

HACIA UNA CRIMINOLOGÍA MENOR IV (Castigo y literatura menor)

Ezequiel Kostenwein
Universidad Nacional de La Plata (Argentina)
dosmilmesetas@yahoo.com.ar

Resumen

A menudo, el estudio convencional del castigo suele dividirse en una esfera filosófica –que intentaría justificar las razones y describir las coyunturas en las que el mismo se vuelva aceptable–, en otra sociológica –que busca desentrañar las relaciones entre el castigo y aquello que compone a una sociedad: instituciones, modos de producción, regímenes de poder, lazos de solidaridad, tipos de culturas, etc.–, y por último, en una penológica –que indaga sobre la gestión concreta de la pena en una comunidad que posee agentes especializados para ello, por ejemplo el sistema penitenciario, el patronato de liberados, etc.–. Ahora bien, en general estas tres líneas de investigación toman como referencia al derecho para sus análisis, sea para glorificarlo, sea para criticarlo. En este artículo, y a partir de las propuestas de Franz Kafka, intentaremos hacer una crítica no jurídica al derecho de penar que poseen nuestras sociedades, ya que para erosionar una práctica social tan arraigada como el castigo creemos necesario servirnos no sólo de las citadas herramientas, sino recurrir a otras nuevas como es el caso de la literatura. Y esto porque en Kafka la literatura deviene fuente de resistencia y creatividad, sin ningún tipo de compromiso respecto de los planteos dominantes del derecho ya que al ser ajeno al mundo legal-punitivo, carece de responsabilidad, de identidad fija. Con el escritor checo se puede impugnar al castigo sin ser atrapado por los discursos hegemónicos que lo vuelven aceptable.

Palabras clave: castigo, literatura, sistema institucional, Kafka.

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

Escolio inaugural

Si hubo algo que, al menos a partir del siglo XVIII, ya no se admitió legalmente, fue la extravagancia de castigar sin motivos, sin fundamentos (Rivera Beiras, 2004: 26). Infligir dolor ya no podía ser, por parte de la autoridad, un simple antojo, o un acto incontrolado, sino el producto bien aquilatado del *valor justicia*. Asegurado este nuevo atlas punitivo, es sabido que la lengua ecuménica del castigo adquirió dos cabos: el absoluto y el relativo. El primero no puede pensar a la pena sino como un fin en sí mismo –desaprobando extraer de ésta cualquier tipo de beneficio–, en tanto respuesta a un desarreglo pasado: “La pena... no puede nunca aplicarse como un simple medio de procurar otro bien, ni aún en beneficio del culpable o de la sociedad; sino... por la sola razón de que ha delinquido” (Kant, 1994: 166/7). El otro templo, orientado hacia el porvenir, sólo acepta el sufrimiento de una persona, si de ello puede extraerse alguna utilidad, sea para el convaleciente, sea para el resto de la sociedad: “Sobre la base del principio de utilidad, si ella –la pena– debe ser del todo admitida, sólo debe serlo en la medida en que ella promete evitar una mal mayor” (Nino, 2005: 428). Allí, muy esquemáticamente, tenemos la lengua dominante de la pena, el Sinaí laico del castigo.

Ahora bien, desmontar los grandes dispositivos es una tarea asaz compleja, que no puede encomendársele, al menos exclusivamente, a los notables o a los sabios, y no porque carezcan de comprensión –todo lo contrario–, sino porque todavía tienen mucho que perder en el señorío de su dialecto vernáculo. De allí que articular otra línea, la literaria, para crear una lengua –menor– dentro de la lengua –dominante– del castigo, permite esperanzarse; o, por decirlo de otra manera, utilizar a la literatura para desbaratar los códigos morales establecidos con relación al fundamento del castigo, instalando elementos renuentes al mundo legal de la pena. ¿Y quién mejor que aquel que no tiene ningún tipo de compromiso con dicho mundo para impugnarlo, para alterarlo? ¿Quién más conveniente que aquel que carece de responsabilidad, de identidad fija, en el ámbito legal-punitivo? Aquí buscaremos pensar a la literatura como síntoma de vitalidad, en “la salud como literatura, como escritura, *que* consiste en inventar un pueblo que falta” (Deleuze, 1996: 9).

Creemos que el castigo erige con la literatura encuentros, bodas, al igual que lo hace con el derecho, aunque de manera muy distinta, detonando otras apetencias. La literatura no busca hablar del bien y del mal en tanto áreas superiores o trascendentes a partir de las cuales juzgar; no se apoya en ellos para realizar enunciaciones. En todo caso, encontramos referencias a lo bueno o

a lo malo, a lo noble o a lo vil, siempre en relación con aquél que emprendió la tarea de escribir (Deleuze, 1987: 191), ansiando de esa manera perder el rostro (Foucault, 2002: 29). Se nos podrá objetar que más de un escritor ha realizado –y continúa haciéndolo– obras literarias con claras consignas morales; para nosotros, son magistrados o burócratas puestos a escribir quienes llegan a hacer eso, porque la literatura tiene otra tarea, otro destino: “La literatura es delirio, y en este sentido vive su destino entre dos polos del delirio. El delirio es una enfermedad, la enfermedad por antonomasia, cada vez que erige una raza supuestamente pura y dominante. Pero es el modelo de salud cuando invoca esa raza bastarda oprimida que se agita sin cesar bajo las dominaciones, que resiste a todo lo que la aplasta o la aprisiona, y se perfila en la literatura como proceso” (Deleuze, 1996: 11). Por lo tanto, quienes empuñan la literatura para instaurar un nuevo credo, o para robustecer el control de las identidades, son inculpadores de la vida y no literatos: únicamente lo *menor* (2) es grande y revolucionario, aquello que logra reprobar toda la literatura de amos y maestros (Deleuze y Guattari, 2002: 42).

Jacilla Franz Kafka

Kafka es ante todo un arroyo, al que los temblores más leves conmueven brutalmente, o más bien, es el vestigio de todo aquello, su jacilla; es un efecto, punto de encuentro de los flujos más desacoplados. Oficinas, murallas, colonias, son menos el resultado de cierta angustia o resignación, que las trincheras creadas para desafiarlo todo, para demolerlo todo, es decir, nuestras certezas. Él se convierte en un pequeño sismo dentro del aparentemente impávido dominio del castigo. Esos movimientos, esas fisuras que logra, no pueden ser contrarrestados por las teorías o justificaciones convencionales de la pena, ya que se dan en otro plano; este insurgente ocupa otra madriguera. Y en esto creemos que habita el gran potencial de la literatura con relación al castigo y su impugnación: que puede provocar turbaciones pequeñas, casi imperceptibles, pero asimismo demoledoras. Con respecto a una institución social tan arraigada como lo es el castigo no debemos esperar mutaciones a gran escala, más bien lograr el ingreso en nuestras sensibilidades de nuevas posibilidades de percepción, “un cambio en nuestras relaciones habituales con el mundo y en nuestras convenciones, que nos inclinan a los lugares comunes, a una vida de clichés...” (Barroso Ramos, 2008: 289), ¿y qué es el castigo sino un lugar común, un cliché?

I-La cuestión de las leyes

Es probable que nadie antes que él haya retratado con tanta precisión y orfebrería el problema de la *alienación legal*. Según R. Gargarella (2005), la alienación legal es “una situación en donde el derecho no representa una expresión más o menos fiel de nuestra voluntad como comunidad sino que se presenta como un conjunto de normas ajenas a nuestros designios y control...”, impidiéndonos participar tanto en la creación como en la modificación del mismo (Ibíd.: 205/6). De esta manera, la ley se instrumenta y utiliza en contra de los motivos que justifican su existencia, luego, la ley se torna absurda. Si la ley me relega sistemáticamente, y no tengo posibilidades de intervenir, creándola o alterándola, y tampoco puedo modificar la situación que me ha vuelto invisible ante ella, ¿por qué debería respetarla?, ¿por qué tomarla como expresión legítima de un conjunto de valores si las condiciones fundamentales para que ello así sea, están ausentes? (3). Si la estructura social no asegura el ambiente dentro del cual la ley merece ser respetada, el único derecho es el de resistirla. Aunque volveremos sobre esto, sólo quisiéramos advertir aquí que este inconveniente se agrava cuando de lo que se trata es de castigar por medio de dichas leyes. Retomando el tema, los aportes de Kafka han sido prodigiosos y devastadores: “En general nuestras leyes no son conocidas, sino que constituyen un secreto del pequeño grupo de aristócratas que nos gobierna” (Kafka, 1973a: 76). Si no conocemos las leyes que nos tutelan, si nos son extrañas, podemos advertir cómo la ley deja de ser un instrumento para el hombre, al servicio del hombre, volviéndose el hombre un objeto de la misma; la ley toma al hombre por objeto, y esto lleva a Kafka a considerar extremadamente vergonzoso tener que guiarse por estatutos extraños a los propósitos más nobles: aunar y embellecer la vida en comunidad (Gargarella, 2006). Aún más, existe el agravante de que es a partir de ellas que los “aristócratas” que presiden nuestras vidas pretenden juzgarnos; doble atolladero: *regirnos* y *ser juzgados* por normas legales que nos son ajenas, en cuya formación o transformación no participamos, dentro de un contexto en el que carecen de legitimidad. Poco después, Kafka vuelve a disparar: “las leyes fueron establecidas desde sus orígenes por ella misma –la nobleza–; la cual se haya fuera de la ley, y que, precisamente por eso, parece haberse puesto exclusivamente en sus manos”. De esta manera, el escritor checo ataca simultáneamente dos altares en el templo mitológico del derecho de Estado: por un lado, no podemos hablar de contrato en el origen de la sociedad, ni en su edificación del principio de legalidad, ya que la nobleza no precisó consensuar con nadie aquellas normas; las impusieron porque tenían voluntad de dominar y no de equiparar las condiciones (4). Por otro lado, hay algo aún más sugestivo en lo que sostiene Kafka, ya que la ley –dice– está en manos de la nobleza, porque precisamente ésta se haya fuera de la ley. ¿Cómo debemos entender esto? Pensemos lo siguiente: en el momento que un magistrado decide inculpar o absolver a un/a imputado/a, o sea, cuando tiene la ley en sus manos, puede estar en cualquier lugar –sea físico, sea ideal–, excepto dentro de la ley, debido a que

los deseos, las creencias, los sentimientos, la mentalidad, el estrato social, esto es, todo aquello que *de hecho* compone a un juez, jamás lo encontraremos *dentro* de la ley. E. Cioran resumía esto del siguiente modo: “«No juzgues a nadie sin antes haberte puesto en su lugar.» Este viejo proverbio invalida cualquier juicio, pues sólo juzgamos a alguien porque, justamente, no podemos ponernos en su lugar” (1998: 35).

Todo aquello que a la mayoría de nuestros magistrados les causaría pavor escuchar, porque desvanecería su rostro impúdico de beatos devaluados, Kafka lo dice sin ambages: no tenemos leyes, no hay derecho que nos contenga y del cual formemos parte. Es esto lo que le lleva a ver en nuestras tradiciones –y su estudio– una buena manera de reapropiarnos de las reglas jurídicas, las mismas que, por arte de birlibirloque, hacen posible que el poder de juzgar, al menos para el Estado, les pertenezca exclusivamente a los jueces. Así las cosas, y contrariamente a lo que a menudo se sostiene, en todo este periplo kafkiano no hay sitio para la nostalgia, antes bien, apunta hacia el porvenir y de allí sus palabras: “...habrá de venir el tiempo en que la tradición y su investigación consiguiente resurgirán en cierto modo para poner punto final, *que todo será puesto en claro, que la ley sólo pertenecerá al pueblo y la nobleza habrá desaparecido*” (Kafka, 1973a: 77) (5). Y cuando parecía ser el populismo quien le insinuaba el “buen camino” (6), adjudicándole todo y sólo el mal a la nobleza, el literato checo pega otro barquinazo: “Esto no está dicho por nadie y en modo alguno con odio hacia la nobleza. Antes bien, debemos odiarnos a nosotros mismos, por no ser dignos aún de tener ley”. Pensar es crear, y crear es resistir, decía Deleuze; lo mismo hacía Kafka (Deleuze, 1994).

II- Apostilla

Desde luego que sostener, como lo hicimos, que la ley no existe o que sólo los jueces ostentan el poder de juzgar es, por lo menos, discutible. Con respecto a esto último, si hay algo que la modernidad ha incubado en su desarrollo son parcelas de conocimientos jerárquicamente inexpugnables dentro de las cuales, quienes las tutelan son aquellos que poseen la unidad coherente de su saber autorizado. El psicólogo, el médico, el ingeniero, son el prototipo del sacerdote, aunque en dominios irreligiosos. Pero mucho antes que esto sucediera –y lo que probablemente haya sido su condición de posibilidad–, se fue desplegando la trama judeo-cristiana de la moral; fue esta moral la que facilitó instaurar, junto con la idea de la deuda infinita (Nietzsche, 1998: 81), la “doctrina del juicio” (7). Y la facultad de juzgar las acciones desde una instancia superior que sería el bien, comienza siendo religiosa pero acaba siendo jurídica: tanto el sacerdote como el magistrado trabajan con la deuda, con lo que debemos hacer –o pagar– porque no hicimos lo que debimos. Ambos son inculpadores de la vida, y ambos extorsionan a la humanidad con el mismo dolor: infierno y/o prisión, sean estos terrenales o divinos, de cualquier manera, ambos son interminables (8).

Dicho esto sobre el juicio (9), ¿qué ocurre con la ley? Desde ya que la ley existe, pero el problema medular es saber cómo, para quienes y en qué momento lo hace; es como el ojo que se abre y se cierra y no puede capturarlo todo incansablemente, y así como existen sistemas de orientación y coerción visual llamados *ocularcentrismo* (Ferrer, 1996: 30), también hay dispositivos que emplazan de manera discrecional a la ley –*ocular centrismo jurídico*–. Dejamos para otro momento el vínculo trabajado por Foucault entre norma y ley (Foucault, 2003: 174), para ahondar en la perplejidad que ocasiona esta última. De cualquier modo, siempre hay algo –que eventualmente puede ser alguien– que nos separa de la ley; aunque por medio de ella nos depositen en la más abyecta de las situaciones, la distancia entre la ley y nosotros permanece (10). En el caso de Kafka, ese *algo* se transforma en *alguien*, y ese alguien es un guardián: “Ante la ley hay un guardián. Un campesino se presenta frente a este guardián, y solicita que le permita entrar en la Ley. Pero el guardián le contesta que por ahora no puede dejarlo entrar” (Kafka, 1973b: 79). Es fácilmente comprobable que para inexpertos, ingresar a la Ley resulta una tarea espinosa, tanto conceptual como físicamente: por un lado, su construcción brumosa y con rincones sólo accesibles a aquellos iniciados en la materia –además de la fuerte impronta corporativa que existe entre los juristas que buscan acrecentar ese misterio–, dificulta su aprehensión. Por el otro, ¿qué decir de la arquitectura que moldea a los juzgados? Más allá de criterios conspirativos, no exageramos al decir que, al menos para aquellos que no recorren periódicamente dichos pasillos, los tribunales resultan ser sitios muy poco hospitalarios; o como diría N. Christie, basta con entrar a un juzgado para darnos cuenta que está hecho únicamente para quienes allí trabajan y no para profanos (Christie, 1992: 160).

III- El señuelo

Formalmente se nos intenta persuadir de que la claridad y la equidad son interiores a las normas jurídicas, y que la ley es transparente e igual para todos, cuestión que a Kafka no se le escapa: “La puerta que da a la Ley está abierta, como de costumbre...” (Kafka, 1973b: 79). Pero al avanzar en su tan detallada sociología de las organizaciones, le hace decir al vigilante: “Si tanto es tu deseo, haz la prueba de entrar a pesar de mi prohibición. Pero recuerda que soy poderoso” (Ibíd.). El campesino queda perplejo por la amenaza, y el guardián continúa advirtiéndole que no es el último, y que entre salón y salón hay guardianes

cada vez más poderosos. De esta manera, el paciente campesino ve esfumarse su vida delante de la ley, discutiendo temerariamente con el custodio en los primeros años, lo que va mermando conforme va envejeciendo, hasta que luego de mucho tiempo, asume que le queda poco tiempo de vida, y que pese a esto, nunca había conseguido atravesar esa puerta, ¿por miedo al guardián que tenía enfrente?, ¿por temor a los otros que lo aguardaban dentro, entre pasillo y pasillo?, ¿porque no tenía gran cosa que hacer allí y no valía la pena arriesgarse?, ¿porque pese a estar frente a ella —a la Ley—, no sabía realmente cómo entrar? Probablemente existan muchas respuestas atinadas, o quizá ninguna lo sea, pero veamos qué es lo último que el campesino desea preguntarle al guardián: “Todos se esfuerzan por llegar a la ley; ¿cómo es posible entonces que durante tantos años nadie más que yo pretendiera entrar?”, a lo que el custodio contesta de manera inquietante: “Nadie podía pretenderlo, porque esa entrada era solamente para ti. Ahora voy a cerrarla” (Ibíd.: 81). ¿Qué ha sucedido?, ¿qué tiene de aterradora la respuesta del vigilante? Que la ley posee la misma potestad que ostenta el Estado: individualizar y universalizar al mismo tiempo. El campesino creía que la ley estaba abierta para todos —*que la ley era para todos*—, y le resultaba extraño que sólo él hubiese deseado traspasarla; aquí tenemos el efecto universalizador de la ley. Pero lo que con procacidad le confiesa el guardián es que en realidad sólo era para él, y nada más que para él: la ley se individualiza y nos individualiza, transformándonos en sujetos bien distinguibles —DNI, historia clínica, analítico, etc.—, y una vez que lo hace, entorna sus puertas y todo vuelve a empezar. Estos efectos conviven de manera difusa, contiguos aunque surcándonos: “Desde hace siglos el Estado —*junto con las leyes*— ha sido una de las formas de gobierno humano de las más extraordinarias y también de las más temibles. El hecho de que la crítica política haya reprochado al Estado que sea simultáneamente un factor de individualización y un principio totalitario resulta muy revelador. ...Oponer al Estado por tanto el individuo y sus intereses es tan aventurado como oponerlo a la comunidad y sus exigencias” (Foucault, 1996: 203).

Entre Kafka y Foucault nos permiten comprender algo: que la verdadera trampa es el guardián, material o simbólicamente hablando, ya que nos detiene cuando queremos ingresar en la ley haciéndola nuestra, tomando *los conflictos como pertenencia* y crear con ello un acontecimiento (11); y que luego de haber respetado su disposición, nos inculpa por no haberla quebrantado y nos inhabilita, ya que desde luego, no habrá otra oportunidad. El guardián, sea *algo* o *alguien*, opera en tanto nos instale la lógica del Estado y nos aleje de aquello que podemos: tomar como propios los conflictos que nos tienen como protagonistas.

IV- Kafka y el lenguaje del castigo

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

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

“Es un aparato singular —dijo el oficial al explorador, y contempló con cierta admiración el aparato, que le era tan conocido” (Kafka, 173c: 117). Así comienza el relato, describiendo la antesala de una ejecución: en el lugar se encontraban el condenado y un soldado que lo custodiaba, y con ellos, el explorador que visitaba el lugar, junto al oficial de la colonia, que dicho sea de paso, era un apasionado del mecanismo (12). Aun así, el explorador se mantenía renuente a preguntar por los detalles de la ejecución, lo que resultaba incomprensible al oficial.

Kafka tiene su propio estilo para sacarnos del sopor propio de la apertura de los cuentos en el que todo se vuelve una inmensa ociosidad, y lo hace minando el texto, para que ante nuestro menor descuido nos estalle el asombro en las narices: “...El oficial hablaba en francés, y ni el soldado ni el condenado entendían el francés”; está claro que a Kafka no le preocupaba aquí puntualmente el idioma, eso era lo de menos, y podría haber sido cualquier otro —euskera, corso o árabe—, ya que el problema concreto era —y es— el del lenguaje, y más precisamente, el de los símbolos. Si castigar es una forma de expresarse —una entre muchas otras—, e incluso es una actividad pedagógica, debe consecuentemente ser entendida por aquella persona que la infringe y por aquella que la recibe: “si es necesario comunicar un reproche moral vigoroso, aquél —que lo padece— debe comprender su significado y sentir su fuerza. El lenguaje de la penalidad debe adaptarse a los participantes y resultarles comprensibles” (Garland, 2006: 64). Sobre el mismo tema, incluso abriendo otra hendidura, Durkheim asevera algo no poco atendible: que la autoridad de una norma social, sea un uso, una costumbre o una ley, no proviene de la posibilidad de castigar su incumplimiento —o dicho de otro modo, la pena no sirve para crear autoridad allí donde ésta no existía—, si bien la sanción sí impide que la regla pierda su autoridad —siempre y cuando la haya tenido— (Durkheim, 1997: 198). La autoridad de una norma, entonces, reside en el sentimiento que las personas tienen por ella, el modo en que la ven como algo sagrado e inviolable bastante superior a su control,

razón por la cual si es profanada sin ningún castigo que le devuelva su vigor, muy pronto dejará de ser sagrada, ya que “no se cree en una divinidad sobre la cual puede alzar impunemente su mano lo vulgar. Así toda violación de la regla tiende, por su parte, a herir la fe de *las personas* en el carácter intangible de la regla. Lo que hace que se sometan a ella es que le prestan un prestigio, una especie de fuerza moral cuya energía se mide por la potencia de su acción” (Ibíd.: 186/7).

Por lo dicho, advertimos que entre Kafka y Durkheim hay puntos de convergencia, al menos en lo relativo a la didáctica del sufrimiento: se puede castigar por castigar –de hecho es lo que más se ha practicado a lo largo de la historia, pasada y presente–, pero de ello jamás se extraerá un ápice de respeto por los valores supuestamente ultrajados; si no hay un empeño genuinamente inclusivo a la hora de trabajar con conductas reprobables, tanto Durkheim como Kafka concluyen que sólo se conseguirá embrutecer a aquél que esté soportando el dolor.

V- El dolor de la memoria

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

Marcar es una de las tareas del castigo, sino *su* tarea, y desde luego no está entre sus prioridades mejorar a nadie (13), sino crear memoria en quien lo sufre, encauzarlo a partir de un pasado del que debe arrepentirse y jamás olvidar; el hombre debe ser responsable, se lo debe hacer responsable, ergo, previsible, ya que sólo así estará en condiciones lícitas de realizar promesas, y a esto se llega si se lo vuelve, al menos hasta cierto punto, ajustado a las reglas: “con ayuda de la eticidad de la costumbre y de la camisa de fuerza social el hombre fue *hecho* realmente calculable” (Nietzsche, 1998: 77). Lo primero que aprendió el hombre, mucho antes que de las bondades y los perjuicios de las leyes, fue que entre el dolor y la memoria existía un maridaje que precisaba manipular, del que podía extraer plusvalía, para lograr domesticar todo aquello ingobernable en su naturaleza; “...toda la estupidez y arbitrariedad de las leyes, todo el dolor de las iniciaciones, todo el aparato perverso de la educación y la represión, los hierros al rojo y los procedimientos atroces no tienen más que un sentido: *enderezar* al hombre, marcarlo en su carne, volverlo capaz de alianza, formarlo en la relación acreedor-deudor que, en ambos lados, es asunto de la memoria...” (Deleuze y Guattari, 1995: 197). Pero ¿qué pasa si esa *plusvalía* que el ojo saca del dolor ajeno se transforma en un objetivo, ya no manifiesto, sino latente del castigo? ¿Qué ocurre cuando se quiere controlar a un grupo de personas por ser supuestamente riesgosas para la tranquilidad social *pret-a-porter*, como las llamadas clases peligrosas? (14). ¿Cómo causar dolor a otros para tranquilidad nuestra (15), si formalmente no estamos habilitados para hacerlo? El hombre crea la prisión preventiva. En el caso del oficial de *la colonia*, no precisa de tantos ornamentos legales y afirma: “Mi principio fundamental es éste: la culpa es siempre indudable” (Kafka, 1973c: 124). ¿Acaso no es éste el criterio que utiliza buena parte de nuestros célebres jueces, aunque travestido de necesidad procesal? (16).

VI- El otro Proceso de Kafka

El explorador, absorto por los criterios de aplicación de las normas y el castigo, le consulta al oficial por el sentenciado: “¿Conoce él la sentencia?”, a lo que éste le respondió negativamente, entonces más perturbado aún le repregunta: “¿No conoce su sentencia?”, y nuevamente le contestó que no; “...pero por lo menos, ¿sabe que ha sido condenado?”, tampoco, le dice, “...¿entonces el individuo tampoco sabe cómo fue conducida su defensa? –*No se le dio ninguna oportunidad de defenderse* –Pero debe haber tenido alguna oportunidad de defenderse...” (Ibíd.: 123). En ese momento, el oficial le comenta que la prueba que necesitó para condenar a esa persona fue la denuncia de su capitán, que al encontrarlo dormido en horas de trabajo lo golpeó, a lo que el ahora condenado respondió con más puñetazos: “En vez de levantarse y suplicar perdón, el individuo aferró a su superior por las piernas, lo sacudió y exclamó *‘arroja ése látigo o te como vivo’*. Estas son las pruebas. El capitán vino a verme hace una hora, tomé nota de su declaración, y dicté inmediatamente la sentencia. Luego hice encadenar al culpable. Todo esto fue muy simple. Si primeramente lo hubiera hecho llamar, y lo hubiera interrogado, sólo habrían surgido confusiones. Habría mentido, y si yo hubiera querido desmentirlo, habría reforzado sus mentiras con nuevas mentiras, y así sucesivamente. En cambio, así lo tengo en mi poder, y no se escapará...” (Ibíd.: 124/5). Este breve fragmento parece ser el compendio que los magistrados consultan a diario para enclaustrar a todos aquellos que gozando de la presunción de inocencia, padecen los descabros del sistema penal.

Se nos puede reprochar que este sea un planteo de barricada, afiebrado e inconsistente; sostener que nuestros jueces tienen el mismo principio fundamental que el oficial de *la colonia* –“la culpa siempre es indudable”–, o que consideren que sólo surgirían confusiones si no se encarcelara a los sospechosos inmediatamente, es desde luego sesgado. Pero lo decíamos antes, aquí no se trata de una crítica celosamente jurídica a la locura del sistema penal o de orientarnos por conjeturas legales para alarmarnos

sobre lo que sucede, sino de atravesar dicha locura no hablando como hablan los especialistas –penalistas, criminólogos, sociólogos del castigo, etc.–, sino con otra lengua, la literaria, la de Kafka, que nos permita experimentar hasta qué punto los esfuerzos dominantes por convencernos de la sensatez de sus prácticas resultan absurdos; la literatura como dialecto errante, puesto que “lo que se puede decir en una lengua no se puede decir en otra, y el conjunto de lo que se puede decir y de lo que no se puede decir varía necesariamente según las lenguas y las relaciones entre estas lenguas” (Deleuze y Guattari, 2002: 39). Recorrer con el escritor checo las entrañas de la institución del castigo nos facilita impugnarlo, aunque sin dogmas o fundamentos a los cuales amarrarnos; no es necesario afiliarse a ninguna teoría porque todo es más ligero, más ingravido con Kafka, y lo es, no porque el tema le resulte trivial, ya que toda su obra gira en torno a una objeción indeclinable contra el castigo, sino porque Kafka siempre está de paso por allí y no precisa establecerse –sea escribiendo manuales, sea creando doctrina sobre el tema–, sólo viajar y huir, nunca quedarse en el espacio penal; Kafka no crea compromisos con nadie para decir lo que dice, viaja, pero en el camino no cesa de inventar armas. Lo que le resulta verdaderamente frívolo es la necesidad de ostentar un credo para poder hablar del castigo, y contra esa exigencia, la de una lengua materna a la que deberíamos adaptarnos, avanza. Una de las grandes contribuciones de Kafka al problema del castigo es la siguiente: permite hacer un uso menor del lenguaje dominante del castigo, estar en él como un extranjero que desconoce el orden interno que todo lenguaje impone, fugarse del orden del lenguaje del castigo, y por sobre todas las cosas, no ofrecer sus servicios a la lengua de Estado, lengua oficial. Sólo basta imaginarse a un ministro de justicia o al presidente de algún tribunal justificando su tarea mediante alguna referencia a Kafka, para que nos invada una gran carcajada; Kafka es disolvente y refractario a los bloques homogéneos e imperturbables que reclama el Estado para validar sus arbitrariedades.

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

VII- La toga y la desidia

El interrogante por las convicciones que los jueces tienen en relación con la justicia que administran concibe inicialmente dos alternativas: o bien tienen convencimiento, o bien no lo tienen; quien no lo tenga, sería bueno que se pregunte por qué esta donde está, pero para quienes sí estén satisfechos con lo que hacen, surge una segunda pregunta, ¿existe algún límite en el vigor de dicha certidumbre?, ¿la poseerían siempre y en todo contexto? Antes de reflexionar sobre esto, veamos cuál fue la actitud del oficial en *la colonia*.

Antes de llevarse a cabo la ejecución del condenado, el oficial le pregunta al explorador acerca de la posibilidad de intercambiar algunas palabras con él, a lo que este último asiente: “Este procedimiento judicial –dice el oficial–, y este método de castigo, que usted tiene ahora oportunidad de admirar, no goza actualmente en nuestra colonia de ningún abierto partidario. Soy su único sostenedor...”. El desprestigio del sistema penal de *la colonia* es dominante, y muchos que veladamente lo apoyan, no se atreven a manifestarlo en público, dice el oficial, y agrega, “¡qué diferente era en otros tiempos la ejecución! Ya un día antes de la ceremonia, el valle estaba completamente lleno de gente... ¡Cómo absorbíamos todos esa expresión de transfiguración que aparecía en el rostro martirizado, cómo nos bañábamos las mejillas en el resplandor de esa justicia, por fin lograda y que tan pronto desaparecía! ¡Qué tiempos camaradas!” (Ibíd.: 134/5). Por un lado, Kafka parece anticipar las investigaciones que luego habrá de llevar a cabo, entre otros, M. Foucault. El filósofo francés trabaja sobre tres imágenes del castigo en su ineludible *Vigilar y castigar*: la tortura del soberano, la reforma humanista y la detención normalizada, y la descripción kafkiana del escarmiento en *la colonia* se asemeja poderosamente al primero de dichos retratos (Dreyfus y Rabinow, 2001: 174). Según Foucault, la tortura del soberano equivalía a un ritual atroz que se caracterizaba por un vínculo complejo entre el poder, la verdad y el cuerpo, debido a que el poder de la ley se inscribía en el cuerpo del reo otorgándole validez a la verdad de las acusaciones, y todo esto se llevaba a cabo en un auditorio al que el público asistía; “un cuerpo anulado y reducido a polvo y arrojado al viento, un cuerpo destruido trozo a trozo por el infinito poder del soberano, constituye el límite no sólo ideal sino real del castigo” (Foucault, 2002b: 56). Finalmente, la verdad que sustentaba la condena, según Foucault, se obtenía mediante el ritual judicial de la tortura; esta práctica, lejos de ser incontrolada e irreflexiva, tenía una férrea disciplina en su ejecución: “el suplicio es una técnica y no debe asimilarse a lo extremado de un furor sin ley... La muerte-suplicio es un arte de retener la vida en el dolor, subdividiéndola en *mil muertes* y

obteniendo con ella, antes de que cese la existencia, *la más exquisita agonía*. El suplicio descansa sobre todo en un arte cuantitativo del sufrimiento” (Ibíd.: 39/40). Por otro lado, Kafka insiste en la relación que existe entre el dolor y el ojo –ocularcentrismo punitivo–, entre un sufrimiento y la posibilidad que sea observado por terceros; la justicia se lograba por medio de la absorción de los gestos acuciantes de una persona recibiendo castigo, “la terrible ecuación de la deuda, daño causado = dolor a sufrir ¿Cómo explicar... que el dolor del criminal pueda servir de *equivalente* al daño que ha causado? ¿Cómo puede *pagarse* con sufrimiento? Es preciso invocar un ojo que de ello obtenga placer...” (Deleuze y Guattari, 1995: 197).

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

Dos elementos pueden extraerse de esta decisión: primeramente, el oficial acepta valerosamente los meneos de una justicia que nunca está amparada por valores trascendentes; la justicia es esta que tenemos, no ligada a instancias superiores, y ahora él que se pensó justo, había dejado de serlo. Se suprimió el horizonte de un *esponjazo*, y el sentido de su existencia estaba dentro de ese paisaje que acababa de desaparecer, “era como había sido en vida; no se descubría en él ninguna señal de la prometida redención; lo que todos los demás habían hallado en la máquina, el oficial no lo había hallado; tenía los labios apretados, los ojos abiertos, con la misma expresión de siempre, la mirada tranquila y convencida...” (Ibíd.: 149). Parece que el oficial no estaba interesado en lamentarse de las asperezas de este mundo, ni tampoco en negar su destino, antes bien, afirmar lo que sucede y encontrar en eso la belleza de lo necesario, el amor por el acontecimiento (17).

El segundo elemento podemos comenzar a formularlo por medio de una cita textual, en la que un juez corporativo pronuncia concluyentemente que “un académico en prisión... es, para nosotros, en realidad, inimaginable” (Baratta, 2004: 187/8). No advierte este magistrado de qué manera un par suyo podría correr la misma suerte que aquellos que son absorbidos por el sistema penal, ya que la cárcel no es *para ellos* –¿pero sí *de ellos*?–. Más allá de estas conjeturas, lo que sí cabe preguntarse, al menos desde cierta pulsión kafkiana es lo siguiente: ¿cuántos jueces creen en el modo de impartir justicia que gestionan, como lo creía aquel oficial de la colonia penitenciaria? Desde luego que la respuesta no es lo importante, sino el problema que plantea, ya que nos obliga a pensar en términos no jurídicos un problema del derecho. Sin convertirse uno en mal pensado, podría afirmar, sin riesgo a equivocarse, que algunos jueces que condenan, han cometido algún tipo de delito sancionado en el Código Penal, ahora bien, ¿cuáles de ellos, debido a su convicción en el sistema de justicia que capitanean, buscaría ser juzgado en ese caso? ¿Quiénes perseguirían, sin necesidad de inscribírsele en el cuerpo, *ser justo* como aquel excéntrico de *la colonia*? ¿O es que los jueces sólo consienten en impartir esas condenas pero nunca en sobrellevarlas? La cuestión que Kafka nos invita a cavilar es la dudosa legitimidad que nuestro modo de impartir castigos tiene justamente para quienes los imparten, y todo esto porque cuanto menos en serio nos tomemos el problema del castigo, más vamos a castigar como quiere el Estado (Deleuze y Guattari, 2002b: 381).

Conclusión: la literatura menor contra el castigo

¿Cómo podríamos definir a una literatura como la de Kafka? Ante todo por los flujos que conecta, por la clase de intercesor en la que se transforma, y de allí que estemos en condiciones de afirmar que la del escritor checo sea una *literatura menor*, y “una literatura menor no es la literatura de un idioma menor, sino la literatura que una minoría hace dentro de una lengua mayor” (Deleuze y Guattari, 2002: 26). Además de hacerlo con la literatura, Kafka también lo efectúa con el castigo y sus justificaciones, hablando de una manera que resulta incomprensible para los teóricos ecuménicos de la pena, “lo que equivale a decir que *menor* no califica ya a ciertas *posturas frente al castigo*, sino a las condiciones revolucionarias de cualquier *postura* en el seno de la

llamada mayor (o establecida)” (Deleuze y Guattari, 2002: 30).

Según Guattari y Deleuze, la literatura menor posee tres características: la desterritorialización de la lengua, la articulación de lo individual en lo político y el dispositivo político de enunciación. Brevemente, podríamos decir que la primera de estas referencias – desterritorialización de la lengua– se logra cuando uno consigue, no inventar una lengua que dispute con la dominante la hegemonía por la legitimidad de *tener derecho a decir qué es derecho*, sino cuando se prescinde de ese *derecho* para poder hablar de algo; Kafka dialoga sobre el castigo como un extranjero, un nómada, un desterritorializado, y eso lo hace desprovisto de compromisos con la lengua mayor del castigo –sea sociología del castigo, criminología, derecho penal, etc.– que le reclamaría determinadas partituras para realizar sus críticas: él está seguro de lo que quiere objetar, y por ello se lanza sólo a la embestida. El segundo rasgo significa que en Kafka el castigo es a la vez individual y colectivo, un problema político de primer orden, y no una disputa doctrinaria que luego arrojaría luz a los ciudadanos; a diferencia de los eruditos de la pena, Kafka no habla en nuestro nombre, sino *dentro* nuestro, sacudiendo hábitos naturalizados. Por último, forjar un dispositivo político de enunciación equivale a conseguir una *enunciación colectiva* opuesta a una “teoría de la pena” que pretenda abarcarlo todo, sea utilitaria, sea retribucionista; aunque no tenga la coherencia de los postulados académicos al respecto, deteriora irremediablemente nuestros criterios acerca del castigo en tanto institución social compleja (Garland, 2006: 326).

Por todo lo expuesto, el gran aporte de Kafka ha sido alterar las jerarquías y prelación que el mito jurídico ha querido darle a muchas de sus instituciones; después de Kafka, y aunque sus impugnaciones carezcan de sustento técnico, ya no podemos consentir que la ley preceda al juicio y al castigo, sino todo lo contrario: sin juicio ni castigo, la ley carecería de sentido. Parafraseando a Sartre, podríamos decir que *la penitencia precede a la advertencia* (18).

Se nos dirá que sólo es literatura, y que como tal, no puede tomarse a estos textos como referencia para el ataque a un mundo inquebrantable como el jurídico; para nosotros, su potencial estriba precisamente en la imposibilidad de ser tomado como una contribución jurídica, porque justamente el problema que plantea Kafka no es legal, sino del deseo y su obstaculización. Difícilmente una crítica jurídica altere provocativamente al mundo del derecho: la verdadera revolución es crear nuevas formas, y no modificar sus contenidos.

Kafka, en tanto criminólogo menor, alerta a quienes crean disfrutar de un saber imperturbable y sin grietas, ya que son justo estas certezas las que los *no garantizados* menos respetan, y a las que más amenazan: “no se puede hablar con los nómades. No conocen nuestro idioma, y casi no tienen idioma propio. Entre ellos se entienden como se entienden los grajos. Todo el tiempo se oye ese graznido de grajos. Nuestras costumbres y nuestras instituciones les resultan tan incomprensibles como sin interés. En consecuencia, ni siquiera tratan de entender nuestro lenguaje de señas. Uno puede dislocarse la mandíbula y las muñecas fuerza de ademanes, no entienden nada, y no entenderán nunca... Si necesitan algo, lo roban. No puede decirse que utilicen la violencia. Simplemente se apoderan de las cosas, y uno se hace a un lado y se las cede” (Kafka, 1973d: 77/8).

Notas

(1) Esta es la primera parte de una serie de estudios sobre las conexiones entre la literatura y el castigo; en este artículo partiremos del análisis de una selección de cuentos de Kafka de los que se sugiere su lectura: *Sobre la cuestión de las leyes, Ante la ley, En la colonia penitenciaria y Un viejo manuscrito*. Queda para más adelante los trabajos referidos a la deriva punitiva en Jean Genet y Fedor Dostoievski.

(2) Lo menor o las minorías, “no se distinguen de las mayorías numéricamente..., lo que define a una mayoría es un modelo al que hay que conformarse..., en cambio, las minorías carecen de modelo, son un devenir, un proceso” (Deleuze, 1999: 271).

(3) Si se nos borrara de un esponjazo el horizonte, y aquello que colmaba de sentido a las normas legales y su cumplimiento desapareciese, ¿con qué argumento podrían juzgarnos si se tiene a esas normas como referencia? Un ejemplo burdo fuera de lo técnicamente jurídico: si un profesor incumple sistemáticamente con la tarea de compartir conocimientos y fomentar debates en sus clases, omitiendo hacer intervenir a los alumnos en la construcción colectiva del aprendizaje por considerar plausible poder llegar unilateralmente a una excelente disertación, ¿Con qué criterio se puede considerar abalado para evaluar? O dicho de otro modo, el conjunto de valores, deseos y creencias que harían legítima la evaluación, ¿se encontrarían presentes?

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

(5) La cursiva es nuestra.

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

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

(8) “...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).

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

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

(11) El *acontecimiento* se distingue fundamentalmente del *evento*; en el primer caso, quienes intervienen lo hacen con deseo y posibilidad de implicarse al nivel de sentirse protagonistas en lo que ocurre. En el caso del evento, quienes lo presencian sólo ostentan la calidad de meros espectadores ajenos a toda chance de "formar parte" del suceso.

(12) El aparato estaba formado por la Cama en la parte inferior donde se depositaba al condenado, el Diseñador en la superior y la Rastra en el medio; esta última estaba colmada de agujas que materializaban la inscripción en el cuerpo cuyo modelo extraía del Diseñador (Kafka, 173c: 119/122).

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

(14) Hablamos aquí desde luego de las personas o grupos que por su esfera socio-económica comete los delitos más fácilmente detectables para la policía, y que más irritan a la opinión pública. Con esto no queremos decir tampoco que pobre que delinque va preso ya cerca del 95% de los delitos contra la propiedad quedan impunes; lo que sí afirmamos es que el grado de exposición de estos delincuentes "torpes" es mucho mayor.

(15) Esta situación está formidablemente retratada en el tema *Sheriff* de Patricio rey y sus redonditos de ricota: "No tienen norte, no tienen salvación, hacé el trabajo y redimilos, por favor; que se mejoren allá en la eternidad...".

(16) Basta señalar que más de la mitad de los presos de nuestro país, y cerca del 80% de los de la provincia de Buenos Aires están en estas condiciones. Por una medida cautelar que pertenece al derecho procesal cumplen anticipadamente una condena que el derecho penal sustancial todavía no juzgó, razón por la cual se pasa, al menos en parte, de la presunción de inocencia a la presunción de culpabilidad.

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

(18) "La existencia precede a la esencia" es aquella recordada sentencia de J. P. Sartre que resultó emblemática para la corriente existencialista.

Bibliografía

Baratta, Alessandro (2004), *Criminología crítica y crítica del derecho penal*, 1° Ed. Siglo XXI, Bs. As.

Barroso Ramos, Moisés (2008), *Inmanencia, virtualidad y devenir en Gilles Deleuze*, 1° Ed., Universidad de La Laguna, La Laguna.

Cioran, Émile (1998), *Del inconveniente de haber nacido*, 2° Ed., Taurus, Madrid.

Christie, Nils (1992), *Los conflictos como pertenencia* en VVAA, *De los delitos y de las víctimas*, 1° Ed., Ad-hoc, Bs. As.

Deleuze, Gilles (1987), *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*, 1° Ed., Paidós, Barcelona.

Deleuze, Gilles (1994), *Pensar, crear, resistir*, Archipiélago N° 17, Madrid.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (1995), *Antiedipo*, 1° Ed., Paidós, Barcelona.

Deleuze, Gilles (1996), *Crítica y clínica*, 1° Ed., Anagrama, Barcelona.

Deleuze, Gilles (1999), *Conversaciones*, 3° Ed., Pre-Textos, Valencia.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (2002), *Kafka, por una literatura menor*, 1° Ed., Editora Nacional, Madrid.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (2002b), *Mil mesetas*, 5° Ed., Pre-Textos, Valencia.

Deleuze, Gilles (2008), *Lógica del sentido*, 1° Ed., Paidós, Bs. As.

Dreyfus, Herbert y Rabinow, Paul (2001), *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, 1° Ed., Nueva Edición, Bs. As.

Durkheim, Émile (1997), *La educación moral*, 2° Ed., Losada, Bs. As.

Ferrer, Christian (1996), *Mal de ojo*, 1° Ed., Colihue, Bs. As.

Foucault, Michel (1996), *La vida de los hombres infames*, 1° Ed., Altamira, Bs. As.

Foucault, Michel (2002), *Arqueología del saber*, 1° Ed., Siglo XXI, Bs. As.

Foucault, Michel (2002b), *Vigilar y castigar*, 1° Ed., Siglo XXI, Bs. As.

Foucault, Michel (2003), *Historia de la sexualidad I*, 2° Ed., Siglo XXI, Bs. As.

Gargarella, Roberto (2005), *El derecho a la protesta*, 1° Ed., Ad-Hoc, Bs. As.

Gargarella, Roberto (2006), *Mano dura sobre el castigo: alienación legal y comunidad* disponible en www.cablemodem.fibertel.com.ar

Gargarella, Roberto (2007), *Mano dura sobre el castigo: autogobierno y comunidad*, Nueva doctrina penal N° 2, p. 451-472.

Garland, David (2006), *Castigo y sociedad moderna*, 2° Ed., Siglo XXI, México.

Kafka, Franz (1973a), *Sobre la cuestión de las leyes* en *La muralla China*, 1° Ed., EMECÉ, Bs. As.

Kafka, Franz (1973b), *Ante la ley* en *La Condena*, 1° Ed., EMECÉ, Bs. As.
Kafka, Franz (1973c), *En la colonia penitenciaria* en *La Condena*, 1° Ed., EMECÉ, Bs. As.
Kafka, Franz (1973d), *Un viejo manuscrito* en *La Condena*, 1° Ed., EMECÉ, Bs. As.
Kant, Immanuel (1994), *La metafísica de las costumbres*, 2° Ed., Tecnos, Madrid.
Nietzsche, Friedrich (1998), *La genealogía de la moral*, 1° Ed., Alianza, Madrid.
Nietzsche, Friedrich (2005), *La gaya ciencia*, 1° Ed., Gradifco, Bs. As.
Nino, Carlos (2005), *Introducción al análisis del derecho*, 2° Ed., Astrea, Bs. As.
Rivera Beiras, Iñaki (2004), *Mitologías y discursos sobre el castigo*, 1° Ed., Anthropos, Barcelona.

EZEQUIEL KOSTENWEIN

Abogado, Ayudante de Introducción a la Sociología (Cátedra III) y Sociología Jurídica (Cátedra I), Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad Nacional de La Plata.