



LA ISLA DESIERTA: EL ABOLICIONISMO COMO UN POSIBLE...

THE DESERT ISLAND: ABOLITIONISM AS A POSSIBILITY...

Ezequiel Kostenwein

Instituto de Cultura Jurídica
Universidad Nacional de La Plata
Conicet (Argentina)

RESUMEN

Los enfoques tradicionales acerca del abolicionismo penal, suelen designarlo como una corriente radical dentro de la criminología crítica. Evitando estas restricciones, en este trabajo se lo analizará como un proceso ético y subjetivo que se despliega en tanto práctica política de la economía del deseo (abolicionismo molecular). Llegaremos a sostener que es a partir de la pérdida de los nombres propios cuando resulta necesario abrirse a las multiplicidades intensivas, escapando simultáneamente a dispositivos dominantes de significación. En otros términos, que uno llega a proyectarse como abolicionista molecular –o criminólogo menor– en tanto y en cuanto no posea ni la responsabilidad del criminólogo tradicional¹, ni la culpa del criminalizado.

Palabras clave: abolicionismo penal, situación problemática, valor, castigo

¹ Cuando aludimos a la criminología tradicional no estamos pensando en las descripciones del realismo de izquierda (Lea y Young, 2008) sino en el modo en que los diferentes investigadores abordan los temas. Se observan dos derrames claramente distintos entorno al quehacer criminológico: por un lado, uno *real* o tradicional en tanto saber repartido y distribuido, con determinaciones estables y proporcionales. El otro, “es una distribución que debemos llamar nomádica..., sin propiedad, cercado ni medida. En este caso, ya no hay reparto de un distribuido, sino más bien repartición de quienes se distribuyen en un espacio abierto ilimitado, o, por lo menos, sin límites precisos” (Deleuze, 2002b: 73).

ABSTRACT

The traditional approaches to criminal abolitionism usually place it as a radical movement within critical criminology. In an attempt to avoid these restrictions, this paper shall analyze it as an ethical and subjective process unfolding as a political practice of the economy of desire (molecular abolitionism). We shall even state that it is from the loss of proper names that it becomes necessary to open up to intensive multiplicities, simultaneously escaping from significance dominant devices. In other words, one comes to present oneself as a molecular abolitionist –or minor criminologist– insofar as one does not have the responsibility of the traditional criminologist², nor the blame of the criminalized.

Key Words: criminal abolitionism, problematic situation, value, punishment

*"Me voy de aquí a esperar
del otro lado de mi fin
una sonrisa de todo lo amorosamente imperturbable"*
Luís Alberto Spinetta

*"La tarea que nos cabe en el presente es revolver,
en el pasado, los futuros soterrados".*
Suey Rolnik

1- Interrupción y virtualidad

El título de este artículo, *La isla desierta: el abolicionismo como un posible...*, tiene una clara intención. Por un lado, los dos puntos poseen, al menos en los tratados sobre la materia, el significado de una pausa, producto de la mayor intensidad respecto al punto y coma, y de una menor fuerza en torno al punto. Tal como lo plantea Agamben, “los dos puntos son como el semáforo verde en el tráfico del lenguaje” (2007: 486). Por otro, los puntos suspensivos con los que concluye son una paradoja, puesto que nunca pretenden concluir con algo: los tres puntos no cierran, no finalizan absolutamente nada. Por lo tanto, el abolicionismo como proceso -como acontecimiento- es siempre *un posible*, ya que, como bien apunta Zourabichvili, “lo posible, es crear lo posible. Pasamos aquí a otro régimen de

² When referring to traditional criminology, we are not making reference to descriptions of left-wing realism (Lea y Young, 2008) but the way in which the various investigators approach the topics. Two clearly distinct spilling channels are observed around the criminological jobs: On the one hand, a *real* or traditional one as shared and distributed knowledge, with proportional and steady determinations. On the other hand, “it is a distribution we should call nomadic..., with no property, boundaries or measurement. In this case, there is no longer a sharing-out of a distributed one, rather a sharing out of those who distribute in an unlimited open space, or, at least, with no precise limits” (Deleuze, 2002b: 73).

posibilidad, que nada tiene que ver con la disponibilidad actual de un proyecto por realizar, o con la aceptación vulgar de la palabra utopía (la imagen de una nueva situación que se pretende sustituir brutalmente en lo actual, esperando reunir lo real a partir de lo imaginario: operación sobre lo real, más bien que de lo real mismo). Lo posible llega por el acontecimiento y no a la inversa; el acontecimiento político por excelencia –la revolución– no es la realización de un posible, sino la apertura de un posible” (2002: 138).

Así entendido, el abolicionismo no pretendería transformarse en una nueva actitud, o la batalla por la consolidación de una escuela: es la inauguración, repetimos, de *un posible*, que en el presente hace irrumpir dinámicamente lo nuevo. Incluso nada tiene que ver con la efectuación de planes o alternativas, sino con aquello que está flotando en el momento en el cual esos planes o alternativas se desarrollan. De allí que deba considerarse absurdo decir que alguien “es” abolicionista, porque de hecho nadie puede serlo antes de una situación que le ofrezca condiciones para devenir abolicionista. “Ser” esto o aquello está reservado para las religiones, para los partidos políticos, para el Estado, para todos que, como estos, crean en tribunales y excomuniones, pero no para quienes pretendan desafiar a los poderes estables de la tierra.

Incluso, nadie llega a ser abolicionista bajo ninguna circunstancia concretamente, si entendemos el abolicionismo como un acontecimiento que no “es” lo que sucede, sino que “está” en lo que sucede. Quizá lo más correcto sea hablar de un *devenir-abolicionista*, que siempre se encuentra asociado a una nueva forma de percibir los eventos. Se trata, en definitiva, de tomar afectos, ideas y conceptos de aquí y acullá para lograr esas evoluciones *aparalelas* que garantizan todo devenir, ya que a medida que alguien deviene, aquello en lo que deviene cambia tanto como él. Por lo tanto, el abolicionismo es una dimensión que sobrevuela a toda situación problemática, una dimensión no tanto desconocida como sí irreconocible. Esto último, por la imagen tan enrolada que poseemos en los circuitos del sistema penal

Lo que se expuso hasta ahora debe llevarnos a comprender mejor por qué resultan desatinados pronósticos atribulados tales como “el abolicionismo no es viable”, o “el abolicionismo jamás podrá concretarse”. El abolicionismo como posible no es ni el futuro ni el pasado de ninguna época: es una construcción -siempre frágil- que sólo estamos en condiciones de efectuar en situación. Y es Zourabichvili quien acierta nuevamente cuando sostiene que “realizar un proyecto no aporta nada nuevo en el mundo, puesto que no hay diferencia conceptual entre lo posible como proyecto y su realización: simplemente el salto a la existencia [...]. Hay una diferencia de estatus entre lo posible que se realiza y lo posible que se crea. El acontecimiento no abre un nuevo campo de lo realizable, y el *campo de posibles* no se confunde con la delimitación de lo realizable en una sociedad dada” (Ibíd.: 139). Lo posible como tal es crear nuevas posibilidades de vida, o lo que es lo mismo, crear un modo de existencia con criterios singulares de valoración, de afectar y de ser afectado, desapareciendo el bien y el mal como ejes trascendentales de evaluación, siendo lo bueno y lo malo -para cada quien- aquello que defina a un hecho, a una persona, a un afecto.

Podemos dar un paso más y sugerir que el abolicionismo, tal como lo consideramos, resulta ser siempre una cuestión de ética inmanente que se opone a toda moral trascendente

que pretenda alzar valores a partir de los cuales juzgar a las personas bajo cualquier circunstancia. Esto significa, así como lo afirmaron Deleuze y Guattari, que "carecemos del más mínimo motivo para pensar que los modos de existencia necesitan valores trascendentales 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 desecharlo. 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" (2005: 76).

2- Abolicionismo imperceptible

Comenzamos a notar que las distinciones convencionales ya no tienen la misma capacidad de maniobra: abolicionismo penal radical o abolicionismo institucional (Pavarini, 1990), abolicionismo extremo o abolicionismo moderado (Crespo, 2003), abolicionismo de la primera generación o abolicionismo de la segunda generación (van Swaanningen, 1997): esto es francamente superfluo. La univocidad del abolicionismo se manifiesta, justamente, cuando consigue que los nombres propios y los formulismos no existan, o mejor dicho, que sólo se alcancen a través del más agudo proceso de despersonalización. Esto queda más claramente evidenciado cuando observamos que, a menudo, las más desafiantes propuestas en contra de los afilados márgenes del imaginario punitivo no provienen del espectro estrictamente criminológico. Casos como los de Spinoza, Nietzsche, Deleuze -por citar tres- expresan la ausencia de límites con los que la pesada tradición criminológica logra hacer sentir su autoridad. Poder huir de esta pesada tradición es hacer de la criminología un saber menor.

El abolicionismo molecular del que venimos hablando significa también algo imperceptible ¿Imperceptible para las personas que lo atraviesan, las que devienen abolicionistas? En absoluto: imperceptible para la máquina sobrecodificadora³ y sus términos socio-semióticos, imperceptible para el lenguaje dominante del castigo junto a los binarismos que lo sustentan. Por el contrario, para el devenir, para el deseo, para aquello que quiere en la voluntad al abolicionismo, no hay nada más tangible: esto es, sencillamente, la voluntad de poder abolicionista⁴.

³ Según el glosario de Guattari y Deleuze, "CODIFICACIÓN, SOBRE-CODIFICACIÓN: la noción de código se emplea en una acepción muy amplia; puede concernir tanto a los sistemas semióticos como a los flujos sociales y los flujos materiales: el término de sobrecodificación corresponde a una codificación de segundo grado. (Ejemplo: algunas sociedades agrarias primitivas, que funcionan conforme a su propio sistema de codificación territorializada, se ven sobrecodificadas por una estructura imperial, relativamente desterritorializada, que les impone su hegemonía militar, religiosa, fiscal, etc.)" (Guattari, 2004: 134).

⁴ Cuando aludimos a la voluntad de poder abolicionista, vale la pena tener en cuenta lo siguiente: "Los malentendidos sobre Nietzsche culminan en la potencia. Cada vez que se interpreta la voluntad de poder en el sentido de querer o buscar el poder se cae en mediocridades que nada tienen que ver con el pensamiento de Nietzsche.... El poder, por tanto, no es aquello que la voluntad quiere sino, al contrario, lo que quiere en la voluntad. Y querer o buscar el poder no es más que el grado más bajo de la voluntad de poder..." (Deleuze, 2007: 188-9).

Y este devenir abolicionista nunca es imitar, ni hacer como, ni adaptarse a un modelo, ya sea el de la justicia o el de la verdad. Nunca hay un término del que se parta, dicen Deleuze y Parnet, "ni al que se llegue o deba llegar". Los devenires no son fenómenos de imitación ni de asimilación, son fenómenos de doble captura, de evolución no paralela, de bodas de dos reinos" (1980: 10; Deleuze y Guattari, 1988: 239). Una persona deviene abolicionista cuando, ante determinado hecho desafortunado, experimenta cierta intolerancia por la manera banal en que se pretende resolverlo. Percibe como vergonzosa a la nomenclatura con la que estaba acostumbrada a definir y dar repuesta a un suceso, y la vergüenza es un gran estimulante para modificar las percepciones. Dicho más concretamente, lo imperceptible es lo nuevo que le ocurre bajo el régimen de aquello por lo que se orientaba hasta ese momento. Lo imperceptible es lo nuevo si permanecemos amarrados *en lo viejo*.

Con los próximos apartados intentaremos mostrar al abolicionismo como "un posible perceptible". Y lo haremos a partir de tres cuestiones capitales: primero nos preguntaremos "¿qué puede una situación problemática?". En segundo lugar, analizaremos el valor de los valores en que el castigo estatal se recuesta. Por último, sugeriremos una micropolítica orientada a las minorías, a la emergencia de una criminología menor.

3- ¿Qué puede una situación problemática?

Es conocida la pregunta de Spinoza (1980) acerca de *¿qué es lo que puede un cuerpo?* Y a ella contestarle que un cuerpo es, precisamente, *lo que puede*. Por eso, según este filósofo, nadie sabe de antemano lo que puede un cuerpo. Y estos mismos cuerpos, plantean Deleuze y Parnet, "no se definen por su género o por su especie, por sus órganos y sus funciones, sino por lo que pueden, por los afectos de que son capaces, tanto en pasión como en acción" (1980: 74; Deleuze, 1984; Deleuze y Guattari, 1988). Así entendidas las cosas, la situación problemática es un cuerpo como cualquier otro, sobre el que no tiene sentido preguntarse su naturaleza -si es buena o es mala, justa o injusta-, sino, como ya lo dijimos, *¿de qué es capaz?*, o bien *¿qué es lo que puede?* Todo esto transforma en estrictamente spinoziano al abolicionismo como posible, porque se aleja de los sucesos definidos por lo que son, para interesarse respecto de lo que pueden.

Está claro que la situación problemática se enfrenta al tipo penal, que se caracteriza por reducir al máximo una multiplicidad de situaciones: delitos contra las personas, contra el honor, contra la libertad individual, etc. Cada una de las normas penales protege distintos bienes jurídicos por lo que son *¿Qué ocurre con esto?* Que todo está definido previamente, y no hay modo de alterarlo dentro de la gramática imperante. Como lo anticiparan Hulsman y de Celis, "al llamar «crimen» a un hecho, quedan excluidas, para empezar, todas esas otras maneras de reacción; lo cual significa limitarse al estilo punitivo, y al estilo punitivo del aparato socioestatal, es decir, a un estilo punitivo dominado por el pensamiento jurídico, ejercido con gran distanciamiento de la realidad por una estructura burocrática rígida. Llamar a un hecho «crimen» significa encerrarse desde el principio en esta opción infecunda" (1984: 89-90). Como queda claro, tanto Spinoza como el devenir abolicionista

saben de la importancia de crear palabras inexactas para llegar decir algo exactamente. Por ello, para Hulsman “[...] no hay crímenes ni delitos, sino situaciones problemáticas. Y, fuera de la participación de las personas directamente implicadas en estas situaciones, es imposible que se aborde humanamente su resolución” (Ibíd.: 90).

Y las alianzas aumentan. Nada más nocivo que juzgar los hechos “desde afuera”, con trascendencia, respecto de lo cual todo el abolicionismo como posible está mancomunado. Spinoza, Nietzsche o Christie salen al cruce de todo el sistema del juicio, tan imperante en la tradición judeocristiana⁵. Hulsman, dentro del mismo linaje de pensadores, lo afirma llanamente: “A primera vista, esto puede parecer paradójico, en efecto. No es así en la práctica de mi vida. Experimento fundamentalmente una reticencia a juzgar, a apreciar una situación, antes de haber tratado de captar un modo de vida en su globalidad e interiormente” (Ibíd.: 32).

Utilizar la situación problemática para fugarse de la lógica del juicio -como lo hace Hulsman- es una de las tareas del abolicionismo, pudiéndola llevar por fuera de las limitaciones jurídicas, y volviendo a sus protagonistas constructores de sentido, y no sus destinatarios. Y dicha situación problemática será definida, justamente, por lo que abre a quienes la atraviesen, por las posibilidades que brinden -las situaciones problemáticas- de afectar a quienes que intervengan en ella. En síntesis, esta es la inmanencia no digerible para el sistema penal, y por la que clama desde siempre el abolicionismo⁶.

Sólo así entendemos la urgencia y el convencimiento acerca de la necesidad de un nuevo marco conceptual, ajeno a la idiosincrasia punitiva. Sólo así entendemos que “sería preciso habituarse a un lenguaje nuevo, apto para expresar una visión no estigmatizadora sobre las personas y sobre las situaciones vividas. Así, hablar de «actos lamentables», de «comportamientos no deseables, de «personas implicadas», de «situaciones-problemas», fomenta ya una mentalidad nueva. Caen las barreras que separaban el suceso y limitaban la posibilidad de respuesta, que impedían, por ejemplo, relacionar, desde el punto de vista de la emoción o el traumatismo experimentados, un robo con fractura con las dificultades en el trabajo o en la relación de la pareja. Liberado de la compartimentación institucional, un lenguaje abierto hace surgir posibilidades de actuar desconocidas hasta ahora” (Hulsman y de Celis, 1984: 85; 1991: 198).

⁵ Según Deleuze, “Rupturista con la tradición judeocristiana, Spinoza dirige la crítica; y tuvo cuatro grandes discípulos que la recuperaron y que la relanzaron, Nietzsche, Lawrence, Kafka, Artaud. Los cuatro tuvieron que padecer personal, singularmente por culpa del juicio. Experimentaron ese punto en el que la acusación, la deliberación, el veredicto se confunden hasta el infinito. Nietzsche se pasea en calidad de acusado por todas las pensiones amuebladas a las que enfrenta un desafío grandioso, Lawrence vive sumido en la acusación de inmoralidad y de pornografía que repercuten sobre su más mínima acuarela, Kafka se muestra «diabólico con total inocencia» para librarse de la «Audencia en el hotel» donde se juzgan sus noviazgos infinitos ¿Y Artaud–Van Gogh, que padeció más todavía el juicio bajo su forma más dura, el terrible dictamen psiquiátrico?” (1996: 176).

⁶ En *Mil mesetas*, Deleuze y Guattari consideran que “existe un modo de individuación muy diferente del de una persona, un sujeto, una cosa o una sustancia. Nosotros reservamos para él el nombre de *haecceidad*. Una estación, un invierno, un verano, una hora, una fecha, tienen una individualidad perfecta y que no carece de nada, aunque no se confunda con la de una cosa o de un sujeto. Son haecceidades, en el sentido de que en ellas todo es relación de movimiento y de reposo entre moléculas o partículas, poder de afectar y de ser afectado” (Deleuze y Guattari, 1988: 264).

La imagen del mundo ofrecida por el sistema penal está principalmente sostenida por las palabras, protocolares y maniqueas: volver a suscitar en las personas el compromiso por la creación de un vocabulario abre trochas siempre impredecibles.

4- Los valores y el valor del castigo

Toda cultura -y sus valores producidos y productores- afecta decididamente aquello que, por lo general, podemos sentirnos tentados a criticar o respaldar. Esto sucede en el ámbito del castigo particularmente, como lo resume Geertz (1987), al sostener que cada pueblo ama su propia forma de violencia.

Aunque a menudo se insinúa que uno de los grandes flagelos de esta época sea la caída en desgracia de ciertos valores, sabemos bien que el problema fundamental de los valores no es el de su presencia o ausencia, sino el de su creación. La producción de valores apunta *al valor* de los valores, a las valoraciones previas que le otorgan valor a determinados valores. Por este motivo Deleuze sugiere que “las valoraciones, referidas a su elemento, no son valores, sino maneras de ser, modos de existencia de los que juzgan y valoran, sirviendo precisamente de principios a los valores en relación a los cuales juzgan. Esta es la razón por la que tenemos siempre las creencias, los sentimientos y los pensamientos que merecemos en función de nuestro modo de ser o de nuestro estilo de vida. Hay cosas que no pueden decirse, sentir o concebirse, valores en los que sólo puede creerse a condición de valorar «bajo», de vivir y de pensar «bajamente». He aquello esencial: *lo alto y lo bajo, lo noble y lo vil* no son valores, sino representación del elemento diferencial del que deriva el valor de los propios valores” (Deleuze, 2000: 8).

Una manera de concebir a la cultura, dentro de las categorías señaladas, es como resultado y como proceso por el que se llega a ese resultado. Las valoraciones, creencias, tradiciones, sentidos y valores son los que definen, siendo a su vez definidos, en la construcción siempre frágil de la cotidaneidad -y de la sospecha, según Garfinkel (1967), de estar compartiéndola.

La cultura es adiestramiento, y eso se logra, para Nietzsche (1986), con la *eticidad* de la costumbre, con la camisa de fuerza social puesta al ser humano. Luego, se puede advertir que todo hábito generado por esta misma cultura es arbitrario -aunque no lo sea el hábito de crear hábitos. Y el castigo, ¿qué otra cosa es, sino un hábito? Y la manera de practicarlo, ¿qué otra cosa es, sino un hábito? Está claro que uno de los elementos cardinales para entender el papel social del castigo es ubicarlo como una técnica que ha pretendido engendrar memoria en el hombre, que por naturaleza no posee. La necesidad de volver a las personas predecibles y responsables, es un factor decisivo en la historia del castigo, y como tal, resulta un tema privilegiado para el abolicionismo. Y este última les debe tanto a tantos genealogistas, preocupados por el valor de los valores, por su transvaloración y por su denuncia. Por eso Nietzsche insiste en que “la pena, se dice, poseería el valor de despertar en el culpable *el sentimiento de la culpa* [...]. [Pero] el auténtico remordimiento de conciencia es algo muy raro cabalmente entre los delincuentes y malhechores; las prisiones, las penitenciarías *no* son las incubadoras en que florezca con

preferencia esa especie de gusano roedor [...]. Vistas las cosas en su conjunto, la pena endurece y vuelve frío, concentra, exacerba el sentimiento de extrañeza, robustece la fuerza de resistencia” (1986: 105). De allí que sea difícil saber con rigor *por qué* se imponen penas. Una interpretación posible, entre otras, es la de la indiferencia, la de la neutralidad, la de los valores que entraña la especialización en un terreno sensible de la cultura como es el del control social.

Si esto fuera cierto, aunque sea en parte, ¿qué podríamos oponerle? Quizá la vulnerabilidad, atributo de todo ser humano, desde el inicio mismo de su vida en comunidad. Y tal vez a partir de esa sensación colectiva de fragilidad sea posible producir - o reinventar- una serie de valores compartidos, que impidan extralimitarse en la utilización de daño intencional.

Se distingue un conjunto de criterios que, sin llegar a definirlos como conciencia colectiva⁷, podríamos considerarlos de aceptación amplia. Pensemos sólo en algunos: ser bondadoso, no matar, no torturar, no inflijir dolor intencionalmente, el perdón está por encima de la venganza (Christie, 2004). Estos valores básicos tienen una presencia tangible, aunque también es cierto que se trata de una presencia frágil, por lo que se genera una tensión: cuanta más indolencia, menos posibilidades de orientarse por ellos. Y vale la pena recordar que para el abolicionismo como posible, lo que realmente amerita compromiso no es la queja nostálgica por un pasado mejor, sino la creación de valores que sean producto de otra imagen del hombre, que no es más que pensar en otra imagen del castigo. Es a partir de “este *pathos de la distancia* [elemento diferencial, sentimiento de distancia] como debemos arrogarnos el derecho de crear valores, de acuñar nombres de valores: ¡qué importa su utilidad!” (Nietzsche, 1986: 37).

El castigo, insistimos en esto, es un valor que tiene la particularidad de ser utilizado para dotar de valor a otros valores. En principio, y por principio, un Código Penal para proteger la seguridad jurídica hace eso. Pero así como los pretende reforzar, simultáneamente los debilita. De ahí que imponer una pena sea la búsqueda constante de cierto equilibrio entre daño ocasionado y daño infligido, más allá de que esa meta resulte del todo irrealizable: el castigo no genera una solución, por el contrario, es siempre un problema.

Sin embargo, es un problema nuestro, siempre actual, ya que ese castigo, junto con su dolor, no tiene sustento en la utilidad social que a menudo se le adjudica, no sirve para mejorar a nadie, ni tampoco para reforzar ciertos valores, mucho menos vale para controlar al delito. Es un problema ético, tal cual habíamos definido a esto último, y es un problema cultural, igualmente. Depende de cómo queramos crearle memoria al hombre. Y en este sentido, dice Chrisite que “una alternativa para la concepción de la ley como algo preexistente, proveniente de Dios o de la naturaleza, es la que sostiene que los principios básicos de la justicia están ahí todo el tiempo, pero sus formulaciones concretas tienen que re-crearse una y otra vez. Según esta alternativa la justicia no está formada por principios preexistentes que deben ser excavados utilizando los métodos del derecho o de las ciencias sociales, sino por el conocimiento común que cada generación debe formular en principios

⁷ La conciencia colectiva (Durkheim, 2004), como ese conjunto de valores y creencias comunes al término medio de las personas que habitan determinada sociedad, posee hoy grandes dificultades metodológicas para utilizarlo como herramienta. No obstante, aunque sea para deformarlo, nos parece necesario recurrir a él.

legales [...]. Más que una herramienta de la ingeniería social, el nivel y el tipo de castigo es un espejo de las normas que reinan en una sociedad [...]. Somos libres de elegir el nivel de dolor que nos parece aceptable; no hay pautas establecidas, excepto en nuestros valores morales [...]. Nuestra oposición, como trabajadores de la cultura [...], consiste en demoler ese mito y traer toda la operación nuevamente al campo de la cultura. El hecho de repartir dolor, a quién y por qué, contiene un conjunto infinito de serias preguntas morales. Si hay algún experto en estos temas, se trata de los filósofos. También suele haber expertos en decir que los problemas son tan complejos que no podemos actuar sobre ellos. Tenemos que pensar. Tal vez esa no sea la peor alternativa cuando la otra opción es el reparto de dolor" (1993: 189-191). Por lo tanto, no debemos renunciar a evaluar el castigo como un valor en -y de- nuestra sociedad, a partir del cual se pretende erogar valor respecto a otros valores. En definitiva, el nivel y el tipo de valores que necesitemos proteger por medio del castigo son un espejo de las normas que reinan en una sociedad.

5- Una micropolítica, las minorías

a- ¿Por qué caracterizar de molecular el abolicionismo *como posible* del que estuvimos hablando en este trabajo? Porque, como indican Deleuze y Guattari (1988), consideramos que toda sociedad y toda persona están atravesadas por dos segmentariedades: una molar social y otra molecular deseante⁸. No hay contradicción entre ambas, en todo caso coexistencia. Y el análisis de esa coexistencia es el que debe llevar adelante la micropolítica⁹. Con otras palabras, la diferencia más importante para este planteo no se da entre lo social y lo individual, sino entre lo molar que domina las grandes representaciones sociales, y lo molecular que trabaja al nivel de los deseos y las creencias. Guattari y Rolnik enseñan que "la cuestión micropolítica —esto es, *la cuestión de una analítica de las formaciones del deseo en el campo social*— habla sobre el modo en cómo el nivel de las diferencias sociales más amplias (que he llamado «molar»), se cruza con aquello que he llamado «molecular»" (2006: 149)¹⁰.

⁸ De manera un tanto coloquial, podemos tomar como referencia lo siguiente: "MOLECULAR / MOLAR: los mismos elementos que existen en flujos, estratos, agenciamientos, pueden organizarse de un modo molar o de un modo molecular. El orden molar corresponde a las estratificaciones que delimitan objetos, sujetos, las representaciones y sus sistemas de referencia. El orden molecular, por el contrario, es el de los flujos, los devenires, las transiciones de fase, las intensidades. Llamaremos «transversalidad» a este atravesamiento molecular de los estratos y los niveles, operado por los diferentes tipos de agenciamientos" (Guattari y Rolnik, 2006: 370).

⁹ Si bien es arriesgado dar una definición concreta de micropolítica, esta última debería explorar cómo los grandes discursos sociales de tipo binarios (mujer-varón, buergues-proletario, etc.) penetran en los procesos por los cuales las personas se van individualizando: "La micropolítica tiene que ver con la posibilidad de que los agenciamientos sociales tomen en consideración las producciones de subjetividad en el capitalismo, problemáticas generalmente dejadas de lado en el movimiento militante." (Guattari y Rolnik, 2006: 202)

¹⁰ A su vez, "Entre estos dos niveles no hay una oposición distintiva, que dependa de un principio lógico de contradicción. Parece difícil, pero es preciso cambiar de lógica. En la física cuántica, por ejemplo, fue necesario que en un momento dado los físicos admitiesen que la materia es corpuscular y ondulatoria al

No pretendemos simplificar la cuestión diciendo que lo molecular sería el bien, y lo molar sería el mal. Es indispensable destacar que se puede gozar de todas las credenciales, ser un afamado abolicionista en términos molares, pero individuarse de acuerdo a las exigencias punitivas de ciertos hechos particularmente espeluznantes¹¹. Por ello el abolicionismo es *un posible*, y por ello sólo se puede *devenir*¹² abolicionista. No hay comprobantes que nos eximan de hacer el arduo trabajo de componernos -para cada acontecimiento- lo más próximos que podamos a una respuesta no excluyente. Y como ya nos ha anticipado Deleuze, "nadie puede hacer por nosotros la lenta experiencia de lo que conviene con nuestra naturaleza, el esfuerzo lento para descubrir nuestras dichas" (2002b: 224-5).

Es imposible que nos unjan como abolicionistas de antemano. El abolicionismo es un proceso, y la batalla en medio de ese proceso. No hay un resultado al que arribar -*no se llega a...*- sino que debemos subjetivarnos¹³ de tal modo que el castigo no sea un buena respuesta para nuestro modo de existencia. En este punto es donde vemos qué es lo que puede una situación problemática -su latitud y longitud-, y qué podemos nosotros en ella, esto es, de qué valoraciones debemos ser capaces para alcanzar determinados valores no punitivos.

b- Retornando a la micropolítica, lo más gravitante para ésta no es ni la contradicción ni la cohesión del entramado social. Desde el punto de vista de la micropolítica, dicen Deleuze y Guattari, "una sociedad se define por sus líneas de fuga, que son moleculares. Siempre fluye o huye algo, que escapa a las organizaciones binarias [...]. Así pues, la cuestión es que lo molar y lo molecular no sólo se distinguen por la talla, la escala o la dimensión, sino por la naturaleza del sistema de referencia considerado" (1988: 220-1).

Y la micropolítica específicamente abolicionista pretende, a partir de una serie de posibilidades y limitaciones ofrecidas por cuestiones históricas y coyunturales, exaltar al

mismo tiempo. De la misma forma, *las luchas sociales son, al mismo tiempo, molares y moleculares*" (Guattari y Rolnik, 2006: 149).

¹¹ El ejemplo por autonomasía en Argentina es el de la última dictadura militar. Lo que nos parece importante destacar aquí es la necesidad de crear un nuevo concepto de impunidad, que no atraviese las secreciones punitivas. Nadie sale indemne de las humillaciones del castigo: "Nunca nadie es superior ni exterior a aquello de lo que se aprovecha [...]" (Deleuze, 2002: 231).

¹² Intentando especificar, podemos sostener: "DEVENIR: expresión relativa a la economía del deseo. Los flujos de deseo proceden mediante afectos y devenires, con independencia del hecho de que puedan o no ser rebajados a personas, imágenes, identificaciones. De esta suerte, un individuo, antropológicamente etiquetado como masculino, puede estar atravesado por devenires múltiples y aparentemente contradictorios: un devenir femenino que coexiste con un devenir niño, un devenir animal, un devenir invisible, etc. Una lengua dominante (una lengua que opera en un espacio nacional) puede verse localmente arrastrada por un devenir minoritario. Será calificada entonces de lengua menor. Ejemplo: el dialecto alemán de Praga utilizado por Kafka" (Guattari, 1995: 202).

¹³ Guattari afirmó en cierta ocasión: "Mi preocupación, desde siempre, ha sido separar la subjetividad de la individuación y trabajar de este modo en una línea de subjetivación parcial. La subjetividad es siempre parcial (...), la subjetividad está en el cruce de componentes heterogéneos (...), el individuo está al final de los componentes heterogéneos y parciales", en Lazzarato (2006: 13).

máximo una forma de percibir el mundo en la que no sea preferible el atajo punitivo. En palabras de Bianchi, “mientras se mantenga intacta la idea de castigo como una forma razonable de reaccionar al delito no se puede esperar nada bueno de una mera reforma del sistema. En resumen, necesitamos un nuevo sistema alternativo de control del delito que no se base en un modelo punitivo sino en otros principios legales y éticos de forma tal que la prisión u otro tipo de represión física devenga fundamentalmente innecesaria” (Larrauri, 1998: 29).

Más en concreto, esta micropolítica -más allá de usar algunas categorías sociales amplias como mujer, hombre, marginado, garantizado, etc.- apunta al factor no representable del deseo, que circula por debajo de todas las identidades construidas. Aquello inatribuible es lo que podemos definir como abolicionismo molecular, en tanto movimiento que lucha contra el uso de la violencia como forma de control de la violencia (Bianchi, 1987).

Esta micropolítica abolicionista, que se traduce con éxito a partir del devenir abolicionista o abolicionismo molecular, cuenta desde hace tiempo con algunos esbozos. El caso de Mathiesen es uno de los más elevados: “Necesitamos ideas de cómo organizar alternativamente las relaciones humanas, de tal manera que los conflictos se resuelvan en nuevas formas que sean socialmente aceptables. Resumiendo, necesitamos imágenes de la sociedad o de estructuras dentro de la sociedad, formuladas como ideologías, en el buen sentido de la palabra, sobre las cuales trabajar. A mi parecer, es muy importante desarrollar las condiciones que fomenten y alimenten los elementos antiautoritarios de las relaciones humanas” (1989: 117).

c- De todo lo dicho hasta aquí queda claro que el abolicionismo, como micropolítica, como devenir molecular, es una cuestión de minorías. No está destinado a conquistar los discursos axiomáticos, sino más bien a debilitarlos, para impedir que la estupidez que entrañan llegue a límites insospechados¹⁴. La cuestión fundamental no es la de la verdad o la mentira, ya que hay muchas verdades construidas en base a estupideces ciertas. En criminología tenemos un claro ejemplo en el realismo de derechas.

La estupidez no es un error del pensamiento, sino la estructura, el síntoma de una manera baja de pensar. Ante esto, la acometida se emprende menos desde "las escuelas" que desde "las trincheras". El abolicionismo elige a estas últimas, precisamente porque es una minoría que renuncia a los tribunales, sean jurídicos o criminológicos. Y las minorías, se sabe, "no se distinguen de las mayorías numéricamente. Una minoría puede ser más numerosa que una mayoría. Lo que define a la mayoría es un modelo al que hay que conformarse [...]. En cambio, las minorías carecen de modelo, son un devenir, un proceso. Podría decirse que nadie es mayoría. Todos, de un modo u otro, estamos atrapados en algún

¹⁴ Para Deleuze y Guattari, “la potencia de las minorías no se mide por su capacidad de entrar y de imponerse en el sistema mayoritario, ni siquiera por su capacidad de invertir el criterio necesariamente tautológico de la mayoría, si no por su capacidad de ejercer una fuerza de los conjuntos no numerables, por pequeños que sean, contra la fuerza de los conjuntos numerables, incluso infinitos, incluso invertidos o cambiados, incluso si implican nuevos axiomas o, todavía más, una nueva axiomática” (1988: 474).

devenir minoritario que nos arrastraría hacia vías desconocidas si nos decidíramos a seguirlo" (Deleuze, 1999: 271-2).

La potencia del abolicionismo proviene de los conceptos y perspectivas que ha sabido crear, potencia que se integrará en mayor o menor medida en el modelo punitivo imperante, pero no dependiendo nunca de él. El abolicionismo siempre es una minoría creadora que persevera en motivar percepciones con las que el castigo estatal se experimente como injustificable.

7- La isla, aún desierta

El abolicionismo penal *como posible* tiene, así como las islas desiertas para Deleuze (2005), un frágil estatuto científico. Y este abolicionismo también expande algo que le pertenece a las islas desiertas. Se trata de un movimiento de la imaginación que hace de estas islas un modelo, un prototipo del alma colectiva.

El abolicionismo no puede avanzar sin el respaldo de un modelo colectivo, pero menor. Es una guerra de guerrillas que ofrece un vocabulario refractario a las trampas de la simplificación punitiva, para ir en contra de los clichés que pretenden reconducir toda situación problemática al sendero maniqueo del sistema penal. Es también una disputa sobre el castigo como un valor, así como sobre el valor del castigo: los valores que necesitemos proteger por medio del castigo son un espejo del movimiento del *alma colectiva*. Es, por último, una micropolítica que exige una forma de percibir al máximo el movimiento del *alma colectiva* en la que no sea preferible el atajo punitivo.

En definitiva, el abolicionismo sobre el que hemos trabajado confirma, en primer lugar, que la capacidad de resistencia o, al contrario, la sumisión a un control, se deciden en el curso de cada tentativa.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G. (2007), *La potencia del pensamiento*, AH editora, Bs. As.
- Christie, N. (1993), *La industria del control del delito*, Del Puerto, Bs. As.
- Christie, N. (2004), *Una sensata cantidad de delitos*, Del Puerto, Bs. As.
- Crespo, E. (2003), *De nuevo sobre el pensamiento abolicionista*, en <http://www.defensesociale.org/revista2003/07.pdf>
- Deleuze, G. (1996), *Crítica y clínica*, Anagrama, Barcelona
- Deleuze, G. (1999), *Conversaciones*, Pre-Textos, Valencia
- Deleuze, G. (2000), *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona
- Deleuze, G. (2002), *Proust y los signos*, Editora Nacional, Madrid

- Deleuze, G. (2002b), *Spinoza y el problema de la expresión*, Editora Nacional, Madrid
- Deleuze, G. (1984), *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1*, Paidós, Barcelona
- Deleuze, G. (1987), *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*, Paidós, Barcelona
- Deleuze, G. (2002), *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Bs. As.
- Deleuze, G. (2005), *La isla desierta y otros textos*, Pre-Textos, Valencia
- Deleuze, G. (2007), *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, Pre-textos, Valencia
- Deleuze, G. (2008), *Lógica del sentido*, Paidós, Bs. As.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1988), *Mil mesetas*, Pre-Textos, Valencia
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2002), *Kafka, por una literatura menor*, Pre-Textos, Valencia
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2005), *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona
- Deleuze, G. y Parnet, C. (1980), *Diálogos*, Pre-Textos, Valencia
- Garfinkel, H. (1967), *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, Prentice Hall
- Guattari, F. (1995), *Cartografías del deseo*, La Marca, Bs. As.
- Guattari F., y Rolnik, S. (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. (1989), *La criminología crítica y el concepto de delito en Abolicionismo Penal*, Ediar, Bs. As.
- 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
- Larrauri, E. (1998), *Criminología crítica: abolicionismo y garantismo en Ius et Praxis (año 4 – N° 2)*, Talca, p. 27/64
- Lazzarato, M. (2006), *Biopolítica*, IESCO, Cali
- Lea J. y Young, J. (2008), *¿Qué hacer con la ley y el orden?*, Del puerto, Bs. As.
- Mathiesen, T. (1989), *La política del abolicionismo en Abolicionismo Penal*, Ediar, Bs. As.
- Nietzsche, F. (1986), *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid

Pavarini, M. (1990), *¿Abolir la pena? La paradoja del sistema penal*, en NO HAY DERECHO, Bs. As.

Spinoza, B. (1980), *Ética*, Hispamérica, Barcelona

van Swaanningen, R. (1997), *Critical criminology: visions from Europe*, SAGE, Great Britain

Zourabichvili, F. (2002), *Deleuze y lo posible (del involuntarismo en política)* en Gilles Deleuze: una vida filosófica, Euphorion, Medellín.