

La izquierda y el castigo

Ezequiel Kostenwein*

Resumen.

En éste artículo nos proponemos reflexionar acerca de las formas en que nuestra izquierda¹ ha elaborado subjetivamente las repercusiones del feroz período comprendido por la última dictadura militar. Concretamente deseamos cavilar sobre la organización simbólica de la victimización y el reclamo de castigo propuesto por aquellos que han sobrevivido a los desaparecidos: madres, compañeros de militancia e hijos, fundamentalmente. Lo que buscaremos confirmar es que la izquierda ha conseguido hegemonizar el lenguaje punitivo para evaluar las tropelías de las Fuerzas Armadas, sin permitir implicarse a todo aquel que discrepe de su versión oficial; sintetizando: la izquierda castiga como una reivindicación sectorial y no social², razón por la cual ha creado un hermetismo en el que sólo dialoga consigo misma. De todo esto advertimos al menos una consecuencia, nefasta por otro lado, que es haber desistido del intento de hacer con lo acontecido algo realmente creativo, como en gran medida buscaban efectuar en términos políticos aquellos por los que hoy reclaman quienes reclaman.

Abstract.-

In this article we propose to reflect about the ways in which our left has elaborated subjectively the rebound of the ferocious period included by the last military dictatorship. Concretely we wish cavil about the symbolic organization of the victimization and the claim proposed for those who survive to the disappeared, mother, militance mates and sons fundamentally. We'll look for to confirm that the left has got to hegemony the punitive language for evaluate the rushes of the army forces, without allow implicated to all those that disagree about their official version, synthesizing the left punish like a sectorial

* Abogado, Ayudante de Introducción a la Sociología (CÁTEDRA III) Y Sociología Jurídica (CÁTEDRA I) / U.N.L.P. – FACULTAD DE CIENCIAS JURÍDICAS Y SOCIALES. Bacario de Inciciación en la CIC. Dirección de correo electrónico: dosmilmesetas@yahoo.com.ar

¹ Aunque muy impreciso, definimos como “nuestra izquierda” al conjunto de organizaciones y/o agrupaciones que han logrado imponerse como los portavoces de una degradación que indudablemente a todos nos ha afectado.

² No es llamativo que los pedidos de castigo sean grupusculares, aunque precisamente deseamos que la izquierda construya otro camino que se aleje del mero revanchismo y permita ilusionarse con un intersticio nuevo, sin precedentes, acerca del papel que le encomiende al escarmiento.

recovery and not social, reason for what it has created a hermetism, in which only dialogue whit it self.

Of all this we observe at least, one nefast consequence, by the other side that it has disisted of the intent of to do with the happened, something really creative, like in a big measure they looked for in politics terms, those by ones today claim, who claim.

La izquierda y el castigo

Ezequiel Kostenwein

Sin Grondona.- ¿Es posible impugnar algunas de las direcciones que ha ido tomando el proceso de revisión y reivindicación de lo acontecido en nuestros años cruentos sin ser equiparados a Mariano Grondona?, o lo que es mucho más importante aún, ¿es posible hacerlo sin necesitar hablar como Mariano Grondona?³ Este es un escrito de transición, de virtualidades, y como tal busca servir para avanzar, o mejor dicho, para no amarrarse. Con esto no queremos decir que albergamos la peregrina idea de satisfacer a todo aquel que lo lea, simplemente abrir un conjunto de inquietudes que permitan sacudir rutinas, si bien no para “polemizar” o provocar “griteríos”, sino y en todo caso, para darle condición de posibilidad a una ética que reclame otra relación con la memoria, con el pasado, con nuestra historia. De ahí que consideremos indispensable que “la izquierda y el movimiento de derechos humanos logren preservarse del resentimiento y la victimización. Quienes adoptaron ciertas opciones de lucha en los ’70 no fueron sólo víctimas, sino sujetos que tomaron decisiones políticas, formas de vida conscientemente elegidas” (Tatián, 2007).

Y un pensamiento prodigioso para estas travesías es sin duda el de F. Nietzsche, quien llamativamente es a menudo pasado a retiro sin muchas luces por juristas merecidamente apreciados como es el caso de R. Zaffaroni (2001) o C. Nino (2005)⁴. Pero, ¿qué aporte está en condiciones de brindarnos el filósofo alemán? Lo diremos con sus mismas palabras: el de reflexionar *sobre la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, sin miramientos; o en otros términos, lo contrario que ambicionaron aquellos uniformados que en dicho pasado han asumido compromisos vergonzosos, esquilmando la vida, sometiéndola impunemente al poder, transformándola en objeto de poder, o lo que es lo mismo, apostar a la violencia institucionalizada como forma de contrarrestar cierta violencia localizada. Entonces deseamos, porque lo necesitamos, exhibir una alternativa

³ Tomamos a Mariano Grondona, menos como comunicador que como efecto. Este escrito puede ser comprendido en gran medida si se advierte contra qué está dirigido; la decisión de destruir el pasado, de abolir la memoria sin la necesidad de crear algo, es profundamente dañina y farisea: demoler sin al mismo tiempo crear con amor es lo que esquemáticamente designamos como *efecto-Grondona* (Deleuze, 2005: 182).

⁴ “Pero siempre hay comentaristas hegelianos, comentaristas de la interioridad, que tienen atrofiado el sentido de la risa.... Sobre el modo como Nietzsche concibe la espiritualidad pasan de puntillas, porque huelen el peligro” (Deleuze, 2005: 328)

crítica a la nervadura de “nuestra izquierda”, alejándonos simultáneamente del tan hediondo efecto-Grondona, por supuesto. Ante los dos polos que lograron imponerse en el debate sobre lo acontecido, quisiéramos lograr no ya un eje, sino más bien una línea, de fuga⁵, reconociendo que “tan sólo en cuanto la historia esté al servicio de la vida, es que queremos servir a la historia” (Nietzsche (I): 2), de lo contrario nos veríamos tentados a transformarnos en nuevos burócratas, aunque esta vez sea de los derechos humanos. Y desde luego que si logramos aquello que nos proponemos, será ante todo *sin Grondona*, pero también sin reclamos punitivos que pongan en el mismo nivel de animadversión a las víctimas y a los victimarios; lo que se reclama es atenuar la imagen de un sujeto universal de derecho, para darle espacio, para crearle condiciones de posibilidad, a un individuo ético, ya que “la vida, mucho más que el derecho, es lo que hoy está en juego en las luchas políticas, incluso si éstas se formulan a través de las afirmaciones de derecho. El derecho a la vida, al cuerpo, a la salud, a la felicidad, a la satisfacción de las necesidades; el derecho, más allá de todas las opresiones o alienaciones, a encontrar lo que uno es y todo lo que uno puede ser, este derecho tan incomprensible para el sistema jurídico...” (Foucault, 2003: 175/6)

Prudencia ante la memoria.- Respecto a la matanza organizada por las Fuerzas Armadas durante buena parte de los '70, la memoria histórica se ha transformado en una ermita para nuestra izquierda: no es posible olvidar, ya que eso equivaldría a una capitulación intolerable en favor de aquellos que, teniendo la posibilidad, ultrajaron la dignidad de cada uno de nosotros. Memoria y olvido: imprescindible la primera, inadmisibles el segundo. Ahora bien, ¿es así, simplemente?, ¿sólo es eso, sencillamente?, ¿en qué piensa la izquierda cuando exige memoria y maldice el olvido?, ¿qué es lo que nuestra izquierda precisa que recordemos para reclamar castigo como lo hace?... “¿cómo hacerle una memoria al animal-hombre? ¿Cómo imprimir algo en este entendimiento del instante, entendimiento, en parte obtuso, en parte aturdido, en esta viviente capacidad de olvido, de tal manera que permanezca presente?” (Nietzsche, 1988: 76). La memoria no es buena por sí misma, más bien todo lo contrario: esto lo aprendimos con Nietzsche. No es inmaculada, no garantiza

⁵ Desde nuestra concepción, una sociedad se caracteriza, no por el conflicto o el consenso; lo constitutivo es aquello que una sociedad puede hacer huir en función de los parámetros establecidos. Las líneas de fuga son los flujos que huyen de lo impuesto más allá de que inmediatamente sean reconducidos por los valores dominantes. Véase fundamentalmente: Deleuze y Parnet (2002: 157) y Deleuze y Guattari (1988: 225).

resultados saludables; basta pensar en el modo como los fascismos, tanto el italiano como el alemán, trabajaron malignamente con el recuerdo brutal, “con la pulsión de muerte colectiva que se había desprendido de la carnicería de la primera guerra mundial” (Guattari, 1995: 164). Todo lo que se lea, de aquí en adelante, debe comprenderse al calor de esta premisa: la memoria no es aquello bajo lo cual la humanidad pueda estar a salvo del embuste y el chantaje; o mejor dicho, la memoria tiene tan poca asepsia como la tiene el olvido, puede ser tan manipulada como el olvido, o aún más... y peor: “Cuando el hombre consideró necesario hacerse una memoria, tal cosa no se realizó jamás sin sangre, martirios, sacrificios” (Nietzsche, *Ibíd.*: 80). Consecuentemente, lo dicho no debe leerse como una simple exaltación del olvido, en detrimento de la historia, o de su memoria: ni el primero ni esta última tienen valor autónomo, sólo lo adquieren cuando sirven a la vida, a la creatividad que permite conmover a los poderes estables de la tierra.

Dicho esto, resulta imperioso puntualizar que desde nuestra perspectiva siempre será insoslayable pensar en qué términos la historia podría servir a estos fines, ya que “saber hasta qué punto la vida tiene necesidad de los servicios de la historia, esta es una de las preguntas y de las preocupaciones más graves concernientes a la salud de un individuo, de un pueblo, de una cultura. Cuando hay un predominio excesivo de la historia, la vida se desmorona y degenera y, en esta degeneración, arrastra también a la misma historia” (Nietzsche (I): 9).

Por lo tanto, y como ya hemos afirmado, la propuesta aquí dispuesta se orienta hacia una alternativa, al menos transitoria, a partir de la cual nuestra izquierda deje de ostentar exclusivamente el patrimonio sobre la batería de motivos por los cuales se debería echar andar una institución social como lo es el castigo (Garland, 2006). Si debemos castigar, prefiramos que sea austeramente; si desgraciadamente resulta necesario hacerlo, que no sea para saciar apetitos exaltados⁶; redefinamos el castigo como parte de los mundos que se crean según lo que la vida colectiva pide: *Lo que debemos debilitar es el perfeccionamiento de la representación de la utilidad del castigo* (Ranciére, 2002: 66).

⁶ Según Durkheim (2004), en el corazón del castigo se encuentra la pasión, aquella pulsión irracional provocada por la profanación de lo sagrado. Si abonáramos escrupulosamente con él, nuestra sugerencia devendría absurda. Por lo pronto, creemos que, y aunque dicho muy esquemáticamente, lo que hace posible y deseable el castigo –pero no necesario– es la desigualdad. El elemento del que no se puede prescindir al sancionar no es el de la pasión, sino el de la desigualdad entre quienes lo ocasionan y quienes lo padecen. Esta premisa requiere de argumentos más exhaustivos para convencer a alguien, está claro, pero no será aquí donde avancemos con ello; nos conformamos con postularlo y dejar su desarrollo para futuros trabajos.

La banalidad del mal *castigar*.- Ciertamente no es apropiado para nosotros hablar del mal castigar o del mal *de* castigar; en todo caso deberíamos afirmar que lo que sí existe es lo bueno y lo malo, lo vil y lo noble, siempre teniendo en cuenta el modo de existencia que se halla implicado (Deleuze, 1987: 190/1). Pero sirva este epígrafe para atraer algunas reflexiones llevadas adelante por H. Arendt en torno al juicio que se realizó en el Estado de Israel a Adolf Eichmann, un individuo que durante el III Reich hizo carrera en el Servicio de Seguridad de las SS como funcionario de grado medio en cuyo departamento, consignado a los judíos, efectuó tareas de planificación y organización en las deportaciones multitudinarias, fundamentalmente de hebreos, a los campos de concentración. Lo que la filósofa alemana advirtió durante este juicio es que aquello que caracterizaba al grupo de individuos que habían desempeñado roles cruciales en las colosales matanzas del régimen nazi, del cual Eichmann representaba el prototipo, no era una fuerte implicación axiológica con el régimen, o un compromiso infatigable con las propuestas que éste quería llevar adelante, sino más bien una fidelidad escrupulosa al servicio de las tareas que se le encomendaban: “Lo interesante del nuevo enfoque es que dibuja un agente del mal que, lejos de reducirse a sectores minoritarios bien regimentados y fuertemente ideologizados, se extiende a una amplia masa social desideologizada y anónima que contribuyó, activa o pasivamente, a la implantación del régimen nazi” (Marrades, 2002: 86/87). El mal, entonces, no había sido perpetrado por un grupo selecto de personas adoctrinadas en la exigencia vital de eliminar a todo humano que no fuera ario o en la certeza de una superioridad racial que transforme al resto de los humanos en superfluos; la cuestión era mucho más ominosa y fútil a la vez: “Él jamás odió a los judíos, y nunca deseó la muerte de un ser humano. Su culpa provenía de la obediencia, y la obediencia es una virtud hartamente alabada. Él no formaba parte del reducido círculo directivo, él era una víctima, y únicamente los dirigentes nazis merecían el castigo (...) Eichmann dijo: «No soy el monstruo en que pretendéis transformarme..., soy la víctima de un engaño»” (Arendt, 1999: 375).

Lo que suscita el relato de Arendt no es ni más ni menos que una atroz perplejidad acerca de aquello que puede transformarse en la condición de posibilidad de una escabechina brutal: en alguien que se había transformado en un sujeto que apelaba a procedimientos repetidos, clichés, estereotipos y signos estandarizados de conducta y expresión, la ausencia

de pensamiento y la falta de reflexión lograron significarlo como una mera pieza dentro de una bestial cremallera. Por lo tanto, “lo que tiene de banal el mal cometido por Eichmann no está en lo que hizo, sino en por qué lo hizo. El daño que causó, y del cual Arendt le considera responsable, fue monstruoso. Pero todavía resulta más aterrador cuando se advierte que la raíz subjetiva de sus crímenes no estaba en firmes convicciones ideológicas ni en motivaciones especialmente malignas. La banalidad del mal apunta precisamente a esta ausencia en el agente de un fundamento positivo del daño que inflige” (Marrades, 2002: 91). Probablemente estas descripciones no puedan extrapolarse sin más para abordar lo ocurrido en nuestras latitudes (Verbitsky, 1995); más allá de que existió un repugnante adiestramiento hacia adentro de las Fuerzas Armadas, las cosmovisiones que motorizaban el exterminio militar y la resistencia de los grupos de izquierda, armados o no, eran claramente más gravitantes que en el supuesto planteado por Arendt. Ahora bien, sí lo consideramos fructífero para repensar las motivaciones que espolean a nuestra izquierda a persistir en la ecuación de la deuda, daño causado = daño a sufrir⁷ (Deleuze y Guattari, 1995: 197) ya que sus argumentos punitivos carecen de un fundamento positivo acerca del daño que pretenden infligir⁸. Lo que resulta banal en nuestra izquierda no es el mal que pretenderían hacerles a los militares -juzgándolos y castigándolos-, sino la manera en que ambicionan remediar todo el daño que los represores sí nos hicieron, esto es, *el mal castigar* –más apropiado sería decir *lo malo de castigar*- que persiguen: esa es una ponzoñosa trampa del castigo⁹, y respecto a esto, Foucault lo dijo todo, “si se tratase simplemente de cambiar la conciencia de la gente bastaría con publicar periódicos y libros, seducir un productor de radio o de televisión. Queremos cambiar la institución hasta el

⁷ Se nos puede reprochar que los militares asesinaban a sus adversarios, mientras que a ellos se los juzga conforme a derecho: dejamos sentado que hablamos aquí de lógicas o formas verdaderas y no de contenidos más o menos feroces de los dispositivos, y en estos términos, tanto una faena como la otra son canjeables.

⁸ Decimos que no es positiva la consideración en que se apoya la pretensión de castigo porque desde nuestra perspectiva no sirve para aumentar las opciones en el modo de afrontar los conflictos, mucho menos para encontrar una alternativa al castigo (Christie, 2001).

⁹ Cuando caracterizamos al castigo de esta manera, no estamos olvidando todas las aristas que éste tiene debido a su polivalencia: dentro de la sociología, en Durkheim, en Rusche, en Foucault o en Garland el castigo es producido por diversos factores, todos ellos atendibles; dentro de las teorías de la pena, el retribucionismo, las prevenciones generales –positivas o negativas- así como las prevenciones especiales –positivas o negativas- justifican el acto realmente peligroso que significa pensar sin castigo, ya que en la cotidianeidad “vemos, padecemos en más o en menos una poderosa organización de la miseria y la opresión.... Tenemos esquemas para apartarnos cuando algo resulta demasiado ingrato, para resignarnos cuando algo es horrible, para asimilarlo cuando algo es demasiado bello” (Deleuze, 1987: 35).

punto en que culmina y se encarna en una ideología simple y fundamental como las nociones de bien, de mal, de inocencia y de culpabilidad. Queremos cambiar esta ideología vivida a través de la espesa capa institucional en la que se ha investido, cristalizado, reproducido. (...) La acción revolucionaria se define... como una conmoción simultánea de la conciencia y de la institución” (Foucault, 1992: 42).

Aceptando que no somos fatalistas ni creemos en la necesidad de que esto ocurra realmente, sí podemos afirmar que para que el castigo cambie su dimensión en tanto que institución social, tendremos que dar pasos inauditos, sin precedentes para nuestras concepciones y sensibilidades, y quién sabe si eso algún día ocurra; pero de ocurrir, no será en nuestras democracias seguramente (Deleuze y Guattari, 2005), sino cuando los agenciamientos y las acciones prescindan de querer capturar el alma o el hombre más allá del condenado, logrando borrar esa profunda frontera entre la inocencia y la culpabilidad (Foucault, 1992: 41). Y esta última tarea es la verdaderamente prodigiosa, ya que el juicio se encuentra enquistado en nosotros, forma parte incluso de nuestras secreciones: “... la lógica del juicio se confunde con la psicología del sacerdote, como inventor de la más tenebrosa organización: quiero juzgar, tengo que juzgar..., los hombres juzgan en tanto que valoran su propio lote, y son juzgados en tanto que una forma confirma o destituye su pretensión. Son juzgados al mismo tiempo que juzgan, y los placeres de juzgar o ser juzgado son los mismos” (Deleuze, 1996: 177/180).

Hay que tener presente que son muchos los factores considerables que influyen sobre la manera en que se experimentan hoy las brutalidades del pasado; S. Cohen asevera que dependen de la naturaleza del régimen tiránico previo -y de su poder residual-, de la manera en que se llevó adelante la transición, y del carácter que vaya asumiendo la nueva sociedad (2005: 240). Todo esto, al menos, gravita en los derroteros de la investigación, el conocimiento y el reconocimiento de los espantos otrora consumados, o como diría el sociólogo británico, "un nuevo clima político, disidentes que son liberados de prisión, relajamiento de la censura de los medios de comunicación..." (Ibíd.) influyen para que se desarrolle un *descongelamiento* lento o apresurado. Y no por ventura son tan disímiles los modos con que han encarado las sociedades éste reconocimiento: desde comisiones de la verdad hasta juicios criminales, pasando por descalificación masiva, compensación,

nombrar y avergonzar a los responsables, negar el pasado, conmemoración y homenaje a las víctimas, expiación y disculpas, hasta la reconciliación y reconstrucción.

¿Qué ha necesitado nuestra sociedad llevar a cabo? ¿Qué precisa actualmente? ¿Sigue pretendiendo lo mismo nuestra izquierda hoy que hace algo más de dos décadas? Sobre dichos interrogantes no estamos en condiciones de afirmar demasiado, ya que estos problemas no aceptan portavoces, aunque sí nos invade una inquietud: ¿por qué aquello que a menudo es valorado tan clamorosamente en ámbitos que podríamos definir como "progresistas" -esto es, mutar de concepciones y criterios eludiendo la tiranía de las tradiciones-, se invierte rotundamente respecto del reclamo de escarmiento? ¿Por qué no han variado, formal y prácticamente, las enunciaciones sobre ésta problemática teniendo en cuenta sus complejidades inherentes? ¿Por qué nuestra izquierda oscila del Nunca Más -de vejaciones e ignominias- al *dame más* -de juicio y castigo-? ¿Es que no ha podido evitar el atolladero, los atascos propios del *atajo patibulario*? Aquí corresponde citar a Deleuze nuevamente: "Lo malo es la vida agotada, degenerada, que es mucho más terrible, capaz de propagarse. Pero lo bueno es la vida naciente, ascendente, aquella que sabe transformarse, metamorfosearse según las fuerzas que encuentra, y que compone con ellas una potencia cada vez más grande, aumentando cada vez más la potencia de vivir y abriendo siempre nuevas *posibilidades*. Es cierto que no hay más verdad en una que en otra... Pero existe lo bueno y existe lo malo, es decir, lo noble y lo vil. Según los físicos, la energía noble es aquella capaz de transformarse, mientras que la vil ya no puede" (Deleuze, 1987: 191).

Bregamos entonces por una izquierda noble, huidiza a los mecanismos instalados de resolución de conflictos, logrando así resguardarse del narcisismo punitivo, que sólo le permite verse a ella misma detenida en/por reclamos, prescindiendo de las vibraciones que la atraviesan, la metamorfosean. Quizá separando el irrenunciable Nunca Más del hoy avasallador *dame más*, se pueda trabajar para no hacer del castigo algo banal y al mismo tiempo no banalizar los descalabros militares.

El castigo cafisho.- Nosotros situaríamos el problema en un contexto en el cual las llagas se vuelven rentables, donde la seducción provocada por los nuevos prestigios de una época logra aturdir a aquellos que originariamente apuntalaron un programa alternativo. Cuando el dolor se autonomiza de un itinerario creativo, cuando se lo entroniza, transformando en nuevas "personalidades" a quienes lo han experimentado -en la experiencia argentina por

persecuciones políticas, si vale el término-, volvemos a una rigidez identitaria ciertamente peligrosa que la misma dictadura urdió: "Lo que se sabe de los sistemas totalitarios es que más allá de su existencia visible, de su violencia visible (que son la censura, la tortura, la prisión, la muerte, etc.) hay una violencia invisible que es mucho más complicada de elaborar, y así es que la fuerza de creación misma, el movimiento de creación queda asociado en la subjetividad al peligro de muerte, de sufrimiento, de tortura, y se paraliza" (Rolnik (IV): 5)¹⁰. Entonces reparamos en que las trampas perpetradas por las tiranías, como la nuestra por ejemplo, son mucho más sutiles y enmarañadas de lo que a menudo se las describe: el problema no es únicamente que una runfla de genocidas se encontraran fortuitamente con un poder de decisión prácticamente absoluto y sumamente canallesco, sino también que en cierta medida lograron ser la encarnación de conservadurismos mucho más difusos y abigarradamente diseminados en el campo social. Las imágenes de militantes que habían decidido tomar las armas y pasar a la clandestinidad en aquella época desbordaba el umbral de tolerabilidad de muchas personas, de las subjetividades más o menos acomodadas al statu quo, y sabemos que este último se orienta no tanto por la premura de introducir enfoques plurales acerca de los acontecimientos sino más bien por la necesidad de sostener el orden establecido a cualquier precio. Por lo tanto, cuando las heridas valen por sí mismas -más allá de la utilización fraudulenta que de ellas hagan los gobernantes de turno-, esto es, cuando el sufrimiento se independiza de aquello que le otorgó sentido¹¹, entonces el castigo se vuelve cafisho: el castigo vive así de nuestra imposibilidad de elaborar criterios alternativos a los dominantes para enfrentar situaciones adversas, el castigo nos absorbe con su invitación perpetuamente simplificadora - *ven por mí y yo daré fin a todos tus problemas*-¹². De este modo, nuestras energías son malversadas, avasalladas, y en ese *minestrón* el castigo se impone y nos explota.

¹⁰ En el mismo sentido, Rolnik sigue avanzando: "Es que si abordamos los regímenes totalitarios no en su cara visible, macropolítica, sino en su cara invisible, micropolítica, corroboraremos que lo que caracteriza tales regímenes es la rigidez patológica del principio identitario. Esto vale tanto para los totalitarismos de derecha como de izquierda, pues desde el punto de vista de las políticas de subjetivación tales regímenes no difieren" (Rolnik (I): 8).

¹¹ "El estallido, el esplendor del acontecimiento es el sentido. El acontecimiento no es lo que sucede (accidente); está *en* lo que sucede..." (Deleuze, 2008: 158).

¹² No creemos que esta se la única "invitación" que nos brinda el castigo como herramienta social, aunque sí la que pretendemos criticar (Hulsman y Bernat de Celis, 1984; 1991).

El objetivo no es de ningún modo desestimar a la víctima que ha padecido cimbronazos tan nocivos; nada más lejos que pretender desvincularnos de quien ha sido mancillado, “pero cuando uno se organiza subjetivamente en cuanto víctima, en cuanto ese que está siendo perseguido por el otro, está totalmente dentro de la lógica de la situación misma que le pone en este lugar y se organiza para luchar contra eso por oposición o negación de su opresor, entonces tiene al opresor como referencia” (Rolnik (IV): 6).

Por lo expuesto, vemos entonces que es posible una hendidura en el macizo caparazón del sistema del juicio en el cual deseo juzgar a condición de volverme objeto del mismo compromiso, es decir, de sentirme juzgado; se abre una grieta siempre que logremos escapar a ese hábito tan cristiano de hacer del sufrimiento algo erótico, algo voluptuoso¹³, y del castigo una solución *pret-à-porter*, puesto que “es totalmente distinto sentir intolerabilidad del lugar que ocupo y en vez de tener como referencia al oponente (que me hace estar en este lugar...) afirmar estrategias, soluciones de sentido, producir y afirmar sentido, que no sea por oposición, que sea un desplazamiento de esta lógica donde tanto la víctima como su verdugo están atrapados juntos” (Ibíd.).

Y si es delicado el problema de las víctimas, mucho más lo es el de aquellos que se han transformado en sus voceros: aquellos que desde el inicio hemos denominado nuestra izquierda. Desde luego que es incómodo el rótulo de “voceros”, sumado a lo ya ingrato que es trabajar con “rótulos”, pero esto lo aceptamos al comienzo cuando asumimos la dificultosa tarea de definir tan vagamente como lo hicimos a nuestra izquierda. Por lo tanto, “vocero” es más bien la herramienta que obtuvimos para indicar a ese grupo de personas que reclama en nombre propio por un dolor propio pero estando aún entre nosotros. Digamos que dentro del universo por ellos conformado, hay pluralidad de ambiciones e intereses que nos resultan inescrutables, aunque sí algunas de sus enunciaciones, fundamentalmente las que se relacionaban con el castigo, y toda nuestra crítica se orienta hacia ellas.

Epilogo: Una ética para este mundo.- Sólo basta pensar en un grupo de mujeres que ante la implantación más siniestra del terror lograron crear un espacio prodigioso de vida, donde la vida resistía lo intolerable, lo miserable, incluso aún lo irrespirable (Cohen, 2005): fueron

¹³ “¿Cuál es el sentido del dolor? De él depende totalmente el sentido de la existencia; la existencia tiene un sentido siempre que el dolor tenga uno en la existencia” (Deleuze, 2000: 182)

ellas, y no sus pañuelos, las que lograron sustituir un horrible deseo de odio por un deseo irrefrenable de amar, fueron ellas y no una plaza, las que lograron afirmar la grandeza de la existencia; ellas y no su televisación, ellas y no su institucionalización, ellas y no su –al menos parcial- kirchnerización: “Un monumento no conmemora, no honra algo que ocurrió, sino que susurra al oído del porvenir las sensaciones persistentes que encarnan el acontecimiento: el sufrimiento eternamente renovado de los hombres, su protesta recreada, su lucha siempre retomada” (Deleuze y Guattari, 2005: 178). Ellas allí todavía retumban en nosotros, entre nosotros, logrando conmover las aleaciones que nos conforman; pero que quede claro, no es el pasado lo que nos arrastra a este ejercicio de admiración, sino las agitaciones que han dejado dispersas en el aire, que perduran incapturables, incluso para ellas mismas hoy, incluso para quines regentan su dignidad. Conseguir oponerse a la vileza del poder que toma a la vida como objeto, a esa enfermedad de la tierra que fueron todas las dictaduras regionales, no tiene pasado ni futuro, simplemente es un devenir que no se agota en su estado de efectuación, que lo excede, ofreciéndonos un poco de vida, de vida alegre: “¿Resultaría acaso todo en vano porque el sufrimiento es eterno, y porque las revoluciones no sobreviven a su victoria? Pero el éxito de una revolución –*la de aquellas madres*- sólo reside en la revolución misma, precisamente en las vibraciones, los abrazos, las aperturas que dio a *las madres* en el momento que se llevó a cabo, y que componen en sí un monumento siempre en devenir, como esos túmulos a los que cada nuevo viajero añade una piedra. La victoria de una revolución es immanente, y consiste en los nuevos lazos que instaura entre los hombres...” (Ibíd.: 178/9).

Que lo dicho sirva de prólogo del epílogo, que nos empuje a zonas indeterminadas e indeterminables donde se debilitan los tópicos estables de las valoraciones –el bien y el mal-; no debemos individuarnos de acuerdo con las exigencias del poder (Deleuze, 2008b), ya que el poder quiere que castigemos como el Estado lo hace: *cuánto menos en serio nos tomemos el problema del castigo, más vamos a castigar como quiere el Estado* –el poder de castigar- (Deleuze y Guattari, 1988: 381).

Conviene oponer activamente nuestro modo de afirmación a modos de afirmación, como el castigo por ejemplo, que sólo tienden a un máximo o a propagarse, negando a otros modos (Barroso, 2008); se llega al castigo precisamente cuando obturamos las posibilidades de progreso de cualquier otra alternativa que logre significar un hecho. El castigo sólo *se hace*

nuestro cuando preferimos detenernos y rendirnos ante su ofrecimiento: nada menos plural que la punición, ya que cuando ésta ocupa un espacio despoja necesariamente a todo otro afecto; de allí que podríamos hablar del egoísmo del castigo.

Ahora bien, todo esto resultaría ser un mero panfleto prescriptivo si no tuviese que ver con lo que hemos venido diciendo en reiteradas ocasiones hasta aquí: lo que más nos interesa sobre el tema expuesto no es su arista meramente jurídica, sino la cuestión ética que suscita; dicho de otra manera, en todo lo que hemos ofrecido subyace la necesidad de ahondar en una ética inmanente que se aparte de valores trascendentes, incluso si son los del derecho..., sobre todo si son los del derecho.

Precisamente debemos ahora sí definir lo que entendemos por ética para lograr una comprensión más acabada del tema: a nuestro entender, que al respecto es notoriamente deleuzeano, la ética es la producción –o las reglas de producción- de los modos de existencia o estilos de vida, un repertorio de criterios discrecionales que valoran lo que se hace, lo que se dice, según el modo de existencia que involucra; de allí su diferencia con la moral, que “se presenta como un conjunto de reglas coactivas de un tipo específico que consisten en juzgar las acciones e intenciones relacionándolas con valores trascendentes (esto está bien, aquello está mal...); la ética es un conjunto de reglas facultativas que evalúan lo que hacemos y decimos según el modo de existencia que implica” (Deleuze, 1999: 163; Barroso, 2008: 262)¹⁴. Pero al decir que la ética es la producción de los modos de vida, de cada uno de nuestros modos de existencia, estamos privilegiando no al sujeto, sino a los procesos de subjetivación, o en otras palabras, el legítimo sujeto de la ética no es el individuo, sino sus procesos de individuación. No está primero el sujeto constituyente y estable, sino los procesos que impiden una organización inamovible de la vida y la conciencia, por eso “al sujeto nunca le *queda* nada, puesto que constantemente hay que crearlo, como núcleo de resistencia...” (Deleuze, 2008b: 138).

La ética, por lo tanto, debe dar cuenta de los procesos impersonales que confluyen en los sujetos para los cuales el bien y el mal no existen, ni mucho menos, la altura que dé a una mirada la posibilidad de significar el uno o el otro. Pero sí, esto lo decíamos antes, existe lo

¹⁴ En el mismo sentido, pero en otro texto Deleuze dispara: “Pero no se trata de juzgar la vida en nombre de una instancia superior que sería el bien, lo verdadero; se trata, por el contrario, de evaluar al ser, la acción, la pasión, el valor, cualesquiera que sean, en función de la vida que implican. El afecto como evaluación inmanente en lugar del juicio como valor trascendente: <ya amo o detesto> en lugar de <yo juzgo>” (Deleuze, 1987: 191)

bueno y existe lo malo para cada quien, y lo malo es *la vida agotada* que ya no puede metamorfosearse, y el castigo posee mucho de esto, de postración. Aunque podamos investigar el papel social de la penalidad, dilucidemos sus raíces clasistas, disciplinarias, emotivas y culturales¹⁵, no debemos declinar en denunciar que éticamente el castigo es frecuentemente una mala combinación, una mala composición, sea de un individuo, sea de una sociedad, ya que requiere la práctica del juicio moral, ergo, trascendente, sin reparar en que “carecemos del más mínimo motivo para pensar que los modos de existencia necesitan valores trascendentes que los comparen, los seleccionen y decidan que uno es *mejor* que otro. Al contrario, no hay más criterios que los inmanentes, y una posibilidad de vida se valora en sí misma por los movimientos que traza y por las intensidades que crea...; lo que ni traza ni crea es desechado. Un modo de existencia es bueno, malo, noble o vulgar, lleno o vacío, independientemente del Bien y del Mal, y de todo valor trascendente: nunca hay más criterio que el tenor de la existencia, la intensificación de la vida” (Deleuze y Guattari, 2005: 76).

¿Es descabellado que escojamos por los malos encuentros y de esa manera seleccionemos *patibulariamente* las respuestas? ¿Es alocado que prefiramos *reconocer* antes que *impugnar* aquello que sucede con el castigo, en tanto obstaculizador de opciones? En las condiciones actuales, donde los poderes y las fuerzas estables de la tierra buscan angustiarnos más que reprimirnos (Deleuze y Parnet, 2002: 75), es comprensible que tomemos esos caminos, ya que los malos encuentros o las malas relaciones son buscadas por nosotros debido a que en cierta medida nos son útiles, individual o colectivamente. Aunque resulta una labor cotidiana y esforzada conocer qué afectos e intensidades nos favorecen, podemos siempre y en cada momento aspirar a lograr buenos encuentros, que nos hagan progresar y depositen alegría en la vida, que nos permitan escapar al control; pero cuidado, esta tarea es indelegable ya que “nadie nace libre, nadie nace razonable. Y nadie puede hacer por nosotros la lenta experiencia de lo que conviene con nuestra naturaleza, el esfuerzo lento para descubrir nuestras dichas” (Deleuze, 2002c: 224).

Si deseamos crear modos de vida más intensos y libres, de alguna manera tendremos que resistirnos a los modos actuales, en los que el castigo tal cual lo concebimos ostenta el

¹⁵ Al decir de Garland, analizar con rigor la filosofía del castigo requiere previamente de una sustentada investigación social del mismo, cuáles son sus verdaderos cimientos y formas actuales; “en pocas palabras, es necesario saber qué es el castigo para determinar qué puede y qué debería ser” (2006: 24).

papel de *total* reparador de adversidades: *sin resistencia al presente no podremos hacer pasar nuevas intensidades en él* (Barroso, 2008: 266/7). Y está claro que tenemos el castigo que merecemos en función de los procedimientos de saber, de las prácticas de poder y de los modos de subjetivación de los que disponemos (Deleuze, 1999), sin embargo allí ancorada está siempre la alternativa a lo que sucede, o por el contrario, la sumisión a ello, y resistir o someterse se decide en cada tentativa, sobre todo en las pequeñas decisiones que escapan al control que ejercen sobre nosotros las grandes identidades: hombre o mujer, víctima o victimario, reaccionario o progresista; estas dualidades, a menudo sirven sólo para retenernos, para edificar grandes principios que aseguren el sistema del juicio, pero las grandes rupturas u oposiciones –“ahora soy esto, antes era aquello”- siempre son negociables, lo cual resulta imposible en relación con las pequeñas fisuras, con las rupturas casi imperceptibles, que son ingobernables.

Resistir, lograr fugas activas de los criterios dominantes y creer en este mundo son una y la misma cosa para el problema que abordamos: si sólo nos dedicamos a contemplar lo que sucede, si únicamente *reconocemos* lo establecido sin impugnarlo, dejaremos de lado la producción de vida para únicamente reproducirla tal cual nos ha sido revelada. Y esas tres actividades podrían lograr un máximo de potencia con una ética que ame el acontecimiento –*amor fati*-, una ética, si se quiere incluso, estoica. Todo esto es así, en tanto “la moral estoica concierne al acontecimiento; consiste en querer el acontecimiento como tal, es decir, en querer lo que sucede en tanto que sucede” (Deleuze, 2008a: 153). Hay que estar atentos porque esta afirmación puede llevarnos a engaño, sobre todo cuando hay malos intereses que apelan a nuestra impotencia, a nuestro empequeñecimiento; ya que “o bien el problema moral¹⁶ 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 lo que sucede como injusto y no merecido (siempre es por culpa de alguien), he aquí lo que convierte nuestra llagas en repugnantes..., el resentimiento contra el acontecimiento. ...¿Qué quiere decir entonces querer el acontecimiento? ¿Es aceptar la guerra cuando sucede, la herida y la muerte cuando suceden? Es muy probable que la resignación aún sea una figura del

¹⁶ Aunque en este caso Deleuze apele a la moral, luego postulará la radical diferencia entre ésta y la ética. Para los períodos del pensamiento de Deleuze, véase M. Morey en el prólogo a la edición en español de *Lógica del sentido* (Deleuze, 2008a).

resentimiento, él, que ciertamente posee tantas figuras. ... El acontecimiento no es lo que sucede (accidente); está *en* lo que sucede” (Deleuze, 2008a: 157/158; Deleuze y Guattari, 2005: 161). En ningún caso hay que entender este amor por el acontecimiento como aceptación mansa de todo lo que ocurra, ignominioso o no, ya que esta sería la afirmación del que no puede decir que no –el sí del asno- (Nietzsche, 1992: 339); lo que Deleuze sostiene es algo diametralmente opuesto, ya que el acontecimiento, aquello de lo cual debemos ser dignos de que acontezca, no es lo que sucede, sino que está en lo que sucede, algo que excede el estado de cosa o efectuación de un suceso. Pensemos en la gente querida que los militares nos arrebataron, en ese agujero vertiginoso de nuestra existencia: ¿quién podría amar lo que sucedió? Algún fascista¹⁷, desde luego, pero ese no es nuestro problema, sino el de desprender de aquello tan funesto algo maravilloso *en* lo que sucedió: ellos tuvieron reclamos para con sus propias vidas que les impedía aceptar la humillación propuesta por las condiciones de vida de aquel tiempo, y contra eso resistieron: no haber querido vivir como muchos lo hicieron, no soportar hacerlo, despreciar la idea de adaptarse, hizo de sus desapariciones algo más enjundioso que aquello que pretendían los militares, hubo algo en lo que pasó que nos ofreció, y nos ofrece, a todos un poco de aire, del bello aire de los tiempos: “ha sido necesario que las víctimas viviesen y pensasen de un modo completamente diferente para dar materia a estos que lloran en su nombre, que piensan en su nombre y que dan lecciones en su nombre. Los que arriesgan su vida piensan generalmente en términos de vida, no de muerte, de amargura y de vanidad morbosa. Los resistentes son más bien grandes vivientes. Nunca se ha metido a nadie en la cárcel por su pesimismo y su impotencia, sino todo lo contrario” (Deleuze, 2007: 139)¹⁸.

Lograr que todo esto se alcance, poder arrancar el acontecimiento de aquello que sucede *-el acontecimiento no es lo que sucede (accidente), está en lo que sucede-* es una tarea seria y

¹⁷ Respecto de la calidad de fascista, véase Barroso (2008: 260)

¹⁸ En otro lado, Deleuze persiste: “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).

cotidiana, que no podemos encomendar a nadie, que nos pertenece por pleno derecho y a su vez, lo mencionado viene condicionado por la trayectoria y consistencia de nuestros encuentros, por la orientación que le demos a nuestros vínculos, de allí lo imprescindible de poder lograr buenas composiciones con las personas y los afectos que nos rodean: “ni los valores trascendentes, ni el juicio, sino los encuentros y la ampliación de nuestras relaciones constituyen la tierra firme de la ética deleuzeana como ética de la organización de los buenos encuentros” (Barroso, 2008: 279)¹⁹.

Entonces, podríamos concluir que la alegría aumenta mi potencia de actuar, en cambio la tristeza la disminuye: las relaciones que privilegiemos y el modo en que éstas nos afecten definirá el aumento o la disminución de mi potencia: ¿de qué tipo de relaciones tenemos que ser capaces para reclamar o, peor aún, exigir castigo? ¿De qué manera me afecta esa solicitud? ¿Me libera o me constriñe? ¿Logro resistir o más bien someterme? ¿Mis demandas se inspiran en pasiones tristes o alegres? El castigo varía necesariamente nuestra potencia de actuar: no somos los mismos cuando precisamos castigar que cuando no lo precisamos, no somos los mismos cuando padecemos castigo que cuando no lo padecemos: lo importante es reflexionar hasta qué punto puede resultar conveniente librarnos o preservarnos de la obligación de castigar, máxime cuando esta obligación es la del Estado y no la nuestra, de allí que Nietzsche afirmaba que era preferible en ciertas ocasiones quedar en deuda antes que pagar con una moneda que no tenga nuestra imagen (Nietzsche, 2005b: §252). Y sólo después de un gran esfuerzo personal, un arduo trabajo sobre nosotros mismos, podremos seleccionar aquellos afectos que nos incrementen la potencia, y no dejarnos tentar por los prestigios del Estado o de la Iglesia; el asunto sería no confundir los beneficios de la sociedad con los del poder sólido del planeta, “denunciar en la mixtificación esta mezcla de bajeza y estupidez que forma también la asombrosa complicidad de las víctimas y los autores” (Deleuze, 2000: 150).

¹⁹ En un curso sobre Spinoza, Deleuze afirmó: “Cuando hago un encuentro tal que la relación del cuerpo que me modifica, que actúa sobre mí, se combina con mi propia relación, con la relación característica de mi propio cuerpo, ¿qué pasa? Yo diría que mi potencia de actuar está aumentada; al menos aumenta bajo esa relación. Cuando, al contrario, hago un encuentro tal que la relación característica del cuerpo que me modifica compromete o destruye una de mis relaciones, o mi relación característica, diría que mi potencia de actuar está disminuida o destruida. Encontramos aquí nuestros dos afectos fundamentales: la tristeza y la alegría” ((I): 9).

Así llegamos a plantear, para luego interrumpir este boceto, un problema que se entrelaza con todo lo expuesto en este último punto, y que ya mencionábamos en su encabezamiento: la ética, ¿para qué?, ¿para un mundo nuevo o mejor?, ¿para *otro* mundo? Por nuestra parte, no elegiríamos esa dirección, sino más bien creer en este mundo y sus potencialidades, en esa combinación de actual y virtual que no se confunde con creer en un mundo nuevo, mejor, o en *otro* simplemente.

Lo que ostenta una importancia capital en el problema del castigo en general, y la relación particular que con éste tiene la izquierda, no es tanto la *realización* concreta de algo distinto, sino más bien la apertura de ello como algo posible, o dicho de otro modo, lograr que lo distinto sea *posible* antes que *realizable*, ya que “realizar un proyecto no aporta ninguna novedad en el mundo, porque no hay ninguna diferencia conceptual entre lo posible como proyecto y su realización: sólo el salto a la existencia” (Barroso, 2008: 288).

Crear más activamente en este mundo puede convertirse en un inmejorable acto de resistencia de aquello vergonzoso con lo que convivimos, buscando crear nuevos posibles, nuevas posibilidades, como por ejemplo, una conexión diferente con el castigo y su empleo: ¿será deseable para nuestra izquierda incitar la posibilidad de alterar los engranajes del reclamo punitivo? ¿Puede nuestra izquierda aportarnos una novedad excepcional respecto de ésta problemática? ¿Podríamos pensar sin castigo, independizando esto de la idea de impunidad? ¿Es viable otra concepción de la impunidad que no entrañe la presencia o ausencia del castigo? Lo posible hay que crearlo, y de allí que todo, incluso el no-castigo, sea posible.

Por eso sólo anhelamos hacia el porvenir abreviar de esta reflexión: “Pero con qué finalidad existes tú, como individuo, pregúntate esto y si nadie te lo puede decir, trata de justificar el sentido de tu existencia de alguna manera a posteriori, proponiéndote un objetivo, una meta, una *finalidad*, una alta y noble *finalidad*. ¿Si pereces en el intento? –Yo no conozco ningún objetivo mejor en la vida que perecer por lo grande y lo imposible” (Nietzsche (I): 44).

Bibliografía

Arendt, H. (1999), *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen

- Barroso Ramos, M. (2008), *Inmanencia, virtualidad y devenir en Gilles Deleuze*, Universidad de La Laguna, La Laguna
- Bourdieu, P. (1997), *Razones prácticas*, Anagrama, Barcelona
- Christie, N. (1991), *La imagen del hombre en el Derecho Penal moderno* en Ch. Ferrer, *El lenguaje libertario II*, Piedra Libre, Montevideo
- Christie, N. (1992), *Los conflictos como pertenencia* en VVAA, *De los delito y de las víctimas*, Ad-hoc, Bs. As.
- Christie, N. (1993), *La industria del control del delito*, Del Puerto, Bs. As.
- Christie, N. (2001), *Los límites del dolor*, FCE, Bs. As.
- Cohen, S. (2005), *Estados de negación*, U.B.A., Bs. As.
- De Giorgi, A. (2006), *El gobierno de la excedencia. Postfordismo y control de la multitud*, Traficantes de sueño, Madrid
- Deleuze, G. (I), *Afecto y potencia en Spinoza*, Cours Vincennes, disponible en www.webdeleuze.com
- Deleuze, G. (1987), *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*, Paidós, Barcelona
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1995), *Antiedipo*, Paidós, Barcelona
- Deleuze, G. (1996), *Crítica y clínica*, Anagrama, Barcelona
- Deleuze, G. (1999), *Conversaciones*, Pre-Textos, Valencia
- Deleuze, G. (2000), *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona
- G. Deleuze y C. Parnet (2002), *Diálogos*, Editora Nacional, Madrid
- Deleuze, G. (2002a), *Proust y los signos*, Editora Nacional, Madrid
- Deleuze, G. (2002b), *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Bs. As.
- Deleuze, G. (2002c), *Spinoza y el problema de la expresión*, Editora Nacional, Madrid
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2002a), *Mil mesetas*, Pre-Textos, Valencia
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2002b), *Kafka, por una literatura menor*, Editora Nacional, Madrid
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2005), *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona
- Deleuze, G. (2005), *La isla desierta y otros textos*, Pre-Textos, Valencia
- Deleuze, G. (2007), *Dos regímenes de locos*, Pre-Textos, Valencia
- Deleuze, G. (2008a), *Lógica del sentido*, Paidós, Bs. As.
- Deleuze, G. (2008b), *Foucault*, Paidós, Barcelona

- Durkheim, E. (2004), *La división del trabajo social*, Libertador, Bs. As.
- Ferrer, Ch. (1991), *El lenguaje libertario II*, Piedra Libre, Montevideo
- Foucault, M. (1992), *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid
- Foucault, M. (1996a), *Genealogía del racismo*, Altamira, Bs. As.
- Foucault, M. (1996b), *La vida de los hombres infames*, Altamira, Bs. As.
- Foucault, M. (2000), *Los anormales*, FCE, Bs. As.
- Foucault, M. (2002), *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, Bs. As.
- Foucault, M. (2003), *Historia de la sexualidad I*, Siglo XXI, Bs. As.
- Gargarella, R. (2006), *Mano dura sobre el castigo: alienación legal y comunidad* disponible en www.cablemodem.fibertel.com.ar
- Garland, D. (2006), *Castigo y sociedad moderna*, Siglo XXI, México
- Guattari, F. (1995), *Cartografías del deseo*, La Marca, Bs. As.
- Guattari, F. y A. Negri (1999), *Las verdades nómadas y general intellect*, Akal, Madrid
- Guattari, F. (2004), *Plan sobre el planeta: Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares*, Traficantes de sueño, Madrid
- Guattari, F. y S. Rolnik (2006), *Micropolítica. Cartografías del deseo*, Traficantes de sueño, Madrid
- Hulsman, L. y Bernat de Celis, J. (1984), *Sistema penal y seguridad ciudadana*, Ariel, Barcelona
- Hulsman, L. y Bernat de Celis, J. (1991), *La apuesta por una teoría de la abolición del sistema penal* en *El lenguaje libertario II*, Piedra Libre, Montevideo
- Lee Teles A. (2002), *Una filosofía del porvenir*, GEA, Bs. As.
- Marrades J. (2002), *La radicalidad del mal banal*, LOGOS: Anales del seminario de Metafísica, Vol. 35: 79-103
- Nietzsche, F. (1992), *Así habló Zarathustra*, Planeta-Agostini, Barcelona
- Nietzsche, F. (1998), *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid
- Nietzsche, F. (2005a), *Humano, demasiado humano*, Gradifco, Bs. As.
- Nietzsche, F. (2005b), *La gaya ciencia*, Gradifco, Bs. As.
- Nietzsche, F. (I), *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, disponibles en www.nietzscheana.com.ar
- Nino C. (2005), *Introducción al análisis del derecho*, Astrea, Bs. As.

- Pashukanis E. (1976), *Teoría general del Derecho y marxismo*, Labor, Barcelona
- Pavarini M. (2003), *Control y dominación*, Siglo XXI, Bs. As.
- Pavarini M. (2006), *Un arte abyecto*, AD-HOC, Bs. As.
- Ranciére J. (2002), *El maestro ignorante*, Laertes, Barcelona
- Rivera Beiras I. (2004), *Mitologías y discursos sobre el castigo*, Anthropos, Barcelona
- Rolnik S. (I), *Geopolítica del rufián*, disponible en www.caosmosis.acracia.net
- Rolnik S (II), *La dictadura del paraíso*, disponible en www.caosmosis.acracia.net
- Rolnik S (III), *El ocaso de la víctima*, disponible en www.caosmosis.acracia.net
- Rolnik S (IV), *Redefinamos la utopía...*, disponible en www.caosmosis.acracia.net
- Rusche G. y O. Kirchheimer (2004), *Pena y estructura social*, Temis, Bogotá
- Serres M. (1995), *Atlas*, Cátedra, Madrid
- Sozzo M. (Comp.) (2006), *Reconstruyendo las criminologías críticas*, AD-HOC, Bs. As., 2006
- Tatián D. (2007), *En busca de una izquierda que sepa ser conservadora*, en Página 12 de 17 de septiembre disponible en www.pagina12.com.ar
- Tedesco I. (2004), *El castigo como una compleja institución social: el pensamiento de David Garland*, Anthropos, Barcelona, pp. 231-249
- Verbitsky H. (1995), *El vuelo*, Planeta, Bs. As.
- VVAA (1992), *De los delitos y de las víctimas*, Ad-hoc, Bs. As.
- Zaffaroni E. (2001), *Manual de Derecho Penal*, Ediar, Bs. As.