

**Título:** HACIA UNA CRIMINOLOGÍA MENOR TRES: *del ESTADO, su CASTIGO Y sus VÍCTIMAS*

**Comisión III:** Delito, castigo y políticas de seguridad

**Autor:** EZEQUIEL KOSTENWEIN.

Llegará un día en que no mereceremos más ser castigados -como el Estado nos tiene acostumbrados-. Esta aserción contiene menos una profecía que una expresión de deseo, ya que no serán las fuerzas de las cosas lo que podrán lograrlo. En todo caso será un pueblo quien lo consiga, que por desgracia aún no tenemos, que debemos buscar; sin embargo este pueblo no lo encontraremos en nuestras democracias (Deleuze y Guattari, 2005: 110). Y es que todavía necesitamos mucho del castigo, y lo que es peor, precisamos mucho del Estado. Él mismo que ha inventado estos derechos, él mismo que se mofa de ellos -y para el cual se han inventado una tropa de teorías que justifiquen hacer el mal, que justifiquen castigar-, él mismo desprecia a la víctima. Un criminólogo noruego, N. Christie, ha dicho hace tiempo que “cuando más intervenga el Estado, más se fundarán las condiciones en el castigo, y cuanto menos intervenga, menos se fomentará el castigo” (Christie, 2001:140). Esto que probablemente sea tildado por algunos de pueril anarquismo y porqué no, de adolecer de criterios científicos, nos resulta, con todo, de vital importancia, ya que el Estado ha monopolizado el sentido de dicho castigo, le ha otorgado un significado fuera del cual no hay espacio para nada, y que nos impide a menudo pensar activamente sus avatares; en otras palabras, el Estado se ha planteado muchas veces acerca de la justificación de la pena, pero lo que nunca ha puesto en duda es que el *sentido* de la pena estatal, tiene que ser del Estado, y es allí donde no cabe ni una disidencia. No pensar seriamente la cuestión del castigo es pensarlo cómo éste último lo ha pergeñado.

El filósofo empirista D. Hume hizo una división entre impresiones e ideas que nos puede resultar adecuada. Las primeras son percepciones directas de la realidad como por ejemplo un color o advertir que en este momento estoy apenado. Las ideas, en cambio, son percepciones derivadas de aquellas impresiones, como cuando recordamos una tarde en la que fuimos muy felices; ese recuerdo no es un estado originario, sino que deriva de una impresión –aquella tarde-. Estar profundamente irascible ahora, o recordar cómo lo estuve ayer, son cuestiones muy distintas; la primera es una impresión y la segunda una idea

descendida de aquella impresión. La diferencia entre ambas es la *intensidad* o *vivacidad* que poseen. Lo que sucede con el castigo estatal no es muy distinto, ya que es el Estado quien posee para sí aquella impresión originaria, consecuencia de la cual valida la pena; es a él a quien se hace daño y es él quien debe responder, en cambio la sociedad sólo recoge de un hecho doloroso una idea, una impresión derivada de aquello por lo que se castigó. En otros términos, nuestra percepción del castigo estatal nunca será directa ya que la mediación del Estado deviene imprescindible para que ni por ventura podamos sentirnos protagonistas del conflicto. Si un acontecimiento es aquello dentro del cual, quienes participan se sienten activamente comprometidos y con deseos de hablar en su propio nombre, y un evento es simplemente un hecho que presenciamos pasivamente sin posibilidad de incidir en su desarrollo, es claro que el Estado ha hecho de la pena su evento característico. Sintetizando, no tenemos con las situaciones problemáticas y la respuesta que el Estado les da a las mismas un vínculo directo, una impresión, y lo que nos llega de ello son las ideas que derivan de la interpretación que de ello hizo por nosotros el Estado.

Asimismo Hume hace una crítica interesante a la idea de causalidad que podemos aplicar en nuestro terreno. El ejemplo que expone el filósofo escocés es el de una persona adulta que de repente aparece a nuestro lado con todos sus sentidos perfectamente desarrollados pero sin haber pasado por la niñez, la adolescencia, etc. Si ese individuo carente de experiencia comienza a ver diferentes situaciones (Ej.: cómo una taza de cerámica se hace añicos al estrellarse contra el piso o cómo el agua puesta sobre una hornalla hierve luego de un tiempo), no podría mediante ningún razonamiento llegar a la idea de causa y efecto, advirtiendo únicamente distintos cursos de hechos. Algunos meses después de esto, si esta persona ve caer nuevamente una tasa intentará esforzarse para evitar que se precipite contra el piso. Y esto ¿por qué? Hume parte de considerar a la repetición de los hechos como el principio a partir del cual inferimos que al dar contra el piso, la tasa se romperá; por lo tanto no es ni la razón ni la experiencia singular lo que me permite crear el hilo que amarre al primer suceso con el segundo (causalidad). Es el *hábito* o la costumbre lo que hemos adquirido, “que se construye por medio de un proceso de repetición que consiste en la tendencia a reproducir un conjunto de hechos psíquicos aprendidos cuando se revive una parte de dicho conjunto (no hace falta más que decir: “en el cielo las estrellas...”, para que

el niño inmediatamente siga con “en el campo las espinas”)” (Carpio, 2004: 191). Por lo tanto la idea de conexión necesaria proviene de dicho hábito y no de la razón, y la fatalidad que nosotros le otorgamos a dicho hábito es de tipo subjetiva, propia de nuestras proyecciones y no de carácter objetivo. O mejor dicho, la necesidad de los hábitos no es una necesidad en sentido estricto, sino válida únicamente para cada persona en función de las experiencias que cada una haya tenido; no es una necesidad objetiva del tipo “la suma de los ángulos interiores de un triángulo es igual a dos rectos” (Carpio, 2004:193).

Vemos en esto cierta semejanza con la manipulación que el Estado hace de la relación causa y efecto, en la que dado un hecho debe sobrevenir necesariamente un castigo, la cual es una necesidad subjetiva, esto es, del Estado exclusivamente, y no objetiva. Una circunstancia que puede resultar rica en matices, componentes y protagonistas, es por el Estado reducida a causa de un efecto ya preestablecido. El castigo es una institución social compleja (Garland, 2006: 326/338) que ante todo debemos poder ligarla con la experiencia, comprenderla como tal, y allí reconstruirla y darle nuestro sentido no estandarizable por categorías trascendentes. Si hay castigo, que sea por decisión nuestra, esto es, de los implicados, y no porque el Estado así lo haya previsto.

El castigo como práctica social puede intentar explicarse socialmente como lo han hecho Durkheim, Rusche, Foucault, Hay, Garland y muchos otros, pero el *sentido* (y su creación) no puede ser birlado impudicamente por el aparato de Estado; no debemos claudicar ante el empeño estatal por mostrar como efecto necesario e ineludible algo que sólo es *hábito* y, por otro lado, ha sido creado también por el Estado. Es probable que el castigo estatal sea para nosotros mucho más vergonzoso de lo que es si advertimos la falta de necesidad que hay en el mismo, y es por ello que debemos poder pensarlo, porque *pensar es crear y crear es resistir*.

Todo lo expuesto vale para argumentar –muy sencillamente- que el Estado nos quita la/ de la experiencia del conflicto y su eventual castigo, lo cual probablemente nos permita aceptar con cierta ligereza el hecho de castigar. De alguna manera, el Estado nos veda la posibilidad del presente –de darle sentido o apoderarnos de este presente- ya que dado algo en el pasado necesariamente ocurrirá algo en el futuro.

¿Cómo acabar con el castigo legal? Desde luego que no hay respuestas exactas ni recetas generales, ni siquiera certeza de cuántas veces al día nosotros lo deseamos o lo repudiamos. Las batallas contra esta verdadera patología estatal sugerimos que deben ser locales, singulares e inestables, con un lenguaje que desborde al alfabeto estatal y lo haga ceder aunque momentáneamente al no poder decodificar los flujos que circulan; planteadas las propuestas allí donde se suscitan los problemas, sin ánimo de teorías globalizantes que nos inspiren antes o criterios universales que nos apañen luego. Impulsar siempre una lógica anti-representativa que nos muestre lo indigno de hablar por los otros (Deleuze, 2005b: 267/276); crear aquello que el Estado jamás ha podido domeñar: *el torrente*.

Con lo dicho anteriormente, no estamos olvidando que en muchos casos es la misma sociedad la que activa sus microfascismos, enloqueciendo a la brújula patibularia, provocando una demanda inflacionaria de castigos que intentan acabar con todo aquello que nos resulte amenazante; pero todo esto no es el motivo de estas líneas, y sí lo es enfatizar cómo el Estado asfixia constantemente cualquier imagen nueva que pueda irrumpir acerca de la cuestión del castigo y de la situación problemática que lo antecede. “¡Que el Estado por su parte viva el resto de su vida en el aislamiento y en el cerco que le reserve una sociedad civil reconstruida!” (Guattari y Negri, 1999: 78)

Es por ello que no podemos soslayar aquí la idea de que cuanto más fuerte y segura de sí misma se siente una sociedad, menos castiga, y para algunos incluso, sería el principio de la abolición del mismo. Esto siempre nos ha parecido llamativo, ante todo porque proviene de filósofos de signo tan distinto. Estamos refiriéndonos primeramente a Hegel y a Nietzsche, quienes postulan en su *Filosofía del derecho* y su *Genealogía de la moral* respectivamente, que la templanza y madurez de una comunidad se puede reflejar en el modo que tratan a sus infractores. Cierta relación con esto, tiene lo que F. Dostoievski afirma en *La casa de los muertos*, a saber, que para conocer el grado de civilización de una nación, hay que abrir las puertas de sus cárceles (Dostoievski, 1944: 16). Hegel considera que “... por una parte es reafirmada la magnitud del delito, pero por otra el poder de la sociedad devenido seguro de sí mismo, rebaja la importancia externa de la vulneración y origina una gran benignidad en el castigo de la misma” (Hegel, 1937: § 218), por lo tanto es menos el delito que la convicción de la sociedad sobre sí misma lo que resulta ser un

factor desencadenante del castigo, y la medida de su intensidad. Por su parte Nietzsche sostiene que “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” (Nietzsche, 1986: II, 9 y 10, 17).

En el vigor, en el poderío que sea capaz de cultivar una sociedad, parece decir Nietzsche, está la línea que deben perseguir quienes deseen escudriñar las ansias de castigo en la misma. Aunque con criterios distintos, los dos parecen decir que el castigo viene a reemplazar esa seguridad que la sociedad no ha sabido desarrollar de otro modo. Y esta saga de argumentos, podríamos cerrarla con lo que Durkheim plantea en *La educación moral*, esto es, que la autoridad no puede ser creada por el castigo mismo (incluso si este asume criterios muy duros), sirviendo solamente para fortalecer un orden moral ya existente. Durkheim abona con la idea de que el castigo se utiliza con mayor frecuencia allí donde la autoridad es más enclenque, no obstante ser menos efectiva en dichos casos. A diferencia de aquello, “un orden moral sólido y legítimamente establecido sólo requiere una sanción simbólica para restituirse a sí mismo y manejar a los infractores” (Garland, 2006: 81).

Es al darle valía a lo dicho por estos autores, que tanto nos preocupa la celebración que provoca en nuestra sociedad el hecho de estar siendo un individuo sentenciando a condena. Deberíamos mostrar prudencia y llamarnos a reflexión de porqué ha sido necesario castigar, de porqué existieron las condiciones de posibilidad para que aquello que nos indigna haya sucedido; si es cierto lo que dijo H. Miller (Miller, 1982: 379) acerca de que la sabiduría es muda, deberíamos hacer silencio en esos momentos y no aceptar subvenciones punitivas para aliviar tristezas irreparables. No nos importa de quién se trate, ni si los juicios son por la verdad o por la razón, si eso da motivos para disfrutar del dolor ajeno; son juicios del/ por el Estado y ello es suficiente para corroborar que no hay víctimas

reales que puedan reconfortarse con ello, que no surgirá de allí ninguna *impresión originaria* aunque sí meras *ideas*. En definitiva, pocas cosas como el castigo vuelve tan reaccionaria y obtusa a una sociedad y asimismo despierta esos fascismos moleculares que todos llevamos dentro, y esto aunque sea *re-progre* pedir justicia. Para nosotros, ponernos del lado del Estado siempre será un compromiso que no estamos dispuestos a aceptar, aunque eventualmente el Estado nos haga un guiño; y esto ¿por qué? porque tiene modos de resolver los conflictos que a nosotros nos desencantan, no tanto por su contenido, sino por la forma que asumen; y en todo caso preferimos seguir la ley de manada, que es aquella que no permite elegir al enemigo, a contrapelo de ir designándolo en tanto que convenientes (Deleuze y Guattari, 1988: 363; Christie, 1986: 42).

# # #

Hemos comenzado por describir la percepción que tenemos acerca de un tipo muy particular de castigo, el estatal. No renunciamos a pensar el castigo desde todos los vértices que sean posibles, como podría ser: la Filosofía del castigo o de cómo se valora y se le otorga sentido y justificación al mismo, la Penología o del modo en que se lleva a la práctica el gobierno de la penalidad y por último, la Sociología del castigo como el estudio del mismo en tanto institución social compleja. También hemos notado que los diferentes castigos que recibimos en las sucesivas etapas e instituciones por las que atravesamos asumen la forma de estratos que se van plegando y entrecruzando en nosotros provocando tensiones y recrudescimientos que ninguna de las tres disciplinas mencionadas podrían abordar. Quizá habría que pensar en una Estratigrafía del castigo que pueda recorrer a aquellos estratos como líneas que nos atraviesan volviendo más rígida o afable nuestra complejidad.

Dejando de lado esto último, es al calor del castigo estatal que nace la víctima de la que ahora nos ocuparemos; y aclaramos esto porque el semblante de la misma no puede concebirse sin vislumbrar el campo de lucha en el que se encuentra inmersa y que le construye sus contornos; “el dominio del Estado se nota especialmente en el ámbito de la producción simbólica: las administraciones públicas y sus representantes son grandes productores de <problemas sociales> que la ciencia social con frecuencia se limita a

ratificar, asumiéndolos como propios en tanto que problemas sociológicos” (Bourdieu, 1997: 95)

Nos tienta comenzar con una aproximación que posiblemente resulte incómoda para nuestra sociedad tan necesitada de Estado, de juzgar, de castigo y de venganza (desde la ultra derecha hasta la extrema izquierda). “Nosotros no contabilizamos los muertos y las víctimas de la historia, el martirio de los Goulags, para luego acabar concluyendo: < ¡La revolución es imposible, pero como pensadores estamos obligados a pensar lo imposible, puesto que este imposible sólo existe en nuestro pensamiento!>. A nosotros nos parece que nunca habría existido el más mínimo Goulag si las víctimas hubiesen tenido el discurso que tienen hoy día los que lloran sobre ellas. Fue necesario que las víctimas pensasen y viviesen de otra forma para los que los lloran en su nombre, piensan en su nombre, y dan lecciones en su nombre, tuvieran materia en que pensar. Lo que les movía era su deseo de vivir, no su amargura; su sobriedad, no su ambición; su anorexia, y no su vulgares apetitos, como diría Zola. A nosotros nos hubiera gustado hacer un libro de vida, no de contabilidad ni de tribunal, y poco importa que el tribunal sea popular o sea un tribunal del pensamiento puro” (Deleuze y Parnet, 1980: 167/8). Llegado este punto, y con lo riesgoso que realmente es, está claro que hemos renunciado definitivamente a la lógica representativa cuyo mejor exponente es el propio Estado.

Ser víctima es entonces intransferible y no delegable, no obstante encarnar ello una posibilidad de compromiso e implicación con aquello desgraciado que nos haya sucedido.

## **uno**

Dentro de la denominada Criminología crítica se suele ubicar fundamentalmente al abolicionismo penal radical, al minimalismo penal y por último al realismo de izquierda. L. Hulsman, A. Baratta y J. Young son probablemente los representantes más destacados de estas tres corrientes respectivamente. Tomaremos a éste último para profundizar la percepción que los realistas de izquierda tienen de la víctima, ya que son ellos quienes más han trabajado el tema últimamente. En segundo lugar, hay otro criminólogo, ambulante o nómada para nosotros, que difícilmente pueda catalogarse en alguna escuela, resultándonos imprescindible mencionarlo; Nils Christie. Éste noruego escribe criminología en dialecto no criminológico, esa lengua extranjera con la que están escritos los libros más bellos

según Proust, y huye constantemente de templos que buscan cerrar el conocimiento en torno así mismo logrando conectar sus propuestas con un exterior siempre complejo. Por último nos serviremos de un académico inglés, David Garland, quien postula una mirada no muy optimista acerca del nuevo rol de la víctima en nuestra modernidad tardía.

Hay ciertos elementos de gran importancia en algunos postulados de Young en particular y de los realistas de izquierda (RI) en general, por ejemplo la de dismantelar la construcción ecuménica que hay en derredor de la víctima. “Incesantemente extraviamos nuestras ideas. Por este motivo nos empeñamos tanto en agarrarnos a opiniones establecidas” (Deleuze y Guattari, 2005: 202); y junto a esa imagen estandarizada del delincuente, con ciertos rasgos físicos y ornamentales, que sólo representa el típico desheredado que practica delitos predatorios, hay otra correlativa de la víctima como aquella de clase media o alta que sufre las inclemencias por las disfuncionalidades de los códigos morales. Entonces, lo que convencionalmente se ha tendido a diseñar es un enfoque delictual inter-clases, trepando de abajo hacia arriba la escalada de asaltos, robos violentos, etc. Lo que falta, dicen los RI (Mathiesen, 2003: 232), es atender a la cuestión, por otro lado usual, de que quienes resultan ser en mayor número víctima de los delitos de la clase baja es la misma clase baja, o dicho de otra manera, el fenómeno del delito que se quiere mostrar como inter-clases es en realidad preponderantemente intra-clases. Por lo cual las clases bajas no sólo resultan ser víctimas de los delitos de rigurosa etiqueta (económico, político, etc.), sino de los ilegalismos que provienen de todas las direcciones; por lo tanto, “cuanto más vulnerable económica y socialmente es una persona, lo más seguro es que ambos, tanto los delitos cometidos por un miembro de su misma clase o los de cuello blanco, tendrán lugar contra él” (Bergalli, 2002: VI). Todo esto lleva a una necesaria redefinición del delito y esto debe hacerse según los RI a partir de un cuarteto de factores: la víctima, el autor, el Estado y el público. Sin una participación activa de estos componentes el resultado quedará desnivelado, máxime en una sociedad excluyente como la nuestra, en plena modernidad tardía, que gusta de lo diverso e incluso lo fomenta haciendo de ello su rasgo comercializable, pero rechaza lo problemático y principalmente a los grupos que resulten peligrosos. La idea de Young es que en la modernidad había en las personas mayor tendencia a comprender las situaciones conflictivas pero a su vez eran refractarias a lo



diverso; de allí que a los desviados se los podía asimilar como un componente genuino de la sociedad (antropofagia). Con el advenimiento en el último tercio del siglo XX de la modernidad tardía esa situación se invierte, y como sostuvimos más arriba, es la pluralidad en estilos de vida y credos los que se permiten, pero comienza a refutarse por no ser absorbidos los problemas ocasionados por los revoltosos (antropoémico) (Young, 2001: 25/9). Esta es nuestra bulimia y nuestra anorexia. “Las clases sumergidas destruyen sus propias áreas, atacan a sus propios miembros; a veces amenazan a la policía, que está específicamente contratada para ser tanto amenazada como amenazante.... La solución no está en la resurrección de estabildades pasadas, basadas en la nostalgia y en un mundo que nunca volverá, sino en una nueva ciudadanía, una modernidad reflexiva que enfrentará los problemas de la justicia y la comunidad, de la recompensa y el individualismo...” (Young, 2006: 102/10).

## dos

En una dirección distinta, Garland trata el problema de la víctima y las respectivas mutaciones que ha sufrido desde el welfarismo penal al discurso penal contemporáneo. Este sociólogo está poco esperanzado con el nuevo protagonismo que en la actualidad esta asumiendo la figura simbólica de la víctima ya que en realidad este “lugar es ocupado por un imagen proyectada y politizada de <la víctima> más que por los intereses y opiniones de las mismas víctimas” (Garland, 2005: 240).

Cuando Garland habla de welfarismo penal, esta apuntando “a la peculiar configuración de las estrategias e instituciones de control del delito en el marco del ascenso del “Estado de bienestar” en el contexto británico desde fines del siglo XIX” (Garland, 2005: 35). Los grandes componentes de este fenómeno son el legalismo liberal del proceso con el castigo proporcional respectivo combinado con un criterio correccionalista basado en la rehabilitación. “El ideal de la rehabilitación no era sólo un elemento entre otros. Era más bien el principio organizador hegemónico, el marco intelectual y el sistema de valores que mantenía unida toda la estructura y la hacia inteligible para sus operadores” (Garland, 2005: 82). De todo eso se desprende que la imagen del delincuente durante el arco de tiempo que va desde 1890 hasta 1960 era optimista, en el sentido de creer afirmativamente en la posibilidad de cambio en el reo en tanto se haga con él un buen trabajo de

reintegración. Se intentaba hacer coincidir los intereses de la sociedad con los del delincuente, conteniendo el interés público a los intereses de la víctima. “En el <complejo penal-welfare>, las víctimas individuales apenas aparecían como miembros del público cuyos reclamos provocaban la acción del Estado. Sus intereses estaban subsumidos en el interés general del público y, por cierto, no se contraponían a los intereses del delincuente” (Garland, 2005: 46). El delincuente ocupaba en las políticas penales welfaristas el lugar central y privilegiado, no representando tanto una amenaza como sí un componente que debía corregirse a partir de tratamientos pergeñados y llevados adelante por profesionales en la materia. Entre los 60 y los 70, todo esto comienza a tomar direcciones no sólo distintas, sino francamente opuestas en muchos casos. Se inicia un período en el cual, la generación de políticas públicas (incluidas las criminales) se vuelve politizado y populista. Lo que previamente era materia de expertos de cada área, comienza a tener un lugar relevante en las campañas electorales provocando la transformación de las relaciones entre el proceso político y las instituciones de la justicia penal, dando como resultado una *política penal populista*. “Las medidas de política pública se construyen privilegiando la opinión pública y no la visión de los expertos y de las elites profesionales de la justicia penal” (Garland, 2005: 240). Dentro de toda esta transformación comienza a aparecer una imagen nueva de la víctima, con mucho mayor protagonismo y enérgicamente opuesta a la del delincuente, o mejor dicho, los intereses de aquellas ya no podrán compatibilizarse con los de estos. “Si el punto central del welfarismo penal fue (la proyección experta de) el individuo delincuente y sus necesidades, el centro del discurso penal contemporáneo es (la proyección política de) la víctima individual y sus sentimientos” (Garland, 2005: 242). Es así que las víctimas, sus familiares, las víctimas incluso potenciales, salen del ostracismo y su voz, su desgracia, su experiencia, comienza a tener un lugar privilegiado en todo debate acerca de la política criminal, aunque también es manipulada descaradamente tanto por políticos en campaña como por los medios de comunicación. En este ascenso de la víctima como fetiche de los intereses más variados va incluida la aversión por el delincuente con todo lo que él representa, y cualquier beneficio que a éste se le quiera otorgar será tomado como una ofensa, ya que se estaría mancillando la memoria o el honor de la víctima afectada. Al ser el delito un suceso familiar en la vida de los individuos, la conciencia en

torno del mismo es colectiva y cohesionada, por lo tanto quien hable por las víctimas lo está haciendo de alguna manera por nosotros, en tanto que víctimas probables de un siniestro; la idea de que podría ser usted el próximo es usufructuada por los políticos y acelerada por los medios de comunicación. “La indignación y la ira son los antídotos de la cultura contra el miedo y la ansiedad, y la expresión manifiesta de estas emociones es parte del consuelo y la terapia que ofrece” (Garland, 2005: 243). El advenimiento de <la víctima simbólica> que posibilite la concreción de las tendencias más reaccionarias de la sociedad debe entenderse como una nueva forma que tienen los individuos de experimentar al delito, lo que incide en sus mentalidades y sus sensibilidades. Desde luego que todo esto se desarrolla con una creciente estratificación como telón de fondo, con acoplamientos emotivos que difícilmente surquen las clases sociales.

Aquí hay dos cosas que el análisis de Garland nos permite complejizar, dos cuestiones capciosas que en principio podríamos ver con buenos ojos pero que al examinarlas con proyección terminan por desesperarnos. *Menos lugar para los técnicos estatales en la formulación de las políticas públicas* y un *mayor protagonismo de las víctimas en los conflictos que padecen* son proclamas tan ambiciosas como seductoras. Ahora bien, algo que debe estudiar la sociología es precisamente las consecuencias latentes o no reconocidas por los individuos o las instituciones ante un fenómeno colectivo. No estamos diciendo con esto que las metas de quienes comenzaron a forjar el cambio entre el welfarismo penal y la modernidad tardía allá por los 60 y 70 hayan sido otras que se opongan a lo que ha sucedido efectivamente; lo que nos importa remarcar es que los eslóganes (del tipo “más protagonismo para la víctima”), al evitar el reconocimiento de muchas intenciones, siempre han servido para engañar simplificando y simplificar engañando. Intentar encontrar las leyes que nos permitan ver el orden social que hay detrás del orden simbólico creado, o ver las distintas violencias de los procesos en los que estamos inmersos y que se nos disfrazan como necesarios e inevitables son tareas que no se pueden dispensar. Por su parte, Garland concluye: “¿Por qué la imagen de la víctima que sufre resulta ahora tan central en la cuestión del delito y en nuestras respuestas frente a ella? Porque en la nueva moralidad del individualismo de mercado las instituciones públicas carecen de fuerza y el derecho del Estado carece de autoridad. Toda mutualidad y solidaridad existente se alcanza a través de

la identificación directa de los individuos entre sí y no con la organización política o las instituciones públicas a las que pertenecen” (Garland, 2005: 324).

### **tres**

Hay en la criminología, así como en muchas otras disciplinas, dos ardores claramente distintos. Están quienes la toman como tierra y están quienes la toman como territorio, están quienes ocupan dicho espacio –el de la criminología- sin el deseo de medirlo y están quienes buscan medirlo para luego ocuparlo (Deleuze y Guattari, 1988: 368 y 489). Dos concepciones distintas que nos permiten hablar no tanto de dos criminologías sino de dos usos distintos de la misma. En el primer caso, la criminología se vuelve espacio liso, sin grandes principios rectores que permiten forjar una ciencia ambulatoria siempre reacia a los pedidos del Estado acerca de leyes inmutables y fiables –tiempo libre, espacio para estar-. En el segundo supuesto, las preocupaciones son propias de una criminología real que estría el espacio, necesitando imperiosamente fijar identidades, obtener respuestas moderadoras y encontrar fundamentos sólidos que logren cerrar el conocimiento sobre sí mismo. “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” (Deleuze y Guattari, 1988: 483). En síntesis, hay para nosotros una criminología nómada que siempre se desarrolla sobre un espacio liso, y que está comprometida con un conocimiento de tipo aproximativo que se enfrenta a los efectos de poder que todo saber establecido provoca. Esta criminología trata de liberar el conocimiento que en principio no está homologado por la curia intelectual haciéndolo batallar contra las condiciones ecuménicas de verdad; el saber del enfermo, del loco, del preso, oponibles al saber del médico, del psiquiatra, del penitenciario (Foucault, 1996: 17/26).

Un criminólogo nómada o menor –en oposición a uno mayor o dominante- es para nosotros N. Christie. Propone hacer de la criminología no tanto una ciencia o una disciplina sino una experiencia poco ordinaria, una tabla de surf sobre la cual nos desplazamos. Con él uno paga todas las deudas y comienza a hablar en nombre propio sin importar si leyó a los autores que se exigen para poder hablar, o si hemos conseguido las condecoraciones que

esmalta nuestro conocimiento, o en términos de Bourdieu, poder expresarnos más allá de cuánto capital hayamos acumulado (Bourdieu y Wacquant, 2005: 155).

En un trabajo muy pertinente para nuestros intereses, Christie se encarga de abordar un problema álgido: ¿por qué no tomamos a nuestros conflictos como algo propio?, ¿por qué lo delegamos tan fácilmente en manos de expertos?, ¿por qué no hacemos de ellos acontecimientos en los cuales nos sintamos verdaderamente protagonistas? Como buen criminólogo nómada que es, comienza haciendo algo que ningún criminólogo de Estado podría hacer: poner en duda su parcela de conocimiento. “Tal vez las consecuencias sociales de la criminología sean más dudosas de lo que nos gusta pensar” (Christie, 1992: 159), y esto porque la criminología ha sido funcional al saqueo de los conflictos desde las manos de sus propios actores e incluso sirvió para la intensificación del mismo proceso. Todo esto respaldado por la idea sacrosanta que de pequeños aprendemos: evitar la venganza privada. Ahora ¿qué sucede con esas situaciones conflictivas, e incluso ingratas por las que atravesamos? Se transforman en no-acontecimientos, en sucesos en los cuales nuestra participación es cuanto mucho periférica, ya que “los tribunales no son elementos centrales en la vida diaria de nuestros ciudadanos” (Christie, 1992: 161). Esto se debe, según Christie, a que la ubicación geográfica de los mismos está alejada de buena parte de los habitantes; pensemos nosotros lo que sucede con las personas que por necesidad y no por tranquilidad tienen que vivir en las afueras de nuestra ciudad, consecuencia de una expulsión no sólo material, sino también simbólica. En segundo lugar, la arquitectura enrevesada de los mismos lleva implícita una afirmación: los tribunales están hechos para quienes trabajan allí y no para los profanos. Por último, dice el criminólogo noruego: “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). De esto se derivan dos cosas: por un lado, las partes están siendo representadas habiendo perdido protagonismo, y por otro, la víctima comienza a ser representada por el Estado estando menospreciada su mirada y considerándose como mero desencadenante del suceso. “La víctima es una especie de perdedora por partida doble, primero frente al delincuente, y segundo... al serle denegado el derecho a la plena participación.... La víctima ha perdido su caso en manos del Estado” (Christie, 1992: 163). Es cierto que algunas de las razones a

partir de las cuales el Estado se apropia de las situaciones problemáticas son encomiables, pero hay muchas otras que sólo se vinculan con sus ansias de ensanchar su poder de nombrar o definir un hecho como delictivo o no, otorgándole un sentido siempre favorable a sus intereses que no permite alternativa aceptable. Y uno de los heraldos más significativos del Estado en esto de expropiar conflictos es el abogado. Entrenado para eso, “está socializado con un elevado grado de conformidad” e interpreta las normas así como el Estado lo dispone, con una obediencia que se transforma en sordera ante los relatos de su defendido si eso no conviene ser insinuado; “por el amor de Dios, debemos mantenernos callados ante el tribunal”. Para Christie, el problema fundamental no es el de una criminología etiológica o una de la reacción social, una conservadora o una crítica, “la vieja criminología –la de signo biologista y la de corte psicoanalítica- ha perdido los conflictos, la nueva transforma los conflictos interpersonales en conflictos de clase. Y lo son. Son, también, conflictos de clase. Pero al destacar esto, los conflictos son arrebatados nuevamente a las partes directamente involucradas. ... los conflictos del delito se han transformado en una pertenencia de otras personas –principalmente abogados- o han sido redefinidos en interés de otras personas” (Christie, 1992: 165). El problema de la segmentación acarrea una despersonalización de la vida social, lo que erosiona nuestra inclinación a hacer frente a situaciones problemáticas, a lo que se suma la avidez de los profesionales por hacerse cargo de los mismo; todo un círculo vicioso.

Cuando Christie propone tomar a *los conflictos como pertenencia*, está valorando positivamente el hecho de tener que enfrentarnos a situaciones que por desagradables que hayan sido o puedan ser, nos involucran de una manera directa con aquello que nos sucede, sin relegar nuestro espacio de vida en lo sucedido. “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). Lo que debemos recuperar, lo que debemos reconquistar es el acontecimiento..., “el estallido, el esplendor del acontecimiento es el sentido. El acontecimiento no es lo que sucede (accidente); está en lo que sucede...” (Deleuze, 2005a: 158); éste es el que nos brinda un potencial para la actividad y la participación. Si dejamos en manos de otros el desarrollo de nuestros

conflictos perdemos la oportunidad de otorgarle *un sentido* a lo que ocurrió, de colmar de sentido aquello que sucede *en* lo que sucede, de amar el acontecimiento (*amor fati*). Y así, lejos de lo que sucede, todo encaja mal, y “es la Corona la que ingresa al cono de luz, no la víctima. Es la Corona la que describe las pérdidas, no la víctima. .... Es la Corona la que tiene posibilidad de conversar con el delincuente y, ni la Corona ni el delincuente están particularmente interesados en llevar adelante esa conversación” (Christie, 1992: 170). Christie afirma que detrás de sus argumentos hay un modelo de corte vecinal orientado a la víctima, dándole tareas no sólo decorativas en el proceso; un tribunal orientado al lego (que se implique con el conflicto) y evite la especialización en la resolución de situaciones problemáticas ya que esto conduce a la profesionalización. Lo que conspira contra esos postulados es la carencia de las relaciones vecinales, que provocan un vínculo muy precario con nuestros conciudadanos. También la falta de víctimas personales es otra dificultad, ya que resulta escasa su contribución, lo que le lleva a Christie a decir que “si un problema es lo suficientemente serio como para colocar al agresor en el rango de criminal, entonces la víctima debe aparecer” (Christie, 1992: 179). Finalmente, el problema de la excesiva cantidad de profesionales queriendo cooptar los conflictos resulta ser una traba importante para un desarrollo horizontal de los virtuales conflictos.

Reiteremos una vez más que cuanto más lejos estemos de nuestros conflictos, menos sentido le podremos otorgar a lo sucedido, e incluso el sufrimiento irrogado contra alguien nos podrá resultar del todo indiferente cuando no placentero, lo que genera en nosotros un sedimento peligroso: la indolencia. En otra parte, Christie concluye lo siguiente: “Hemos visto que el nivel de dolor que impone una sociedad no está determinado por los delitos cometidos, que el castigo no es una simple reacción ante los actos viles, que el nivel de castigo no afecta demasiado el nivel de los delitos y que la ley no es un instrumento natural para administrar la sociedad.... Una cantidad apropiada de dolor no depende de la utilidad social, del control del delito, de si funciona o no. Depende de normas que se basan en valores. Es una cuestión cultural” (Christie 1993: 188/9).

# # #

Borges solía reclamar a menudo un mínimo de Estado y un máximo de individuo; varias décadas después nosotros actualizamos ese pedido, y en particular con respecto al lugar de

la víctima. Desde luego que para nosotros el repliegue del Estado es una condición necesaria pero no suficiente para lograr una nueva imagen en torno a este problema. Para no merecer ser las víctimas o los castigados de esta actual democracia debemos renunciar ante todo a los compromisos vergonzosos que el Estado siempre nos exige, estando en condiciones de crear quizá un *espacio público alternativo* (Mathiesen, 2003: 302); alternativo a las dicotomías y a los maniqueísmos, al resentimiento que florece en nuestro goce por el sufrimiento del otro (repetimos: sea quien sea, se ubique a la derecha o a la izquierda de Dios o Estado padre todopoderoso), alternativo ante las recompensas tan mezquinas que se nos ofrecen. Cuando sintamos vergüenza por lo ignominioso que sucede, no aceptar ser tratados como responsables **por** las víctimas, discurso que busca deprimirnos con penas, esas, que son las que nos quieren dar. Pero sí responsables **ante** ellas. “Y la vergüenza de ser un hombre no sólo la experimentamos en las situaciones extremas..., sino en condiciones insignificantes, ante la vileza y la vulgaridad de la existencia que asecha a las democracias, ante la propagación de estos modos de existencia y de pensamiento-para-el-mercado, ante los valores, los ideales y las opiniones de nuestra época” (Deleuze y Guattari, 2005: 109). Pero esta vergüenza es un factor de movilización muy importante que puede servirnos para resistir, y de ningún modo aceptar mansamente los designios consolidados ni plegarnos a la reacción que pretende dejar el estado de cosas actuales así tal cual está.

Constantemente se están urdiendo nuevas tecnologías que nos aseguran estar más comunicados, con mayor rapidez y calidad, pero el problema ahora mismo no es ese, “no carecemos de comunicación, por el contrario, nos sobra, carecemos de creación. Carecemos de resistencia al presente” (Deleuze y Guattari, 2005: 110). El pueblo y la tierra nueva que harán indigno nuestro castigo y otorgarán a la víctima una nueva imagen, no los encontraremos en nuestras democracias, por que éstas son mayorías y aquel pueblo que falta y debemos buscar y toda esa tierra que nos espera, se sustraen a las mayorías. Christie decía un poco antes que el castigo y su intensidad se vinculan primeramente con los valores y “el problema de los valores no es el de su ausencia, sino el de su producción. Los valores se crean, se producen mediante instancias de valoración que expresan modalidades existenciales individuales y colectivas. La cuestión de los valores se convierte en el



problema ético fundamental: cómo se producen valores” (Lee Teles, 2002: 209). Crear valores que nos permitan estar a la altura de lo que nos acontece, querer el acontecimiento y extraer de él aquello que enciende la vida y vacía el dolor, disfrutar lo que hay de necesario en él sin caer en la resignación o el fatalismo. “O bien la moral no tiene ningún sentido, o bien es esto lo que quiere decir, no tiene otra cosa que decir: no ser indigno de lo que nos sucede. Al contrario captar como injusto y no merecido (siempre es por culpa de alguien), he aquí lo que convierte nuestras llagas en repugnantes, el resentimiento en persona, el resentimiento contra el acontecimiento. No hay otra mala voluntad. Lo que es verdaderamente inmoral, es cualquier utilización de las nociones morales, justo, injusto, mérito, falta.... Que en todo acontecimiento esté mi desgracia, pero también un esplendor y un estallido que seca mi desgracia...” (Deleuze, 2005a: 157/8). Quizá cuando hayamos alcanzado dicho pueblo, la víctima haya logrado forjar una nueva imagen, una moral de ese tipo, una moral estoica.

## **Bibliografía**

- M. Barroso Ramos, *Inmanencia, virtualidad y devenir en Gilles Deleuze*, Universidad de La Laguna, La Laguna, 2008
- R. Bergalli, Presentación a *El nuevo paradigma criminológico de la exclusión social*, Barcelona, 2002, I/XVIII
- P. Bourdieu, *Razones prácticas*, Anagrama, Barcelona, 1997
- P. Bourdieu, *Poder, derecho y clase social*, Desclée, Bilbao, 2001
- P. Bourdieu y L. Wacquant, *Una invitación a la sociología reflexiva*, Siglo XXI, Bs. As., 2005
- A. Carpio, *Principios de Filosofía*, Glauco, Bs. As., 2004
- N. Christie, *Suitable enemies*, en H. Bianchi, *Abolition*, Free University Press, Ámsterdam, 1980
- N. Christie, *Los conflictos como pertenencia* en VVAA, *De los delitos y de las víctimas*, Ad-hoc, Bs. As., 1992
- N. Christie, *La industria del control del delito*, Del Puerto, Bs. As., 1993
- N. Christie, *Los límites del dolor*, FCE, Bs. As., 2001
- G. Deleuze y C. Parnet, *Diálogos*, Pre-Textos, Valencia, 1980
- G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas*, Pre-Textos, Valencia, 1988
- G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 2005
- G. Deleuze, *Lógica del sentido*, Paidós, Bs. As., 2005a

- G. Deleuze, *La isla desierta y otros textos*, Pre-Textos, Valencia, 2005b
- F. Dostoievski, *La casa de los muertos*, Calomino, La Plata, 1944
- M. Foucault, *Genealogía del racismo*, Altamira, Bs. As., 1996
- D. Garland, *La cultura del control*, Gedisa, Barcelona, 2005
- D. Garland, *Castigo y sociedad moderna*, Siglo XXI, México, 2006
- F. Guattari y A. Negri, *Las verdades nómadas y general intellect*, Akal, Madrid, 1999
- G. W. Hegel, *Filosofía del derecho*, Claridad, Bs. As., 1937
- 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
- D. Hume, *Investigación sobre el entendimiento humano*, Losada, Bs. As., 1945
- A. Lee Teles, *Una filosofía del porvenir*, GEA, Bs. As., 2002
- T. Mathiesen, *Juicio a la prisión*, Ediar, Bs. As., 2003
- H. Miller, *Sexus*, Bruguera, Barcelona, 1982
- F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 1986
- Y. Young, *Canibalismo y bulimia* en Revista Delito y sociedad, Año 10, Número 15-16, 2001
- Y. Young, *Escribiendo en la cúspide del cambio en Reconstruyendo las criminologías críticas*, AD-HOC, Bs. As., 2006