al punto donde es lícito afirmar que los extremos se juntan: un terror fascinado o una fascinación aterrorizante.

El Criminal como gran individuo

Repasemos y precisemos. El crimen y el criminal acostumbran suscitar sentimientos extremos en individuos medios. Individuos que, aún siendo respetuosos de la ley y tributarios del pensamiento discursivo, reaccionan violentamente ante su presencia real o imaginada. La violencia de quien quiebra activamente el orden puede suscitar tanto temor como violenta indignación. Puede producir también fascinación abierta o solapada. Y esto por cuanto produce un desequilibrio afectivo capaz de poner fuera de sí a estos individuos de ordinario estables. Entonces la estructura cognitiva habitual (sensible a las contradicciones) tiende a ceder y a des-centrarse, dando lugar, no a un vacío informe, sino a las categorías del pensamiento simbólico que se han mostrado capaces de lidiar con ese vacío. Cuando esto sucede, en ciertas condiciones de comunicación, todos los protagonistas del drama se ven presos de en un modo de sociabilidad que puede ser llamado estado de multitud.

Entonces el tiempo del mito está dispuesto y la imaginación afectiva de la multitud preparada para encarnarse en un Gran Individuo. El líder violento (restaurador del orden absoluto) o el enemigo omni-acechante (personificación del caos) están prontos a nacer. César o Mesías, Al Capone o Jack El Destripador –no hay diferencia aquí entre realidad y ficción–. Y esto porque todo gran individuo (puro o abyecto) es un resultado de esos estados de multitud. Constituye el “lugar” donde las emociones y las imágenes colectivas desatadas encuentran una figura paradójica, y en ella se concentran.

En las sociedades postradicionales esta concentración debe ser más o menos caprichosa. Aquí el gran individuo no posee un prestigio de posición (intocable o rey) sino

de persona. Es el azar quien designa al líder, al criminal ilustre o ídolo mass-mediático. Aga khan, Charles Manson, Marilyn Monroe: cualquiera podía haber sido ellos, pero sólo ellos lo fueron. Todos surgieron “de la nada”, y su prestigio (negativo o positivo) sólo a ellos les pertenece. Lo han ganado, al parecer, por sí mismos. Pero, si la “sustancia” de su individuación monumental es colectiva, entonces el prestigio que comporta no depende (o no depende exclusivamente) de la voluntad ni de las características del individuo en cuestión. Es cierto que estas figuras colosales aparecen como existencias indeterminadas: dueñas de su destino, se presentan como liberadas de las ataduras del rebaño por un “don”. Sin embargo, esos grandes hombres –o esas grandes mujeres– son, acaso más que ninguno, personajes. Es decir, actores cuyo papel no obedece a los dictados de su propia voluntad. Pero tampoco depende de un complejo institucional establecido. Su guión, por así decirlo, procede de las dinámicas y los contenidos que rigen la vida fantasmática de la multitud que lo designa y lo sostiene. Por eso son “actores sagrados” y “elegidos”. Y de allí que sus principales atributos (maravillosos y/o siniestros) sean los derivadas –creados– por su posición de punto de imputación de la afectividad y la imaginación colectivas.

Puede decirse que los grandes individuos tienen por función concentrar esa imaginación afectiva y re-presentarla espectacularmente. Por eso son siempre individuos gloriosos y “ardientes”: hombres y mujeres del esplendor y el exceso, habitualmente el drama de su vida lleva los signos del lujo, la sexualidad más urgente y la muerte. Habitan en los extremos de una intensidad colectiva que, en ocasiones, los arrastra hasta el final

y los abrasa. Sin duda, sería posible elaborar una tipología de estos grandes individuos sobre la base de los afectos que personifican y manifiestan. Y sin duda esta tipología diría mucho de las sociedades en las que surgieron.

Dado que esta modalidad de la fama no es correlativa, insistamos, al ensamble societal de roles y jerarquías establecidas sino de estados de multitud, el crimen constituye una vía mayor hacia este tipo de individuación: la del separado y monumental. Por cuanto rompe la norma jurídica en su capacidad de establecer regularidad y producir orden, el criminal aparecerá, hasta cierto grado, como irregular e incondicionado frente al conjunto desequilibrado por su acto. El crecimiento de la opacidad de su figura será proporcional a la importancia de las prohibiciones que haya transgredido y al modo en que lo haya hecho. Pero, de nuevo, su éxito en tanto gran individuo dependerá más de la fortuna (es decir, de la aleatoriedad de la afectividad colectiva) que de sus propios méritos. Una vez realizado el acto prohibido es de esperar que, en ciertas condiciones de comunicación, la imaginación colectiva haga el resto.

Un magnicidio o un celebricidio,¹ por ejemplo, aseguran de un modo óptimo estas condiciones de visibilidad y comunicación. En tales ocasiones, tanto legos como expertos

suelen discutir ardua y *massmediaticamente*, acerca de la salud mental del ejecutor del crimen. Discusión que todo acontecimiento criminal plantea –sea cual fuere su repercusión pública–, y que el acto espectacular del celebricidio coloca en primer lugar. Por nuestra parte diremos que el aspecto estrictamente psicológico del “pasaje al acto” criminal cae fuera de nuestros intereses. Y esto es así porque la perspectiva expuesta nos hace pensar más bien que no habría aquí ningún aspecto estrictamente psicológico (si por esto quisiéramos referir a un aspecto o dimensión individual del acto criminal). Para esta perspectiva el origen y las funciones –profundamente “sociales”– de crímenes y los criminales, poseen una prioridad fundamental sobre la configuración de su personalidad. Nos contentamos diciendo que si los criminales –especialmente los grandes criminales– son habitualmente personajes exuberantes es porque la vida fantasmática de la multitud los empuja firmemente hacia el exceso. Con todo, debe señalarse que, en general, es posible percibir una poderosa vocación de reconocimiento y notables aptitudes teatrales en los grandes criminales: “mi acto es demasiado grande para que yo diga lo que es –había declarado Christine Papin–, la empleada doméstica que, junto con su hermana, golpeó a sus empleadores hasta matarlos.

La Pena

El esquema de la reacción colectiva al crimen hasta aquí descrito sería el siguiente: crimen como fractura del tejido de la cotidianidad → producido por –y productivo de–

la puesta fuera de sí del individuo → comunicación afectiva → mito (y en determinadas condiciones) → surgimiento de un gran individuo. En este sentido, la pena puede

¹ Neologismo usado en la literatura angloparlante para designar el acto de asesinar a una “celebridad”.

ser vista como la máquina que busca generar –en esos mismos términos– el recorrido inverso. Veamos.

Si todo orden socio-simbólico por ser un sistema de exclusiones, de diferencias, de límites internos y externos, se encuentra permanentemente amenazado por aquello que su institución ha convertido en exterior; y si esto tanto desde el punto de vista cognitivo o representacional como energético; todo orden necesitará entonces mecanismos de re-inscripción de esos límites, a través de un doble trabajo: a la vez socio-lógico (reafirmación de un sistema de diferencias) y energético o catártico (licencia para la descarga regulada de una violencia que de otro modo atentaría contra el sistema en cuestión). Fundamentales son, en este sentido, los rituales de castigo: aquellos que graban afflictivamente en el cuerpo individual esos “cinco o seis no quiero” de los que hablaba Nietzsche (1997), al tiempo que permiten, en su habitual espectacularidad, una abreación de los afectos postergados por una vida sujeta a la regularidad y a las jerarquías. De allí que siempre haya “algo de fiesta” en la aplicación de toda sanción penal (Nietzsche, 1997).

Vistos de este modo, puede decirse que el crimen es la emergencia aleatoria de una exterioridad que pone en cuestión la consistencia de la red intersubjetiva de un conjunto dado, y la pena un mecanismo que busca producir la reordenación afectiva y cognitiva del conjunto desestabilizado por esa emergencia.

La pena es violencia acaecida –también ella– en el borde externo del ensamble societal. Violencia en procura de la afirmación y reactualización de las prohibiciones, en tanto que fundamentos irracionales del orden. De este modo, la pena *hace comunidad*. Por eso puede decirse, como lo ha hecho Durkheim (1989), que su función se vincula más a mantener o recrear la cohesión social

que a la corrección de infractores actuales o a la intimidación de infractores posibles. Pero si la pena hace comunidad, es porque se presenta como violencia soberana. Por cuanto re-afirma valores y jerarquías en los que el grupo se reconoce, esa violencia aparece como sagrada o trascendente. Valores y Jerarquías que son entonces reafirmadas como últimas y que, por tanto, sólo encuentran razones en sí mismas. La violencia punitiva participa de este modo de las decisiones imperativas sobre lo que ha de ser excluido (y que reaparecerá como violencia inmanente o crimen); y sobre lo que ha de ser respetado (y que aparecerá como jerarquía estable de posiciones y valores). De este modo, el grupo no sólo cobra cohesión: también adquiere inteligibilidad.

El castigo penal es, en este sentido, un dispositivo coextensivo al poder (a las decisiones excluyentes que fundan un orden), concurrente en la producción y re-producción de los límites que definen la fisonomía de un conjunto determinado. Interviene, específicamente, al nivel fundamental de la institución y el mantenimiento de un sistema clasificatorio y una economía afectiva.

El crimen hace ingresar lo que el ensamble societal debió expulsar para poder constituirse y pensarse. Por eso el transgresor –punto de imputación de esa exterioridad– debe ser separado como primer paso para su re-clasificación en los marcos de lo clasificable (operación de la que depende, en cierto sentido, el conjunto del orden socio-simbólico). La pena es pues el ritual de separación y expulsión de aquello que –de acuerdo a las clasificaciones vigentes– pertenece al afuera. Se trata de una puesta en bando de los afectos violentos vinculados a la sexualidad y la muerte, pero también de las transgresiones que podrían cuestionar la vigencia de aquel orden y de los límites que le son propios. De

modo que a ese “afuera” se le sobreimprime un “abajo”: no sólo porque se trata de subordinar los afectos del cuerpo a esos “cinco o seis no quiero” nietzscheanos necesarios para la vida en sociedad (esto es, la subordinación del deseo a las prohibiciones fundamentales); también porque los individuos deben permanecer sujetos a las relaciones de poder, producción y propiedad implicadas en la estructura de societal. Acto imperativo de separación y exclusión, la pena concurre pues a fabricar un afuera y un abajo, para que el adentro y el arriba sean posibles.

Desde el punto de vista de la economía afectiva del cuerpo social (e individual) digamos que el castigo penal cumple en a) imprimir en ese cuerpo los trazos mnémicos de lo prohibido (la mnemotécnica de Nietzsche), b) apartando la afectividad violenta del centro de la sociedad y del sujeto, c) evitando los contagios no regulados de esa intensidad, d) desequilibrando la ambivalencia afectiva producida por el crimen hacia el polo de la repulsión, y d) otorgando finalmente cierta compensación imaginaria por el esfuerzo “energético” exigido por la sujeción al orden vigente.

Remarquemos que si todo esto es posible es porque, en su nivel profundo, la pena misma se ubica en el plano del desequilibrio tendencial producido por el crimen y habla el lenguaje mitológico de la violencia. El lenguaje punitivo se encuentra en una relación

de no-coincidencia, anterioridad y oposición respecto al derecho y la ciencia —cuando estos se atienen a sus principios racionales—. Habla, comunica, con símbolos e imágenes y no con abstracciones y conceptos. Y este lenguaje de los afectos debe tener lugar al modo de un espectáculo ritual porque es precisamente esa escenificación la que permite las operaciones arriba mencionadas.

El castigo penal busca pues reestablecer las diferencias, fijar los significados, terminar con la ambivalencia afectiva y el desequilibrio cognitivo, en beneficio de determinado tipo de cohesión social. Concurre de un modo determinante a la construcción de lo puro, lo bueno, lo deseable y sus reversos, al establecimiento de los polos de atracción y repulsión a partir de los cuales se valoriza y se regula la vida social. Dicho de otro modo: punir es territorializar la violencia inmanente para construir oposiciones, re-establecer límites y jerarquías, fabricar identidades, afirmar hegemonías.

Si la pena constituye un mecanismo central en la institución y reproducción de la sociedad como orden simbólico; si concurre, de manera determinante, a formar, a delimitar el mundo social y sus jerarquías excluyentes; es de esperar que su centralidad y vigor se reactiven en épocas de in-diferenciación o falta de legibilidad de las fronteras y posiciones que hacen de la sociedad un sistema de diferencias.

Bibliografía

Alexander F. & Staubb H. (1935): *El delincuente y sus jueces desde el punto de vista psicoanalítico*, Biblioteca Nueva, Madrid.

Alexander, J. (2000): *Sociología Cultural. For-*

mas de Clasificación en las Sociedades Complejas, Anthropos, Barcelona.

Bataille, G. (1976): *L'Érotisme, Œuvres Complètes*, T. VIII, Gallimard, Paris.

- Bataille, G.** (1974): *Obras Escogidas*, Barral Editores, Barcelona.
- Bataille, G.** (1976): *La Notion de Dépense, Œuvres Complètes*, Tomo II, Gallimard, Paris.
- Bataille, G.** (2001): *La Felicidad, El Erotismo Y La Literatura*, Trad. Adriana Hidalgo Editorial Buenos Aires, 2001.
- Caillois, R.** (1949): *El Hombre y lo Sagrado*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Deluze, G. & Guattari, F.** (1994): *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-textos, Valencia.
- De Quincey, T.** (1991): *El Asesinato como una de las Bellas Artes*, Siglo XXI, México.
- Durkheim, E.** (1989): *La División del Trabajo Social*, Alianza, Madrid, 1989.
- Durkheim, E.** (1993): *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa* Alianza, Madrid.
- Durkheim, E.** (1997): *Las Reglas del Método Sociológico*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Durkheim, E. & Mauss, M.** (2001): "Algunas formas primitivas de clasificación. Contribuições para o estudo das representações coletivas, en Marcel Mauss", *Ensaio de Sociologia*, Ed. Perspectiva, São Paulo.
- Ezensberger, H.** (1966): *Política y Delito*, Seix Barral, Barcelona.
- Foucault, M.** (1989): *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Ed. Siglo XXI, Buenos Aires.
- Freud, S.** (1985): *Tótem y Tabú*, Alianza, Madrid.
- Freud, S.** (1987): *Psicología de Masas y Análisis del Yo*, Alianza, Madrid.
- Girard, R.** (1986): *La Violencia y lo Sagrado*, Anagrama, Barcelona.
- Hertz, R.** (1990): *La Preeminencia de la Mano Derecha: Estudio sobre la Polaridad Religiosa*, Alianza, México.
- Kant, I.** (2004): *Lo bello y lo sublime. Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Grupo Editorial Tomo, México.
- Kristeva, J.** (2000): *Poderes de la Perversión*, Siglo Veintiuno editores, México.
- Klossowski, P.** (1970): *Sade, mi prójimo: precedido por el filósofo malvado*, Sudamericana, Buenos Aires.
- Lacan, J.** (1993): *Le Séminaire I: Les écrits techniques de Freud*, Seuil, Paris, 1975. (El Seminario. Libro I, Paidós, Buenos Aires.)
- Lacan, J.** (1975): *Escritos*, Siglo XXI, México.
- Lacan, J. & Cenac, M.** (1953): *Introduction théorique aux fonctions de la psychanalyse en criminologie*. Actes du II Congrès International de Criminologie (Sorbonne, Septembre, 1950). P.U.F., Paris.
- Le Bon, G.** (1945): *Psicología de las Multitudes*, Albatros, Buenos Aires.
- Lévy Bruhl, L.** (1966): *La Mentalidad Primitiva*, Leviatán, Buenos Aires.
- Marx, K.** (1994): *El Capital*, Fondo de la Cultura Económica, Tomo I, México.
- Marx, K.** (1945): *Historia crítica de la teoría de la plusvalía*. Fondo de la Cultura Económica. Tomo I, Volumen 3, México.
- Nietzsche, F.** (1997): *La Genealogía de la Moral*, Alianza Ed., Madrid. (trad. Andrés Sánchez Pascual).
- Sartre, J.P.** (2002): *Saint Genet. Ator e Martir*, Ed. Vozes, Petrópolis.
- Zizek, S.** (1989): *The Sublime Objeto of Ideology*, Verso, London, 1989. [El Sublime Objeto de la Ideología, Siglo XXI, México, 1990].