



### Michel Misse

Sociólogo (UFRJ, 1974), con maestría (1979) y doctorado (1999) en Sociología (IUPERJ-Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro y École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1996-1997), es profesor de la UFRJ desde 1978 y Profesor Titular de Sociología del Instituto de Filosofia e Ciências Sociais-IFCS y del Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia/UFRJ. Dirigió el IFCS/UFRJ (1990 y 1993). En 1999 fundó, y coordena desde entonces, el NECVU-Núcleo de Estudos da Cidadania, Conflito e Violência Urbana/UFRJ. Autor de “Crime e Violência no Brasil Contemporâneo” (Lumen Juris, 2006) tiene otros libros y artículos científicos en Brasil y exterior. Es investigador del CNPq-Conselho Nacional de Pesquisas y miembro del Fórum Brasileiro de Segurança Pública e Diretor Executivo da Editora UFRJ.

Michel Misse, a lo largo de su obra, va pensando y reelaborando distintas categorías que hacen posible comprender el crimen en contextos sociales donde la desigualdad económica y la violencia policial son espeluznantes. Las descripciones que emergen de sus análisis sobre la personificación del “bandido” en Rio de Janeiro, por ejemplo, en el actuar de la Policía Militar, son realmente desgarradoras.

Las experiencias límites de las favelas, sobrecargadas de imágenes y significados sobre una posible peligrosidad, delitos, excesos y barbarie, que los medios de comunicación fueron promoviendo (y promueven) y a un mismo tiempo usufructuando desde sus programaciones sensacionalistas e imaginarias, fueron desplazadas a una periferia definida por los difusos contornos de aquello que durante las últimas décadas conocimos por ‘desarrollo’...

...Las reflexiones y propuestas teóricas de Misse son -indudablemente- un tremendo aporte para repensar ese marco de arbitrariedad; ese desgarró que -igualmente- nos acontece desde las cuestionadas prácticas policiales en la Región de La Araucanía en contra del pueblo mapuche. Un libro clave, rico en conceptos y ajustes categoriales que pueden ser útiles a la hora de problematizar la violencia y los procedimientos por los cuales se define, tipifica y jerarquiza la alteridad.

**Carlos Del Valle Rojas y Patricio Lepe-Carrión**

Michel Misse **Una identidad para el exterminio**

UFRJ, UFRJ, UNLP, UP y UG

Colección Teoría Psicopolítica

Vol. III

# Una identidad para el exterminio

## La sujeción criminal y otros escritos

Michel Misse

Ese libro del sociólogo brasileño Michel Misse reúne un conjunto de trabajos que él viene produciendo en los últimos veinte años sobre el concepto, propuesto por él, de “sujeción criminal”, más un largo ensayo sobre la cuestión del Señor y del Esclavo como figuras límites de la estratificación social y de la dominación en la sociología clásica. Dedicado a investigaciones sobre la violencia urbana en Río de Janeiro y Brasil, Michel Misse subraya la importancia de los procesos de sujeción criminal, que constituyen un individuo considerado irrecuperable por la sociedad y que “lleva” el crimen en su ser, como uno de los fundamentos de su análisis de la acumulación social de la violencia en el Brasil contemporáneo. El concepto gana alcance y puede ser operado en otras realidades que experimentan problemas sociales análogos de profunda discriminación social y violencia del Estado.





# **Una identidad para el exterminio**

La sujeción criminal  
y otros escritos

Michel Misse



# Una identidad para el exterminio

## La sujeción criminal y otros escritos

Michel Misse

### *Presentación*

Carlos Del Valle Rojas y Patricio Lepe-Carrión

### *Comentário*

Evandro Vieira Ouriques

### *Co-Edición*

Universidad de La Frontera

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Universidad Nacional de La Plata

Universidade do Porto

Universidad de Groningen

2018



## La Colección Teoría Psicopolítica

### *Una Co-edición*

Universidad de La Frontera, Chile

*Centro Internacional de Estudios de Epistemologías de Frontera y Economía Psicopolítica de la Cultura/Núcleo Científico Tecnológico en Ciencias Sociales y Humanidades*

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

*Núcleo de Estudos Transdisciplinares de Psicopolítica e Consciência/Escola de Comunicação*

Universidad Nacional de La Plata, Argentina

*Facultad de Periodismo y Comunicación Social*

Universidade do Porto, Portugal

*Faculdade de Letras*

Universidad de Groningen, Holanda

*Chair of European Literature and Culture*



UNIVERSIDADE  
FEDERAL DO  
RIO DE JANEIRO  
U F R J



### *Comité Editorial*

Armando Malheiro da Silva

*Universidade do Porto, Portugal*

Carlos Del Valle Rojas

*Universidad de La Frontera, Chile*

Evandro Vieira Ouriques

*Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil*

Michel Misse

*Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil*

Pablo Bilyk

*Universidad Nacional de La Plata, Argentina*

Pablo Valdivia

*Universidad de Groningen, Holanda*

### *Comité Científico*

Víctor Silva

*Universidad de Zaragoza, España*

Maira Fróes

*Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil*

Miguel de Barros

*Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas, Guiné-Bissau*



Doctorado en  
Comunicación



Universidad Austral de Chile  
*Conocimiento y Naturaleza*



## La Colección Teoría Psicopolítica

*Volumén I*

**Aparelhos Psicopolíticos da Cultura:  
Emancipação e Teoria Psicopolítica**  
Evandro Vieira Ouriques

*Volumén II*

**Sobre la Capacidad de Juzgar**  
Jacques Poulain

*Volumén III*

**Una identidad para el exterminio:  
la sujeción criminal y otros escritos**  
Michel Misse

*Volumén IV*

**Elecciones Espectaculares:  
como Hugo Chávez conquistó la Venezuela**  
Marcelo Serpa

*Volumén V*

**Atenção, Vontade e Teoria Psicopolítica**  
Evandro Vieira Ouriques

*Volumén VI*

**Transculturalidad, Estética y Teoría Psicopolítica**  
Ana Christina Iachan, Aureo Mendonça,  
Evandro Vieira Ouriques y Mónica Chiffolleau  
(Eds.)

ISBN 978-956-236-348-8

*Aos meus pais, Constantino e Sumaya*



## Índice

Presentación	13
<i>Por Carlos Del Valle Rojas y Patricio Lepe-Carrión</i>	
Sobre la contribución de la obra de Michel Misse para la Teoría Psicopolítica	19
<i>Por Evandro Vieira Ouriques</i>	
Capítulo I	35
Sobre la construcción social del delito en Brasil: esbozos de una interpretación	
Capítulo II	63
El delito como parte del mercado ilegal	
Capítulo III	91
La acumulación social de la violencia en Brasil	
Capítulo IV	117
Crimen, sujeto y sujeción criminal	
Capítulo V	143
Una identidad para el exterminio	
Capítulo VI	185
El crimen como el ser del sujeto: la sujeción criminal	
Capítulo VII	207
El señor y el esclavo, como tipos límites de dominación y estratificación	
Referencias Bibliográficas	271



# **Presentación**

Carlos Del Valle Rojas y Patricio Lepe-Carrión

Con muy pocas excepciones, pensadores de América Latina consiguen registrar aportes relevantes para el campo de las Ciencias Sociales, las Humanidades, y desde luego, la Comunicación. Más aún, cuando un conjunto de corrientes de pensamiento, como los de la teoría de la dependencia con Cardoso, Faletto, Dos Santos, etc., la educación liberadora de Freire, la teología y la filosofía de la liberación, el latinoamericanismo de Leopoldo Zea, y otras corrientes más difusas como los estudios subalternos y decoloniales, han canalizado a los largo de las últimas décadas, los efectos de una oleada identitaria que toma fuerza en los años 60', pero que se extiende con total vigencia hasta la actualidad, y que tienen como eje común -aunque diverso- una acusiosa crítica al hegemónico proyecto modernizador.

Por esta razón, es una excelente noticia poner a disposición de ustedes en español, y de manera amplia, el trabajo de Michel Misse, sociólogo, y profesor de la Universidad Federal de Rio de Janeiro, que ha dedicado los últimos cuarenta años de su vida al estudio de la violencia en los centros urbanos brasileños. Y aunque él preferiría no hablar de teoría, muy probablemente el tiempo y su amplio uso en las problemáticas sociales y culturales situarán a este nivel, conceptos como el de "sujeción criminal".

Porque si hay algo que atraviesa sagitalmente la obra de Misse, es el rechazo a toda concepción estructural u ontológica del sujeto, y especialmente del sujeto que es caracterizado y tipificado como criminal. La ‘forma-sujeto’ del crimen, de la que Misse intenta dar cuenta en su extenso trabajo, o -como él prefiere llamar- la “sujeción criminal”, haciendo alusión a los modos de producción de la subjetividad -siguiendo a Foucault, y acercando el concepto a otras racionalidades gubernamentales menos específicas-, sería un efecto de un conjunto de prácticas históricamente situadas, que convergen en torno a un saber de tipo securitário, preocupado por el bienestar social, la paz, y la “ciudadanía”; y en cuanto tal, dichas prácticas constituyen un campo diverso de relaciones de poder desde donde el sujeto es objetivado como un “peligro social”, o como un potencial “enemigo interno”, a partir de cualidades que están por fuera del ámbito de la penalidad, como es el caso de los estigmas sociales sobre la pobreza, la clase, el género, la raza, etc.

De este modo, Misse, nos otorga una serie de pistas sobre aquellos procedimientos de identificación, selección, o de exclusión, que actualmente recaen sobre grupos sociales altamente marginados y criminalizados.

Michel Misse, a lo largo de su obra, va pensando y reelaborando distintas categorías que hacen posible comprender el crimen en contextos sociales donde la desigualdad económica y la violencia policial son espeluznantes. La descripciones que emergen de sus análisis sobre la personificación del “bandido” en Rio de Janeiro, por ejemplo, en el actuar de la Policía Militar, son realmente desgarradoras. Las experiencias límites de las favelas,



sobrecargadas de imágenes y significados sobre una posible peligrosidad, delitos, excesos y barbarie, que los medios de comunicación fueron promoviendo (y promueven) y a un mismo tiempo usufructuando desde sus programaciones sensacionalistas e imaginarias, fueron desplazadas a una periferia definida por los difusos contornos de aquello que durante las últimas décadas conocimos por ‘desarrollo’.

Las reflexiones y propuestas teóricas de Misse, son – indudablemente– un tremendo aporte para repensar ese marco de arbitrariedad; ese desgarró que –igualmente– nos acontece desde las cuestionadas prácticas policiales en la Región de La Araucanía en contra del pueblo mapuche. Un libro clave, rico en conceptos y ajustes categoriales que pueden ser útiles a la hora de problematizar la violencia y los procedimientos por los cuales se define, tipifica y jerarquiza la alteridad.

Esperamos, que este volumen contribuya no solamente a complementar el campo científico de los estudios sobre violencia y/o conflictos en nuestros países, sino, y principalmente, a construir puentes duraderos de intercambio y diálogo entre las distintas perspectivas y teorías críticas de habla hispana y luso parlantes, que circulan, combaten y transforman los escenarios sociopolíticos de toda América Latina.

Carlos Del Valle Rojas y Patricio Lepe-Carrión

*Universidad de La Frontera, Temuco, Chile*



SA

SA

SA

SA

SO

SO

SO

SO

SO

SO

SO

# **Sobre la contribución de la obra de Michel Misse a la Teoría Psicopolítica**

Evandro Vieira Ouriques

La oportunidad de escribir sobre la obra de Michel Misse, mi amigo y hermano de casi 50 años, pues nos conocimos en 1970 como alumnos del Instituto de Filosofía y Ciencias Sociales de la Universidad Federal de Río de Janeiro, es una de esas cosas muy especiales que ocurren en la vida de uno y que le confirman, una vez más, que el amor es el estado mental en que el ser humano se instituye en la experiencia de la seguridad y protección de la escucha de la voz y de los gestos de la cara-del-otro, lo que le permite en superar el hiato fetal, intra y extra-uterino, entre sus aparatos motores y sus aparatos sensoriales, y, así, a verificar empíricamente su condición comunicacional que, en la calidad de condición, condición de justicia, no es “anterior” -y por tanto no es una “esencia” a ser recuperada, pero algo de la calidad de punto nodal<sup>1</sup>, por tanto abierto- que sobredetermina la posibilidad de la vida humana y la constituye, incluyendo sus contingencias y ambigüedades.

En ese sentido, para mi, la más importante característica de Michel Misse es psicopolítica, pues su actitud “psíquica” y su actitud “política” son sincrónicamente movidas por su generoso compromiso de alimentar a lo largo de su vida sus lazos fraternos así como alimentar sociológicamente la

fraternidad en la sociedad, lo que demanda, como él la practica, la apertura al “otro” y la indignación cuando ella no comparece. Por eso, en toda su extensa y sistemática obra dedicada a investigar la capacidad reguladora del Estado democrático moderno en los contextos sociales donde la desigualdad económica y la violencia policial son, como bien describe Carlos Del Valle, “espeluznantes”, como en las favelas de Rio de Janeiro, o, por ejemplo, a lo largo de las fronteras de Brasil, Michel rechaza toda concepción ontológica de la alteridad que la esencializa como “criminal” -o sea, como un “enemigo”, subyugándola a través, digo yo, de un conjunto de prácticas psicopolíticas<sup>2</sup> de “dominación rápida”<sup>3</sup> ancladas a partir de los medios de comunicación, que articulan desde la sujeción criminal de jóvenes negros de las favelas hasta la criminalización de gobiernos populares, como las utilizadas en el golpe de 2016 en Brasil<sup>4</sup>. Situadas fuera del ámbito penal, como en el caso del impeachment de Dilma Rousseff y de la condenación de Lula Inácio da Silva, estas operaciones psicopolíticas encuentran la fuerza teórica del precioso concepto de “sujeción criminal”, creado por Michel Misse em 1999.

Es así que conversamos cada vez más, una vez que las rigurosas formulaciones que Michel Misse hizo y hace, desde los inicios de la década de los 70, sobre la acumulación social de la violencia, a partir del plan empírico, así como de la teoría social -como en *El señor y el esclavo, como tipos límites de dominación y estratificación*- confirman la necesidad del tránsito del dualismo para el no-dualismo, ese tránsito ontológico y epistemológico que está en la base de la teoría psicopolítica, como diagnóstico y camino de

superación de los regímenes de servidumbre, que se instituyen en la imposibilidad de la construcción, a través de la *voluntad* (cuya destrucción es el objetivo de la *guerra psicológica*<sup>5</sup>), de un *común no-mórbido* entre los polos en conflicto.

Sabemos que el entusiasmo<sup>6</sup> de seguir en el proceso de la civilización -cuyo principal criterio es justamente las transformaciones del *habitus* social de los seres humanos en la dirección de un modelo de autocontrol que a pesar de convivir con las coacciones exteriores configuran auto-coacciones con mayor autonomía en contraposición a aquellas<sup>7</sup>- a pesar del peligroso desmantelamiento del mundo, depende de la emergencia y del ejercicio del pensamiento crítico acerca de cómo se vino a parar en ese “mundo de enemigos” y de cuáles providencias ontológicas y epistemológicas, y por tanto teóricas, metodológicas y experienciales, necesitan ser investigadas y asumidas para que se construya un otro horizonte de sentido histórico<sup>8</sup>.

Ese otro horizonte a un solo tiempo “social”, “económico”, “político”, “psíquico”, etc., es el sentido comunicacional del ser humano, ese sentido interditado por la obediencia epistémica al dualismo, que ha separado las esferas de sentido, comprometiendo, como Michel destaca, la sociedad y la política, que desaparecen en la sociópata precificación neoliberal del mundo<sup>9</sup> -sociópata porque produce normopatía<sup>10</sup> y psicosis<sup>11</sup> con su impersonalidad (por su vez producida por la ontológica e epistemológica *máquina-de-hacer-dos*<sup>12</sup> que es el Occidente aún hegemónico)-bajo la forma-dinero, con la cual, en esa fase, se continúa a insistir psicopolíticamente en el consenso mórbido de que

la vida sería la “lucha desesperada por la supervivencia” en “la guerra salvaje e indiferente de todos contra todos”.

Es así que se amplía la tendencia de estar psicopolíticamente cosificado en eterno nómada del trabajo partido entre la indiferencia, el odio y la depresión, reconfigurado de manera automática y voluntaria por la última versión de los artefactos al servicio de estar subyugado al intento eterno de dominar al “otro”. Esta ausencia de calidad humana se amontona, mil millones de “uno más”, en el depósito “humanidad superflua”, una vez que la vida sería “sórdida y corta”<sup>13</sup>, como sostiene la “naturalizada” mentalidad hobbesiana<sup>14</sup>, hoy caminando para cuatrocientos años (1651) de consenso por parte de la teoría social y filosofía hegemónicas, lo que permite la delusión<sup>15</sup> de llegar al punto de pensar-sentir que el objetivo de la comunicación sería hacer el ser humano olvidar que “el mundo sería una brutal ausencia de sentido”<sup>16</sup>.

Sabemos que las referidas teoría social y filosofía hegemónicas han tratado de la identidad como relación consigo mismo, como surgimiento del ser, como su manifestación en el ser primero, o, aún, como espejo<sup>17</sup>, lo que vale decir que tal pensamiento, dada su cuna dualista, no trató la identidad en términos de pertenencia mutua, de co-pertenencia a un mismo mundo, como, en la teoría psicopolítica, un proceso abierto de identificación que no está restringido ni por una teoría del sujeto cognoscente, el sujeto en el centro de la metafísica occidental post-cartesiana, ni por una teoría de la práctica discursiva, porque la primera somete al sujeto a la adecuación a una esencia y la segunda no posibilita más que el sujeto -que es



etimológicamente tanto el autor de la acción como el que a ella se sujeta- discernir entre real, ilusión y delusión<sup>18</sup>.

O sea, no se ha tratado de la *identidad en la política*<sup>19</sup>, pues *identidad-relación*, negando así el agenciamiento epistémico que permite el agenciamiento político a los sujetos clasificados, a través de los *Aparatos Psicopolíticos de la Cultura*<sup>20</sup>, como “otros”, como inferiores culturales<sup>21</sup>, y, por tanto, como inferiores en términos de género, de raza, de sexualidad, de nivel sócio-económico, de edad, de partido, etc. Es así que son sometidos psicopolíticamente a la necropolítica<sup>22</sup> del *imperium*, que los excluye recíprocamente a través de la compartimentación<sup>23</sup> y los descarta, sea a través de la muerte real o de la muerte de si mismos, de su *Self*<sup>24</sup>, haciéndolos internalizar la *sujeción criminal*, tan cristalinamente identificada por Michel Misse<sup>25</sup>, y así auto-rechazaren su propia cultura y, en este proceso, intentar inútilmente exorcizar ese dolor inmenso a través de la incesante humillación de “otros”<sup>26</sup>, una vez que se ha perdido la conexión con el hecho de que la vida, ese *continuum* de *mutua inclusión*<sup>27</sup>, en el cual el concepto tradicional de “materia” necesita ser sustituido por el concepto de “actividad”<sup>28</sup>, es una apuesta en la libertad<sup>29</sup> -o sea, en la des-sujeción criminal.

Michel Misse identifica y describe con claridad este cuadro sistémico que emerge de la empiria investigada y demuestra cuántos y cuántas son alcanzados por la sujeción criminal, fusilados por las terribles técnicas construidas por todas partes para obtener el lucro y la muerte<sup>30</sup>, y es así que su obra impulsa el hecho de que la des-sujeción de los sujetos implica en la superación de la teoría política moderna desde Maquiavelo a través del fortalecimiento de la

capacidad psicopolítica de juzgar de los sujetos y sus instituciones a través de principios filosóficos immanentes de la condición comunicacional del ser humano, que no es un presupuesto metafísico que fundamentaría la concepción de identidad abstracta generalizable a todos los seres humanos. Como comprendió por ejemplo en la *emergencia indígena*<sup>31</sup>, lo que des-sujeta criminalmente es la (1) proporcionalidad y solidaridad (que propone y motiva las acciones políticas y el pensamiento a favor de aquellos que tienen menos); la (2) complementariedad (que apunta el derecho de todos a participar en la creación de lo que la sociedad necesita demanda el principio de convergencia y convivencia en la armonía de dos términos contradictorios); la (3) reciprocidad (nadie está exento de la dinámica recibir y dar); y la (4) correspondencia (que apunta a la necesidad de compartir responsabilidades)<sup>32</sup>. En el caso contrario, cuando no es posible encontrar ontológica y epistemológicamente una complementariedad de los opuestos que mueven el conflicto, y todo conflicto busca su extinción en el proceso de surgimiento de otros, el conflicto se extingue en la crueldad absoluta, en el fin de la relación social, este punto más allá del cual está el “indecible”<sup>33</sup> -una vez más Michel Misse es preciso- que mueve la irracionalidad neoliberal.

Es así que lo que se opone de frente a la sujeción criminal es la conciencia primaria de la empatía, o de la simpatía como voluntad de lazo social, de lazo psicopolítico, “el entremedio imanente de la situación, directamente sentido en el pensar-hacer de la acción por venir”<sup>34</sup>, una conciencia relacional y situacional no-localizable. No es una conciencia situada, pues no es

reducible a la conciencia de un individuo y, si, es la conciencia diferencial de la integridad de la situación, de “la unidad dinámica de su acción como aquello que incluye mutuamente lo diverso”<sup>35</sup>.

El perspectivismo ontológico colaboró, sin quererlo, con el surgimiento del ser humano-objeto, sujeto del “mercado” y de la deuda, pues estableció que la libertad estaría en la certeza de ser un mero producto del acaso y así de la violación ilimitada de toda forma de prohibición y de abolición de cualquier distinción entre medios y fines. El resultado ha sido lo que se ve: el sujeto neuroeconómico, capturado por su predisposición a la seguridad y la protección, desconociendo que el conocimiento seguro demanda que él conozca las afecciones que emergen de su contacto, de su fricción con las cosas del mundo. Ese ser humano convencido de su destino de auto-instrumentalizarse y instrumentalizar los otros para poder disfrutar de la experimentación total del mundo es el ser humano fundamentalista que cree que su adaptación a la tiranía del corto-plazo es la garantía del reino de la libertad, y por eso, abraza voluntariamente una condición soluble y fungible en la cual su condición es de tornarse un otro, de tornarse lo que se desea de él<sup>36</sup>, esta lógica de distribución de la violencia por el mundo, contraria a la lógica de la restitución, reparación y justicia, que fundamenta el referido proceso de la civilización.

Todo acto de habla implica en un elemento reflexivo en algún nivel pues desea establecer o continuar la comunicación pues, en verdad, sólo existe un mundo, o *Todo-Mundo*<sup>37</sup>. Cuando se opone al mundo un mundo que no sería humano, como se hace con la sujeción criminal, la

humanidad se opone a si misma, y por eso es terriblemente injusto, pues elimina las reservas de vida bajo la forma de lo que supone ser un “otro” absoluto -cuando lo que se presenta como vida y como mundo es el enmarañado y entrelazado. Lo que ocurre con el “otro” ocurre conmigo, pues soy, como humano, el garante de él. Por eso la construcción del común es inseparable de la reinención del pensamiento. Esa reinención por si es inseparable del tránsito del dualismo para el no-dualismo, porque para aquella parte de la humanidad que fue robada la recuperación de lo que le fue robado muchas veces pasa por esa parte de la humanidad proclamar la diferencia: “Pero, como se ve en parte de la crítica negra moderna, la proclamación de la diferencia es sólo un momento en un proyecto más amplio -el proyecto de un mundo por venir, de un mundo a nuestro frente, cuyo destino es universal, un mundo libre (...) del resentimiento y del deseo de venganza que toda situación de racismo [y de opresión, digo yo] suscita”<sup>38</sup>.

Es así que se escapa del régimen de servidumbre, tanto de la historia nietzscheana sobre el Esclavo, que al triunfar sobre el Amo, resentido y envidioso, invierte los valores positivos del Amo, transformándolos en valores “malos”, y de esa manera da inicio a la decadencia porque somete a la humanidad a todas las formas de “instinto” reactivo; cuanto de la historia hegeliana, en la cual el Esclavo se ve a sí mismo en el Amo a quien sirve. Sólo la superación de este dualismo permite comprender, por ejemplo, que los ajustes espaciales capitalistas, que movilizan capital y fuerza de trabajo en virtud de la presión ejercida por el excedente de estos factores en una determinada región económica<sup>39</sup>, con

las trágicas consecuencias que tantas veces conocemos, sólo ocurre por los correspondientes ajustes producidos en el territorio mental<sup>40</sup> a través de la escoja de los estados mentales que son autorizados o no a ser fuente de referencia para la capacidad de juzgar<sup>41</sup> en relación a lo que se instaura en los espacios sociales, incluso, claro, en el Estado.

Conversar con Michel Misse es así, una alegría emancipadora que apunta siempre nuevos desafíos y oportunidades-clave, cuestiones urgentes para la sistematización de la teoría psicopolítica, en que trabajamos en red. Quizás una de las más difíciles para muchos sea ver que la sujeción criminal es producida también por la teoría social y la filosofía hegemónicas en relación a algún tipo de “otro”, por ejemplo la clase dominante, las élites, los ricos, los blancos, los hombres<sup>42</sup>, como si “ellos” fueran el “mal absoluto”. Cuando si hay un enemigo él es formado por los estados mentales de la ignorancia de la condición comunicacional del ser humano; del odio que emerge del trauma ontológico provocado por el dualismo en esa condición; y de la codicia, con la cual el ser humano busca desesperada e irracionalmente interponer objetos y situaciones entre él y la disolución siniestra en que la ignorancia transforma el flujo vital, intentando inutilmente no precipitar-se en el cuando, en verdad, pertenece a él. La identidad no es para el exterminio. La identidad es para la comunicación.

Evandro Vieira Ouriques

Centro de Estudios Transdisciplinarios de Teoría Psicopolítica y  
Conciencia/Escola de Comunicação/Universidade Federal do Rio  
de Janeiro

---

<sup>1</sup> Laclau, Ernesto & Mouffe, Chantal (1987). *Hegemonía y estratégia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. Siglo XXI: Madrid.

<sup>2</sup> Ouriques, Evandro Vieira (2007). *Desobediência civil mental: a ação política quando o mundo é construção mental*. *in* Anais 10º Encontro Nacional de Professores de Jornalismo. Fórum Nacional de Professores de Jornalismo. FNPJ: Brasil.

<sup>3</sup> “El objetivo de 'Rapid Dominance' será destruir o confundir la voluntad de resistir a un adversario que no tendrá alternativa que aceptar nuestros objetivos estratégicos y objetivos militares. Para alcanzar ese resultado, 'Rapid Dominance' debe controlar el ambiente operacional y, a través de ese dominio, controlar lo que el adversario percibe, entiende y conoce, además de controlar o regular lo que no es percibido, comprendido o conocido”. Ullman, H. & Wade, J. (1996). *Shock and awe: achieving rapid dominance*. Defense Group Inc./The Center for Advanced Concepts and Technology for The National Defense University-Institute for National Strategic Studies: USA. p. xi

<sup>4</sup> Ouriques, Evandro Vieira (2016). *Informação, comunicação e psicopolítica: sobre a estratégia do conhecimento e compreensão quase totais e absolutos do self, do interlocutor e do ambiente*. *in* Gustavo H. de Araújo; Assis, Juliana de & Barbosa, Maria de Fátima S. O. Barbosa (orgs.). *Informação e gestão: teoria e prática*. [Livro Comemorativo dos 10 anos do Curso de Biblioteconomia e Gestão de Unidades de Informação, do Centro de Ciências Jurídicas e Econômicas, da Universidade Federal do Rio de Janeiro]. UFRJ e eBooks: Rio de Janeiro.

---

<sup>5</sup> "Las operaciones psicológicas (PSYOP) son operaciones planeadas para transmitir información e indicadores seleccionados para audiencias extranjeras con el objetivo de influir en las emociones, motivaciones, el razonamiento objetivo y, en última instancia, el comportamiento de gobiernos extranjeros, organizaciones, grupos e individuos. PSYOP son característicamente informaciones entregadas para generar efectos, usados durante tiempos de paz y conflicto, para informar e influenciar. PSYOP son una parte vital de la amplia gama de actividades diplomáticas, informacionales, militares y económicas de Estados Unidos. Cuando se aplica adecuadamente, las PSYOP pueden salvar vidas de fuerzas amigas y / o adversarias reduciendo la voluntad de los adversarios de luchar. Al bajar la moral del adversario y reducir su ciencia, PSYOP también pueden desanimar acciones agresivas y crear la disidencia y el malestar dentro de las fiandas del adversario, induciendo, en última instancia, a la rendición". Joint Chiefs of Staff (2003). *Doctrine for joint psychological operations*. Joint Publications 3-53. US Government Printing Office: Washington. Ver también Joint Chiefs of Staff (2010). *Psychological operations*. Joint Publications 3-13.2. [*This publication supersedes JP 3-53, 5 September 2003, Doctrine for Joint Psychological Operations*]. US Government Printing Office: Washington.

<sup>6</sup> Turci, Rubens (2013). *Shraddhà in the Bhagavad-Gità: a magnetic needle pointing toward Brahmanirvāna*. VDM Verlag Dr. Müller: Germany.

<sup>7</sup> Elías, Norbert (2016). *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Fondo de Cultura Económica: México.

<sup>8</sup> Quijano, Anibal (2009). Otro horizonte de sentido histórico. *in* *América Latina em movimento*, Año XXXIII, II época, 441. Agencia Latinoamericana de Información: Ecuador. pp. 2-5.

<sup>9</sup> Poulain, Jacques (2017). *Peut-on guérir de la mondialisation?* Éditions Hermann: Paris.

<sup>10</sup> McDougall, Joyce (1978). *Plaidoyer pour une certaine anormalité*. Éditions Gallimard: Paris.

<sup>11</sup> Melman, Charles (2003). *O homem sem gravidade: gozar a qualquer preço*. Entrevistas a Jean-Pierre Lebrun. Companhia de Freud: Rio de Janeiro.

<sup>12</sup> Amaral, Marcio Tavares d' (1995). *O homem sem fundamentos: sobre linguagem, sujeito e tempo*. Tempo Brasileiro: Rio de Janeiro.

- 
- <sup>13</sup> Massumi, Brian (2017). O que os animais nos ensinam sobre política. N-1 edições: São Paulo.
- <sup>14</sup> Hobbes, Thomas (1651). Leviathan or the matter, forme, & power of a common-wealth ecclesiastical and civill. Andrew Crooke: London.
- <sup>15</sup> American Psychiatric Association (2013). Diagnostic and statistical manual of mental disorders: DSM-5. Fifth Edition. American Psychiatric Association: Washington & London.
- <sup>16</sup> Flusser, Vilém (2007). O mundo codificado. Cosac Naify: São Paulo.
- <sup>17</sup> Mbembe, Achille (2018). Crítica da razão negra. N-1 edições: São Paulo.
- <sup>18</sup> Ouriques, Evandro Vieira (2017). Teoría Psicopolítica: a emancipação dos Aparelhos Psicopolíticos da Cultura. Colección Teoría Psicopolítica, Volumen 1. Co-edición Universidad de La Frontera/Chile, Universidade Federal do Rio de Janeiro/Brasil, Universidad Nacional de La Plata/Argentina, Universidade do Porto/Portugal e Universidade de Groningen/Holanda.
- <sup>19</sup> Mignolo, Walter D. (2008). Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *in* Cadernos de Letras da UFF, Dossiê: Literatura, língua e identidade, N° 34. pp.: 287-324.
- <sup>20</sup> Ouriques, Evandro Vieira (2017). Teoría Psicopolítica: a emancipação dos Aparelhos Psicopolíticos da Cultura. Colección Teoría Psicopolítica, Volumen 1. Co-edición Universidad de La Frontera/Chile, Universidade Federal do Rio de Janeiro/Brasil, Universidad Nacional de La Plata/Argentina, Universidade do Porto/Portugal e Universidade de Groningen/Holanda.
- <sup>21</sup> Said, Edward W. (1990) Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente. Companhia das Letras: São Paulo.
- <sup>22</sup> Mbembe, Achille (2016). Necropolítica. *in* Arte & Ensaios, Revista do PPGAV/Escola de Belas Artes/UFRJ, N° 32, dezembro 2016. UFRJ: Brasil. pp.: 123-151.
- <sup>23</sup> Fanon, Frantz (1963). The wretched of the Earth. Grove Press: New York.
- <sup>24</sup> Nandy, Ashis (2011). The intimate enemy: loss and recovery of *Self* under colonialism. Oxford India Paperbacks: New Delhi.



- 
- <sup>25</sup> Misse, Michel (1999). *Malandros, marginais e vagabundos: a acumulação social da violência no Rio de Janeiro*. Tese de Doutorado em Sociologia pelo Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro-IUPERJ: Rio de Janeiro.
- <sup>26</sup> Ronson, Jon (2015). *So you've been publicly shamed*. Riverhead Books/Penguin: New York.
- <sup>27</sup> Massumi, Brian (2017). *O que os animais nos ensinam sobre política*. N-1 edições: São Paulo.
- <sup>28</sup> *id.*:145-147.
- <sup>29</sup> Whitehead, Alfred North (2010). *Processo e realidade: ensaio de cosmologia*. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa: Portugal.
- <sup>30</sup> Glissant, Édouard (1981). *Le discours antillais*. Éditions du Seuil: Paris.
- <sup>31</sup> Pacari, Nina (2008). *La incidencia de la participación política de los pueblos indígenas: un camino irreversible*. in Carou, Heriberto Cairo & Mignolo, Walter D. *Las vertientes americanas del pensamiento y el proyecto des-colonial*. Trama Editorial: Madrid. pp. 47-60.
- <sup>32</sup> Mignolo, Walter D. (2011). *The darker side of Western modernity: global futures, decolonial options*. Duke University Press: Durham & London. p. 335.
- <sup>33</sup> Misse, Michel (2017). *Violência e teoria social: uma nova agenda*. in Del Valle, Carlos & Echeto, Víctor Silva (Eds.) (2017). *Crisis, comunicación y crítica política*. Centro Internacional de Estudios de Comunicación para América Latina-CIESPAL: Ecuador. pp. 213-234.
- <sup>34</sup> Massumi, Brian (2017). *O que os animais nos ensinam sobre política*. N-1 edições: São Paulo. p.:145.
- <sup>35</sup> *id.*:147.
- <sup>36</sup> Welzer, Harald (2012). *Infraestructuras mentais: como o crescimento se instalou no mundo e nas nossas almas*. Heinrich Boll Stiftung: Berlim.
- <sup>37</sup> Glissant, Édouard (1997). *Traité de Tout-Monde*. Gallimard: Paris.
- <sup>38</sup> Mbembe, Achille (2018). *Crítica da razão negra*. N-1 edições: São Paulo. p.:315.

---

<sup>39</sup> Harvey, David (2006). A produção capitalista do espaço. Annablume: São Paulo.

<sup>40</sup> Ouriques, Evandro Vieira (2009). Território mental: o nó górdio da democracia. *in* Democracia Viva, Revista do IBASE, Nº 49, Maio de 2009. IBASE: Rio de Janeiro.

<sup>41</sup> Poulain, Jacques (2017). La capacidad de juzgar. Colección Teoría Psicopolítica, Volumen 2. Co-edición Universidad de La Frontera/Chile, Universidade Federal do Rio de Janeiro/Brasil, Universidad Nacional de La Plata/Argentina, Universidade do Porto/Portugal e Universidade de Groningen/Holanda.

<sup>42</sup> Ouriques, Evandro Vieira (2017). Teoría Psicopolítica: a emancipação dos Aparelhos Psicopolíticos da Cultura. Colección Teoría Psicopolítica, Volumen 1. Co-edición Universidad de La Frontera/Chile, Universidade Federal do Rio de Janeiro/Brasil, Universidad Nacional de La Plata/Argentina, Universidade do Porto/Portugal e Universidade de Groningen/Holanda.



Capítulo I

**Sobre la  
construcción social  
del delito en Brasil**

esbozos de una interpretación

## 1. Introducción

Uno de los mecanismos fundamentales que permitieron - en el Occidente moderno- el desarrollo de la auto-regulación de las pulsiones e intereses por parte de los propios individuos (lo que llamo “normalización del individualismo”) fue la socialización de la acusación social<sup>43</sup>. En la medida en que la acusación social comporta, en una relación social, operadores de poder que pueden instrumentar valores con fines privados, se desenvuelven dispositivos de neutralización y dominio de la acusación que permitirán la concentración de los medios de administración legítima de la justicia en el Estado. Definidos los cursos de acción criminalizables, esos dispositivos pasan a filtrar las acusaciones a través de complejos procesos de incriminación. La historia del pasaje de las *lettres de cachet* a la constitución de dispositivos organizados de vigilancia y justicia, analizada por Foucault (1977), es un ejemplo de ese proceso histórico que dinamiza el encaminamiento de la acusación social al mismo tiempo que concentra el monopolio del ejercicio legítimo de la violencia.

En este capítulo, propongo algunos operadores analíticos que especifican los procesos sociales que materializan la

criminalización, esto es, la construcción social del delito, aplicándolos a algunos segmentos y dimensiones de ese proceso en el Brasil contemporáneo. Para ello, propongo que se comprenda la construcción social del delito en cuatro niveles analíticos interconectados: 1) la *criminalización* de un curso de acción típico-ideal definido como “delito” (a través de la reacción moral a la generalidad que define tal curso de acción y lo coloca en los códigos, institucionalizando su sanción); 2) la *criminação* de un hecho, a través de las sucesivas interpretaciones que encajan un curso de acción local y singular en la clasificación criminalizadora; 3) la *incriminação* del supuesto sujeto-autor del hecho, en virtud de testimonios o evidencias intersubjetivamente compartidas; 4) la *sujeción criminal*, a través de la cual son seleccionados preventivamente los supuestos sujetos que compondrán un *tipo social* cuyo carácter es socialmente considerado como “pasible de cometer un delito”. Atravesando todos estos niveles, la construcción social del delito comienza y termina con base en algún tipo de acusación social.

### 1. De la acusación social a los dispositivos de criminação-incriminação

La acusación social tiene, al menos, dos facetas: en una, la acusación es un acto subjetivo, que no gana en exterioridad y se dirige a sí mismo, sea para auto-acusarse de un propósito o acción, sea como una acusación subjetiva, íntima, sobre la conducta de otro. En esta faceta, la acusación cumple una función auto-reguladora, que refuerza la identidad normativa del sujeto de la experiencia

a través de la vigilancia ejercida sobre su autocontrol. En la otra faceta, la acusación es exteriorizada, sobrepasa la intimidad y gana la esfera pública. Aquí ella se puede volver también, y principalmente, un modo de operar el poder en una relación social, dependiendo de la forma en que se desarrolle. Cuando la acusación es directamente dirigida al acusado, la misma puede ser una interpelación (cuando exige respuesta) o simplemente una agresión verbal (que incluso en ciertos contextos puede ser banalizada, pero que no obstante cumple su función). Cuando es indirecta, no es presentada al acusado, sino a otros que lo conocen, no es hacia él, sino sobre él y puede ir desde el simple “chisme” a la denuncia o testimonio público.

¿Cuál es el objeto de la acusación, la transgresión o el sujeto de transgresión? Evidentemente, los dos no pueden ser enteramente separados, pero los matices de su integración son históricamente diferentes, pudiendo haber un mayor énfasis sobre la transgresión que sobre el sujeto, o viceversa (Foucault, 1974). En la modernidad, con el énfasis puesto en la racionalidad de la acción y en el autocontrol, los matices apuntan principalmente hacia el sujeto, haciendo de él y su subjetividad, el punto de anclaje de la acusación. Se constituyen diferentes tipos sociales según la regularidad esperada de que los individuos sigan variados cursos de acciones reprobables. Cuando el énfasis recae sobre la transgresión y no sobre un sujeto, la separación entre la ley, los códigos éticos o jurídicos, y la “interioridad” del actor, es mayor y más matizada y menor la separación entre el hecho y la ley, haciendo que las sanciones sobre el individuo no dependan de su subjetividad, de sus razones o motivos. Cuando esa separación se extingue, cuando transgresión y

transgresor se tornan una sola cosa, y la separación entre el hecho y la ley se torna mayor, lo cual ocurre en la modernidad, se busca a través de la razón instrumental identificar en el transgresor los motivos y explicaciones que lo llevaron a la transgresión. Los matices de la culpabilidad, curiosamente, se invierten. En el primer caso, era la transgresión que exigía la reparación del transgresor, lo que llevaba al enfrentamiento o a la venganza; en el segundo caso, por el contrario, es la culpabilidad del agente lo que está siendo juzgado, y no sólo la transgresión. Es un sujeto el que es perseguido racionalmente por la acusación, y no sólo su transgresión. Su subjetividad, sus razones y motivos deberán responder por la necesidad o no de establecer sus “tendencias”, luego de establecerlo como acusado o culpable. En el primer caso, se disputa el significado de sus actos, mientras que en el segundo se acusa el significado de su bajo autocontrol, de su subjetividad “anormal” (no normalizada) y, en última instancia, de su “no-sujetamiento”, de su individuación excesiva. Por otro lado, el encaje del hecho en la ley -lo que yo denomino proceso de *crimación*- depende de una procesalística que puede desinvertir a la transgresión, pero no al sujeto. Des-sujetándose, se torna objeto de un otro tipo de sujeción. En ese caso, la acusación (y no el enfrentamiento) se torna el objeto principal del litigio. El primer caso es, en su carácter típico-ideal, no negociable, mientras que el segundo contiene esa posibilidad.

Como modo de operar el poder en una relación social, el uso de la acusación avanza en la modernidad a través del transcurrir de lo que Foucault (1977; 1996) llamó “pasaje de la ley a la norma”. Cuando es la ley la que impera sobre la



norma, no se pune al sujeto sino, en él, a su transgresión; cuando por el contrario, es la norma la que dicta (y reforma) la ley, es el sujeto de la transgresión quien está en cuestión. La acusación se especializa en refinar la asociación del sujeto a la transgresión, reificando su carácter o su personalidad como homogéneamente transgresor o no transgresor. Desaparecen los clásicos matices y el mundo es dividido en caracteres “buenos” y “malos”.

No son pocos los estudios que asocian ese largo proceso histórico, que reunió transgresor y transgresión bajo una forma de subjetividad, como paralelo al avance de individualismo moral (Bellah, 1985), del disciplinamiento del individuo (Wagner, 1994), de la civilidad (Elias, 1973; 1975), de la normalización (Foucault, 1996), de la disociación entre violencia y poder (Arendt, 1994), en fin, de la constitución del individualismo moral y de la moderna ciudadanía democrática (Leca, 1991). El problema es que la misma modernidad que enfatizó la normalización de la conducta, por la vía del individualismo moral, es también la que contradictoriamente más revolucionó y legitimó sus transformaciones sucesivas, en las varias revoluciones de costumbres que marcaran el final del siglo pasado y todo este siglo. Así, la reificación, en el transgresor, de una acusación de transgresión, era obligada sucesivamente a reconocer que lo que antes era una transgresión puede dejar de serlo, y que muchas de las normas son modificables. Esa ambivalencia no fue la única en ese campo: la acusación moderna padece, desde su origen, de una incomodidad moral que expandió, no obstante, sus recursos de poder. En la modernidad, la acusación se emancipa de la transgresión (que se torna, como mínimo, moralmente ambivalente o

dudosa) para dirigirse a la subjetividad del transgresor, a su desnormalización, a su incivilidad, a sus “flaquezas”. Al investir al acusado de una posición de flaqueza (moral, social, de carácter) se inviste de mayor poder al acusador. La acusación, en esas condiciones puede servir de hilo conductor para dispositivos que “neutralicen” esa disparidad entre fuerzas. Las afinidades entre las fuerzas capaces de acusar y las fuerzas que, con otros recursos además de ese, se invisten de poder en una relación, constituyen el núcleo elemental del desarrollo moderno de los dispositivos de incriminación.

La incriminación se distingue de la acusación por el hecho de que ella retoma la letra de la ley, media nuevamente de la norma a la ley, aunque bajo la égida de la norma. Cabe a la ley “trabajar” la ambivalencia (y los posibles intereses) de la acusación y del acusado, así como de toda la embestida de poder que cargan, esto es, cabe a la ley ofrecer legitimidad a un proceso que de otro modo padecería de “neutralidad”. La exigencia de neutralidad en el proceso de incriminación se asoció, en la modernidad, como argumentó Weber, al desarrollo de un derecho racional y de la centralización en el Estado de las atribuciones de la administración de justicia. En ese caso, la incriminación deberá seguir un recorrido racional-legal, que, beneficiándose de la información acusatoria, la neutralice en seguida a través de procedimientos impersonales, de modo de construir, por medio y testimonios, la “verdad” de la acusación. Si, no obstante, es todavía la norma quien rige el significado de la ley, se abre un campo para que agentes de la incriminación puedan negociar las acusaciones, lo que transfiere la ambivalencia de la normalización hacia adentro

de los dispositivos de incriminación. La tradición anglosajona reconoció, en la práctica, esa ambivalencia al instituir dispositivos en que esa negociación es legalmente regulada, y los intereses de las partes se sobreponen a la acusación moral. En los países de tradición latina o mediterránea, especialmente Portugal y España, y en sus ex-colonias, como Brasil, argumenta Kant de Lima (1989 ; 1994), dominó un modelo inquisitorial en el que la acusación no es parte, sino todo; por ejemplo, donde la normalización de los comportamientos pierde el matiz del reconocimiento legal de los intereses de las partes involucradas para trasladarse, sin mediaciones, a la letra de ley<sup>44</sup>.

Aunque Kant de Lima ya haya arremetido convincentemente en esa dimensión, me parece importante subrayar que, una vez que la acusación moral no puede ser atenuada legalmente por una negociación, esa negociación se torna en cualquier caso, ilegal. Hay una específica modulación de la fuerza de la ley, que tiende a fortalecer a los agentes policiales a expensas del control judicial de todo el proceso, desde su inicio. Como observar Kant de Lima muy precisamente, “la policía actúa como un eslabón intermediario entre el sistema judicial elitista y jerarquizado y el sistema político (legal) igualitario” (Kant de Lima, 1994:7). Se abre, así, la posibilidad de desarrollo de un mercado ilícito de “mercancías políticas” específicas, que posibilitarán que esa negociación se desenvuelva, clandestinamente, entre acusados y agentes de la ley, particularmente con los agentes encargados inmediatos de la acusación: la policía.

Siguiendo la distinción analizada por Kant de Lima entre sistemas judiciales acusatorios e inquisitivos, se hace evidente un modelo superpuesto: en el sistema acusatorio anglosajón, la incriminación depende de mediaciones entre acusación y acusado que en muchos casos pueden ser legalmente negociadas, mientras que en el sistema inquisitivo la acusación se superpone a la acusación y gana autonomía plena, impidiendo que las partes involucradas negocien legalmente, abriendo en consecuencia un espacio al mercado clandestino de intercambio de bienes o servicios políticos, apropiados privadamente. No se trata sólo de costumbres “corruptas” o de una “desviación”, sino de la constitución de un orden ilícito funcional para el tratamiento, encaminamiento y solución de contradicciones sociales en escala microsocia, inter-individual, algo así como un “orden legítimo” paralelo<sup>45</sup>, en convivencia contradictoria pero no necesariamente conflictiva con el orden legítimo legal, y que se basa en la legitimación “tácita” de ese tipo de intercambios y de ese tipo de mercado. En Rio de Janeiro, la capoeira<sup>46</sup>, la prostitución, la quiniela clandestina (jogo do bicho) el contrabando, el mercado de bienes robados y el menudeo de drogas ilícitas constituyeron, en diferentes épocas, signos populares de ese “doble orden”. Lo mismo ocurre, de manera ampliada, en las evaluaciones que definen cuando una norma general y aceptable puede ser ajustada o simplemente abandonada en situaciones específicas de interés. Lo que podría ser regulado en el plano de la negociación legal, pasa, de ese modo, a ser objeto de una negociación “moral”, microsocia, del legalismo y de las normas sociales generales.

## 2. De la criminalidad "real" a la demanda de incriminación

Desde que el enfrentamiento físico (o el recurso privado a la fuerza) fue expurgado de la civilidad moderna y transformado en un ilegalismo y en un delito, la disyunción entre la acusación social y la incriminación se desarrolló en una dirección que hizo emerger la representación de una criminalidad real siempre mayor (y siempre inalcanzable) en comparación con la criminalidad registrada (o los hechos incriminados). La representación social de lo que sea delito se torna crecientemente tributaria de la letra de la ley a expensas de los dispositivos legales de criminación-incriminación, al punto de interpretarse retrospectivamente, dada la expectativa de que cabe únicamente al Estado la administración de justicia, qué hechos criminables no criminados continúan aún así siendo "delitos" aunque jamás sean conocidos. Como lo que define un delito, en el ámbito del Estado, no es sólo la letra de la ley, sino su realización legal, que depende de todo un racional-legal de interpretación oficial del hecho, es propio de la modernidad que la separación entre hecho y ley se superponga a la separación entre sensibilidad jurídica local y adjudicación legal. En Brasil, en el mismo plano de la letra de ley se abrió una disyunción aún más radical en la representación social, entre el Código penal y el Código Procesal Penal, y el hecho de existir socialmente delitos que no fueron (o no serán) criminalizados indica el deslizamiento de la ley hacia la norma en un sentido algo diferente del analizado por Foucault.

En la modernidad, para que un hecho jurídicamente criminable sea definido como delito por el Estado (el último detentor legítimo del poder de definición) es preciso que los actores envueltos en el mismo inicien el proceso de criminación. No obstante, los actores sociales nominan y representan innumerables hechos como delito en una *anticipación retrospectiva*, incluso cuando deciden no dar seguimiento a un proceso de criminación. Así, una “criminalidad real” será opuesta a una criminalidad “legal” o “aparente”, aquella que fue reconocida por el Estado.

No tiene sentido entonces, preguntarse por la criminalidad real, pero sí por la expectativa social de criminación y por la demanda de incriminación en cuanto a hechos que la sensibilidad jurídica social defina como delito. El delito no es un acontecimiento individual sino social. No está en el hecho sino en la relación social que lo interpreta. Lo que me ocurre cuando me apuntan con un arma y me asaltan es un enfrentamiento interindividual en que una de las partes, en este caso yo, dejé de lado el cargar un arma o el ir hacia el enfrentamiento físico por preferir racionalmente (o haberme normalizado para ello) *socializar* ese enfrentamiento. En ese caso, la sociedad está conmigo y el individuo que me enfrenta está puesto radicalmente contra ella, incluso aunque yo no esboce alguna reacción inmediata. Yo decidí *transferir* el enfrentamiento al Estado. Mi reacción será posterior: accionaré el dispositivo de la incriminación. Ese dispositivo, que yo y el individuo que me asaltó conocemos, dispone de códigos que permiten *incriminar* a aquel individuo, pero el proceso de incriminación es más complejo que sólo apuntar con el dedo y denunciarlo o detenerlo. No se incriminan

transgresiones, sino individuos. Entretanto, es preciso, antes, que yo (o la policía) interprete el hecho como una transgresión a la ley y lo crimine, esto es que lo haga pasar de la condición de transgresión moral o de conflicto a la condición de transgresión a la ley, y de ésta a la esfera del dispositivo estatal de criminación, que iniciará el proceso de incriminación por medio de la búsqueda del sujeto-autor y su imputación (esto es, su potencial sujetamiento criminal).

Si yo no hago mi parte (sean cuales fueran las razones), si el policía no hace su parte (sean cuales fueran las razones) y si el poder judicial tampoco hace su parte (por diferentes razones), entonces la transgresión, el hecho que sufrí, retorna al sentido inmediato del puro enfrentamiento, mi desprotección privada pasa a ser una irracionalidad y mi demanda de orden una acusación difusa *contra el Estado*. Pero, evidentemente, puede haber razones para que yo no de inicio a la incriminación. En ese caso, habré sufrido un delito, así lo represento y así cualquiera lo representaría, pero su realidad, su efectividad, quedó circunscrita a mí o a mis conocidos, su realidad no ganó exterioridad pública. Ahora bien, es en la esfera pública, institucional, que el delito es, en última instancia, definido. Sin la extensión del hecho a esa esfera, el delito que sufrí quedara restringido a mi representación privada, a mi sensibilidad jurídica, será real para mí, pero no ganará universalidad y, por lo tanto, perderá su componente específicamente moderno, que es su definición estatal. Al final, creeré que traté al delito, sólo como un enfrentamiento privado, en el cual fui víctima. El delito permanece sólo en la posibilidad objetiva de la criminación. Un segundo orden de significados se mantiene, así, potencialmente *fuera del alcance* del poder de definición

estatal y, por consiguiente, abierta a otros poderes de definición. La representación local de ese evento como delito retorna a la categoría difusa (y primaria) de la acusación social en sentido fuerte. La noción de criminalidad real como opuesta a la criminalidad aparente, registrada o legal parece aquí, ser apenas un desdoblamiento ideológico de la oposición entre una categoría (universal y genérica) de acusación social y una categoría (particular y específicamente moderna) de criminación.

El gran problema de la llamada criminología positivista fue el de haber considerado doblemente que el delito *está*, por así decir *en el propio hecho* y que la transgresión es un *atributo del individuo transgresor*. En ese sentido, el delito parece *anteceder* lógicamente a la acusación social sobre la cual un curso de acción puede devenir socialmente considerado como problemático o indeseable, y para el cual puede o no haber demanda de incriminación. Al desviar su atención de curso de acción socialmente criminalizado hacia el transgresor, reteniendo en este el núcleo de la unidad de análisis, la criminología reproduce el propio proceso social de la *sujeción criminal*, que debería ser su objeto. La acusación proviene de un quiebre en las expectativas, de una ruptura en la reciprocidad esperada. Pero el pasaje de la acusación hecha a una des-normalización a la incriminación de esa des-normalización depende de una fuerte *individuación* del sujeto acusado, que lo retire de cualquier lazo social que atenúe (o permita negociar) esa individuación. Ese es el papel del Estado. Parece evidente que -siendo así, la *distancia social* (en su dimensión jerárquica o igualitaria) sea el principal operador del pasaje de la mera acusación social a la incriminación, y de la recriminación de un curso de



acción a su criminación-incriminación. En un ambiente familiar o de vecindad física o afectiva, actos o cursos de acción que serían criminables desde el punto de vista legal pueden ser sólo privadamente acusados o recriminados, pero no públicamente incriminados. Soluciones autoritarias o consensuales de conflictos que, desde un punto de vista legal constituirían un ilegalismo o incluso un delito, no son siempre así considerados, sino que pueden ser interpretados, contextualmente, de otras formas. Evidentemente la distancia social depende de la dimensión moral que el individualismo haya adquirido en una tradición social nacional, regional o local. Pero antes que sólo cultural, la distancia social es un indicador de cómo se practican, se operan y se representan las relaciones de poder en una sociedad determinada. Ahora bien, la construcción de la civilidad burguesa y la normalización del individualismo se dio principalmente por la *regulación* de la distancia social entre los individuos y clases, impidiéndole que disminuyese mucho (en el caso interindividual, principalmente en la esfera privada y en el espacio íntimo, donde afectos y pasiones tienen libre curso) o que aumentase demasiado (principalmente en la esfera pública, que regula los intereses entre las clases). La distancia social mínima, la identificación excesiva con el otro, tensiona el autocontrol de las pasiones y la distancia social máxima, la indiferencia excesiva por el otro, moviliza la de-normalización por el interés egoísta.

La regulación moderna de la distancia social se constituyó como el principal eje del proceso de normalización y de generalización de las formas de autocontrol en las relaciones sociales, así como fue lo que

tornó posible la concentración de la violencia legítima en el Estado y la creciente racionalización de las diferentes esferas prácticas de sentido. Las demandas de “respeto”, muy comunes entre los habitantes de las áreas urbanas pobres en Brasil, y que originalmente constituían un signo jerárquico, pasan a adquirir una connotación universalizante, propia del individualismo moral, esto es, pasan a connotar demandas de distancia social regulada, de “respeto” a los derechos civiles.

Distancia social desregulada y prácticas criminales recurrentes constituirán, a su vez, el principal núcleo del movimiento hacia la incriminación de los individuos acusados y hacia la constitución de la sujeción criminal en la modernidad. La auto-demanda subjetiva de incriminación torna plenamente justificable, desde un punto de vista público, el movimiento interno para efectuar la denuncia, a diferencia de lo que ocurre entre actores que comparten un mismo ambiente privado o de vecindad, donde otros factores pueden intervenir para atenuar o modificar ese movimiento. Cuando la transgresión, cuya criminación es socialmente justificable, se *desliza* hacia la subjetividad del transgresor y hacia su individualidad, reificándose socialmente como carácter o encuadrándolo en un tipo social negativo, se constituye lo que proponemos denominar *sujeción criminal*. Esta noción me parece tanto más interesante cuanto mayor es la capacidad del poder de definición de anticipar (o prever) la adecuación de la incriminación a un individuo y de construirlo como perteneciente a un tipo social. Se amplía así la sujeción criminal como una *potencialidad* de todos los individuos que posean atributos próximos o afines al tipo social acusado.

En Brasil, el sistema judicial favorece ese poder de definición: “al contrario del sistema americano, en el cual la acusación tiene que probar la culpabilidad del reo, en Brasil es el reo quien tiene que probar, en la práctica, su inocencia” (Kant de Lima, 1994:6). Como la primera instancia de ese poder es la policía, la fase policial del proceso de incriminación gana una autonomía e importancia tanto mayor cuanto mayor sea el grado de exclusión y segregación social (y por ende, de distancia social máxima) del acusado. Ahora bien, es exactamente en ese ámbito que el saber local puede atenuar lo que la distancia social no atenúa: la acusación social. Diferentes modos de operar el poder escenifican aquí una coreografía clandestina, con múltiples resultados (inclusive perversos). Dependiendo de cómo se establezca la relación entre sujeción criminal y distancia social, se pueden evidenciar importantes ambivalencias en la evaluación local del transgresor, como, por otra parte se pueden expandir/ensanchar/dilatar las extensiones sociales de la sujeción criminal de manera tal que comprendan familias enteras, calles, favelas, barrios o una parte entera de la ciudad, así como todos los trazos sociales distintivos de clase, género, de edad y de raza. Se suma a eso el stock ancestral de imágenes lombrosianas que la policía acumuló a lo largo de los años: los sujetos “manyados” (y su generalización hacia otros tipos sociales), que la policía piensa que conoce y que, por lo tanto, puede incriminar por “anticipación”. Por otro lado, anchas avenidas pueden ser abiertas para disminuir la distancia social entre policías y delincuentes y permitir que negocien entre sí las partes del botín.

### 3. La deslegitimación de la acusación social: de la denuncia a la delación

En Brasil, en razón de un conjunto de factores que no examinaremos aquí<sup>47</sup>, la policía (pero también otros agentes de los dispositivos incriminadores) sobrecargó notablemente su desempeño directo en las mediaciones entre acusación e incriminación, decidiendo con gran autonomía, arbitrariedad, particularismo e incompetencia legal (que varió en diferentes coyunturas) sobre el destino a dar a las acusaciones y a las incriminaciones (Donnici, 1984; Misse, 1982; Kant de Lima, 1994).

Una de las consecuencias fue una profunda disyunción en el significado moderno y universalizante de la denuncia, del testimonio e incluso del acto de “denuncia” en la comisaría o de “llamar a la policía”, que en muchos contextos “decae” hacia una categoría particularista, socialmente negativa, la de “delación”. Ahora bien, la “delación” es una denuncia representada como “no legítima”, que sale de un ambiente primario o intra-grupo hacia fuera de él. Por ser representada como una “traición”, una “deslealtad”, sólo tendría cabida confundirla con la denuncia cuando se está en el interior de un grupo primario, o de una relación de complicidad basada en una relación social cerrada o clandestina. El carácter impersonal e individualista-moral de la denuncia sólo podría decaer hacia una interpretación personalista y particularista- inmoral, como la delación, cuando el acusado y el acusador pertenecen a una misma comunidad afectiva (la familia, por ejemplo) o a un mismo universo de significados tácitos de modos de operar el poder en condiciones de una “subcultura” estigmatizada, clandestina o considerada como

desviada. Un universo social donde se comparte discriminación o segregación social, exclusión de derechos y marginación social puede también generar sentimientos de pertenencia a una situación social negativamente privilegiada y, para muchos de sus agentes, gana la dimensión particularista propicia a la estigmatización de la denuncia como delación. En ese caso, sería legítimo hablar del alcance subcultural de la sujeción criminal, que extiende sus propios límites clandestinos o busca legitimarlos localmente. Pero cuando esa misma lógica se desliza hacia el interior de la policía, adquiere otros matices que no provienen sólo de la marginación social. Ella apunta hacia una “ética policial” que se forjó a partir de las tensiones que siempre pusieron a la policía en la posición de “chivo expiatorio” de las contradicciones inherentes al Estado, como parece ser el caso brasileño<sup>48</sup>.

La generalización del atributo de “delación” en relaciones que no son ni personales, ni clandestinas, ni particularistas sugiere también una ampliación de la “complicidad” hacia esferas de relaciones interindividuales que no dependen de vínculos primarios o afectivos. Por otro lado, el carácter negativo del atributo “delación” tiene un significado neutralizador de las represalias al acusador, legitimándolas contra el orden legal. Esa disyunción entre denuncia o testimonio público y delación, más allá de eso, se benefició principalmente, en el caso de Rio de Janeiro, de la histórica desconfianza de la población carioca de bajos recursos en relación a la policía. Uno de sus principales efectos fue el de aumentar el poder de la policía en las relaciones con las clases subalternas y excluidas, con la generalización de arbitrariedades y de mercados políticos ilícitos, así como el

fortalecimiento de la “ley del silencio” practicada por los delincuentes sobre las comunidades urbanas de bajos recursos que, en oposición a la arbitrariedad policial, ganó la posición de un “valor moral”. En ese sentido, no es sólo el miedo lo que explica la baja tasa de denuncias en las comunidades faveladas o de bajos recursos en Rio de Janeiro. La creación de un servicio sigiloso para quien denuncia, el “disque denuncia”, atiende a quien tiene miedo de denunciar, pero no a quien “no debe delatar”.

Esa disyunción es ejemplar también por el hecho de que no toda denuncia es interpretada como delación , y viceversa. La convivencia entre las dos formas demanda siempre una contextualización demarcadora de la interpretación posible o de su posible manipulación o negociación moral. La disyunción entre delación y denuncia, que existe en todas partes, gana aquí una relevancia particular, porque se reviste de algún valor moral. La dimensión moral de la categoría de delación me parece un notable indicador analítico, principalmente por la relevancia que confiere a la separación entre hecho y ley en un sentido que no es moderno pero que tampoco es exactamente tradicional o subcultural<sup>49</sup>.

Mi idea, en este caso, es que eso sólo se tornó posible en función de la desconfianza en relación a los cursos de acción de los agentes encargados de la administración estatal de justicia, principalmente la policía, y del carácter dudoso de que la acusación generaría procedimientos cuyos costos personales no serían muy grandes, así como del desinterés en participar de un proceso en el que no habría mediación legal posible entre las partes o un resultado legal confiable. Ahora bien, esa expectativa negativa de la acción

policial y judicial, cuando encaja en una situación de clase en que los recursos que podrían ser movilizados para neutralizarla son mínimos, produce un doble resultado histórico: las clases sociales excluidas de esos recursos tienden a ser las que menos recurren a la policía y a la justicia y, al mismo tiempo, a tornarse el principal universo de la desconfianza y de la represión policiales.

Se trata de un desarrollo histórico que se caracterizará, por un lado, por una específica acumulación de la exclusión de amplios segmentos de la sociedad del acceso a los derechos civiles y, por consiguiente, por la extensión de la desigualdad y de la exclusión socioeconómica al ámbito del derecho (de la fuerza de la ley). Considerando que se trata del segmento social más susceptible, en esas condiciones, de ofrecer individuos a la sujeción criminal, se refuerza así, en ese segmento, su auto-percepción como víctima preferencial de la acción policial. Por otro lado, en los segmentos dominantes, se recurre a la policía de un modo patrimonialista, desde “arriba” o, en el caso de que el individuo se encuentre en la posición de acusado, se recurre a las estrategias jurídicas de los mejores abogados. En los segmentos subalternos e incluso en las clases medias, la apropiación de esa postura patrimonialista en relación con la policía dependió siempre del establecimiento de un mercado ilícito en las “bases” de la institución policial. Se evita recurrir a la policía cuando esos recursos son escasos. Hay así una acumulación diferentes tipos de desventajas que orientan y refuerzan la percepción social de que la regulación legal no es igualitaria y depende, en gran medida, de la posición del individuo en la estratificación social.

La demanda de mediación, protección o solución de conflictos tiende, así, o a temer al Estado a través de sus agentes inmediatos o a instrumentalizarlos para fines privados, dando así alcance subcultural a estrategias que sólo serían típicas de la sujeción criminal, principalmente por la dimensión de la dependencia de protección extra-estatal que la exclusión de derechos civiles, sumada a factores anteriores, produce en los segmentos subalternos de la sociedad. La representación social de quien no tenga recursos sociales para negociar con la policía, pero igualmente la convoca –como oí muchas veces en Río- es que la denuncia acabe convirtiéndose extra-judicialmente, en la comisaría, en la incriminación arbitraria del denunciado, transformando al denunciante en cómplice no-intencional de las prácticas punitivas extrajudiciales que allí vayan a tener lugar. El deslizamiento de significado de denuncia a delación se beneficia de esa complicidad objetiva y favorece la legitimación de la “ley del silencio”, pero para eso depende, en alguna medida, de la “neutralización moral” de las prácticas acusables o de la imposición generalizada del miedo. Lo mismo se da en un ámbito extra-estatal, cuando se cambia la denuncia pública por la solución privada, sea directa o indirectamente, a través de servicios contratados, por el empleo de la fuerza para “eliminar” al acusado (que también puede ser el denunciante o delator). Así como la delación sustituye a la denuncia, en el ámbito moral, la “eficacia” de la justicia privada sustituye los procedimientos racionales legales, en el ámbito de la sensibilidad jurídica. Linchamientos, “carnicerías”<sup>50</sup> y ajustes de cuenta privados, contratación de capangas, pistoleros o sicarios, creación de grupos de



exterminio por policías y ex-policías (“escuadrones de la muerte”) o pequeños comerciantes y empresarios (“policía mineira”), apelación a la pena de muerte como la panacea a todos los males, todo eso no aparece de un día para el otro, lleva mucho tiempo social para acumularse, se dinamiza en algunos períodos y gana mayor capacidad y alcance en la producción de víctimas en otros, gracias al incremento tecnológico de las armas. Se recompone así, cíclicamente, el mecanismo de la venganza privada y, con él, la legitimación de formas de solución de conflictos que conviven con la normalización que fuera vital para que se pudiese concentrar en el Estado el monopolio legítimo del empleo de la fuerza física. La representación dominante de que la cárcel no recupera a nadie, de transformación a su vez en una ambivalente forma de punición, que aparece en la representación social como una respuesta fracasada a la demanda de venganza privada.

Visto que, en la modernidad, la incriminación es un proceso-filtro de acusaciones sociales, y que el filtrado es realizado por los dispositivos que “neutralizan” los operadores de poder en las interacciones acusatorias: ¿cuáles serían los principales operadores que los agentes de esos dispositivos utilizan para ese filtrado? Los operadores serían los previstos en la ley: la flagrancia, las pruebas materiales, los testimonios cruzados, la reconstrucciones técnicas y, en la coronación del proceso por homicidio doloso (incluyendo el infanticidio), la dramaturgia del tribunal de Juri, cuando representantes del acusado, del Estado y de la sociedad reconstruyen dramáticamente la transgresión (considerando también el comportamiento previo del acusado) con vistas a descubrir su sujeto. De la

acusación a la denuncia, y de la denuncia al tribunal, varios filtros se interponen. Ellos son operados por un extraordinario número de personas, en instancias interpersonales y en instancias oficialmente formales, racionales legales. Pero la gran mediación, aquella que en Brasil y particularmente en Rio de Janeiro, jamás fue enteramente controlable ni por el dispositivo judicial ni por la acusación social, y que detenta, en forma inmediata, la autoridad (y los recursos) de amenaza o empleo de la violencia, fue siempre la policía. En ese sentido, los principales operadores del filtrado dependen del alcance de la normalización de la policía, incluyendo su competencia técnica y legal. Aunque de poco valor judicial, la *confesión* del acusado se tornó, no obstante, la principal pieza de la incriminación policial, obtenida en interrogatorios que muchas veces recurren a la amenaza o al uso de la tortura física y psicológica. Se refuerza así, un significado particularista de la denuncia y del testimonio como *delación*, como *delito*, como *traición*, que exige pena de reparación. La acumulación originaria de la violencia en Rio de Janeiro dependió, en gran medida, de la condensación moral de la denuncia (típicamente impersonal y moderna) con la delación (típicamente personal y particularista). Las razones de eso no pueden, sin embargo, ser igualadas al argumento de la “ausencia del Estado” o de la arbitrariedad policial, ya que el Estado moderno siempre dependió de la denuncia y del testimonio públicos para operar el filtrado de las acusaciones. La cuestión, entonces, no es tanto la de transferir la “desviación” a la policía (o a su eufemismo en el área de seguridad pública, la “ausencia de Estado”), sino comprender *por qué* una misma lógica de condensación

moral de la denuncia y la delación opera dentro de la policía (a través de la relevancia de la confesión) y en los segmentos sociales que la temen (a través de la *ley del silencio*). La respuesta de Kant de Lima (1989; 1990; 1994) parece concluyente: se trata de un sistema inquisitorial. Pero, bajo un sistema de incriminación inquisitorial, como los de los regímenes autoritarios, no podría ser dominante la representación social de impunidad de los delincuentes, sino al contrario: sería de esperar una representación de punibilidad alta, incluso hasta arbitraria y generalizada, practicada incluso al margen de los tribunales y de los jueces.

Más que a la fuerza de la ley, una significativa porción de jóvenes pertenecientes a los segmentos subalternos de Rio de Janeiro temen y odian a la policía. Ellos la representan no como una fuerza legal, sino como un “otro generalizado” constituido por individuos que se sienten investidos por la ley de la fuerza, una fuerza ilegal paradójicamente revestida de fuerza de ley (Misse, 1999). La misma lógica que presidió, en las áreas pobres de la ciudad, la distinción entre delincuentes buenos y delincuentes malos, y que fuera transferida, en otros tiempos, a la evaluación de la corporación policial, principalmente de la Policía Militar, distinguiendo entre buenos y malos policías, se fue desintegrando en su experiencia social en las últimas dos décadas. Toda la corporación policial parece haber sido alcanzada por la desconfianza y, siguiendo la misma lógica de producción de la sujeción criminal, se tornó “extranjera”: los policías se convirtieron en los “alemanes”, los enemigos mortales, representados como crueles, arbitrarios, desleales, corruptos, serviles en relación a los “cajetillas”, en fin,

como cobardes. El presidente de la asociación de habitantes de una de las más grandes favelas de Rio, me dijo hace poco, que allí, como en otras favelas que conoce, el problema de la violencia es la policía, no los delincuentes. En muchas áreas pobres de la ciudad se invierte trágicamente, el mecanismo por el cual la acusación social construía el delito en la dependencia de la protección estatal: es el tipo de “presencia” del Estado (bajo la forma del poder discrecional de la policía y de sus brazos, los delatores, los alcahuetes, así como de las transacciones entre policías y delincuentes), y no su ausencia lo que constituye uno de los principales focos de enfrentamientos, violencia y revuelta en las favelas, en los conjuntos habitacionales y en los barrios pobres de Rio de Janeiro.

*Publicado en Tiscornia, Sofía y Pita, María Victoria (eds.) (2005). Derechos Humanos, Tribunales y Policía en Argentina y Brasil. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires y Editorial Antropofagia. Publicado en Brasil en Misse, Michel (org) (2008). Acusados e Acusadores. Rio de Janeiro, Revan.*

---

<sup>43</sup> Evidentemente, hay una condición de posibilidad para que ese mecanismo gane en alcance: la universalización de la garantía real de obtención de intereses en una proporción representada como “socialmente aceptable”, sin lo cual sería imposible que esos dispositivos de neutralización y dominio de la acusación ganasen respaldo social.

<sup>44</sup> Es importante señalar que las pruebas sustantivas sobre hechos considerados muy graves pueden anular la posibilidad de negociación incluso en el modelo acusatorio anglosajón. Ver Kant de Lima, 1989.

<sup>45</sup> Sobre la convivencia en Brasil, entre dos órdenes legítimos paralelos ver Machado da Silva, 1996.

<sup>46</sup> N. del T.: El autor indica el “capoeiragem” en tanto actividad, y que como tal supone grupos de personas (preferentemente jóvenes) practicando capoeira en la vía pública.

<sup>47</sup> Para un análisis histórico de la policía en Río de Janeiro, ver Holloway (1997), Neder *et. al.* (1981) y Bretas (1988, 1997).

<sup>48</sup> Al respecto, Kant de Lima llega a afirmar que “en el caso de la policía es esencial el conocimiento de esa estructura, pues sólo así llegaremos a comprender las prácticas policiales clandestinas de distorsión y violación de la ley” (Kant de Lima, 1994:9).

<sup>49</sup> Es evidente que el miedo a las represalias es el principal factor que frena la motivación de denuncia, pero no sirve para explicar la extensión alcanzada, por lo menos en Brasil y en especial en Río, del estigma moral de “delator”. Su afinidad de sentido con la traición y la deslealtad sólo debería tener vigencia cuando la distancia social entre los agentes fuese mínima. Sobre la delación como problema moral, ver AA.VV. 1989. La délation. Autrement, Série Mutations, N° 94.

<sup>50</sup> N. del T.: “Chacinas” en el original, expresión que remite al uso popular que se da aquí a la expresión “fue una carnicería”.





Capítulo II

## **El delito como parte del mercado ilegal: violencia, mercancía política y narcotráfico en Río de Janeiro**



El título de este capítulo parece una redundancia, ya que el hecho de que alguien participe en un mercado ilegal es por sí mismo interpretable como un delito. En este sentido, el delito no sería una parte de un mercado, sino más bien la actividad que lo define como ilegal. Sin embargo, he optado por incluir esta diferenciación entre criminalización conceptual e incriminación real en el título porque en mis investigaciones de campo, he podido observar que las actividades tipificadas institucionalmente como criminales son tratadas de manera distinta de las actividades que se desarrollan en torno a mercados informales e ilegales. Hay mercados informales que son tratados como “legales”, así como mercados informales en los que se concentra la criminalización.

Con ello, pretendo enfatizar la variedad de situaciones que pueden, o no, ser objeto de incriminación preferencial en los llamados mercados informales. Así, es justamente porque sucede la criminalización preferencial de una parte de los mercados ilegales y porque también ocurren incriminaciones preferenciales de ciertos agentes de esos mercados y no de otros, que podemos: (1) distinguir sociológicamente lo que es tratado como delito o crimen de lo que es tratado, con tolerancia, como mercado informal o

ilegal; (2) distinguir el trato que se da a los intercambios tolerados y a los no tolerados como: mercancías lícitas y vendidas en un mercado formal, mercancías lícitas y vendidas en el mercado informal, mercancías lícitas de venta reglamentada vendidas ilícitamente en el mercado formal, mercancías ilícitas vendidas en el mercado informal.

Para este último grupo generalmente se reserva la expresión “mercado ilegal”, y no para todo el grupo de ilegalidades o delitos, sean del mercado legal, del mercado informal, o del ilegal (que reúne informalidad e ilegalidad de la mercancía). Por ejemplo, el contrabando de bebidas alcohólicas se distingue para muchos del tráfico de drogas; el mercado negro de mercancías no criminalizadas, pero escasas, gana estatus diferencial con relación al contrabando de importaciones sin impuestos; la piratería de *compact-disc* recibe un tratamiento diferente que el mercado negro de adopción infantil; la explotación de la prostitución no provoca el mismo rechazo moral que provoca el tráfico de mujeres: la corrupción policial se combate de manera más intensiva que el lavado de dinero por las grandes organizaciones financieras; el espionaje industrial y el robo de patentes producen menos interés que criminaliza que el carterista callejero o el falsificador de documentos bancarios. Estos ejemplos no agotan, evidentemente, la variedad y multiplicidad de combinaciones posibles entre delitos y formas de intercambio, entre crímenes y mercados.

El propósito de mis últimos estudios en Brasil ha sido entender cómo los diferentes sectores de la sociedad separan y distinguen -dentro o fuera de los códigos criminales- lo que puede y lo que no puede ser tolerado dentro de una relación de intercambio pero que se evita

intercambiar, de lo que es intolerable intercambiar pero que de todas formas es intercambiado (Misse 1997; 1999; 2003; 2005). Tal vez, en Brasil, o en algunas de sus grandes ciudades como Río de Janeiro, este tipo de intercambios se haya vuelto tan frecuente y tan importante en la vida de las personas que no se lo puede tratar exclusivamente desde una perspectiva moral, que incorpora su criminalización legal. En este trabajo, pretendo tratar, de forma sucinta, algunos de los puntos que, a mi parecer, exigen un tratamiento comprensivo y analíticamente más preciso.<sup>51</sup>

### **Capitalismo político y mercados ilegales**

En varios pasajes de su trabajo, Max Weber se refiere a un “capitalismo político” que para él se distingue del tipo ideal del “capitalismo moderno”. La diferencia fundamental entre ambos yace en el capital, que, para Weber, antes de ser racionalizado en el proceso histórico que condujo a la autonomía de la esfera económica en la modernidad, se apoyaba para producir ganancias en la violencia, la explotación y la fuerza. El capital, según Weber, no puede ser comprendido exclusivamente como un factor de producción, como opinan los economistas, sino -y en una dirección análoga a la de Marx- como un “poder de disposición”, por lo tanto, como una relación social. En este sentido, el concepto de “capitalismo político” intenta tener en cuenta la diferencia entre el poder de disposición económica basado en la violencia y el poder que se racionalizará dentro de la esfera puramente económica y pacífica del mercado legalmente regulado.

Si así lo entendemos, gran parte de los procesos de colonización de América Latina puede ser comprendido como una forma organizada y sistemática de “capitalismo político”. No se trataba de un proceso a través del cual - como ocurrió en las primeras colonias inglesas de América del Norte- colonizadores buscaran realizar su ideal de vida sobria y dedicada a una ética religiosa de salvación. Por el contrario, en América Latina, los colonizadores fueron, desde el inicio, guiados por una concepción fuertemente jerárquica, guerrera, extractiva y explotadora de una mano de obra que generalmente no eran los mismos colonizadores, sino poblaciones indígenas o africanas. Patrimonialismo y capitalismo político constituyeron combinaciones complejas y diferenciadas en las formaciones sociales que vinieron a ser, actualmente, las naciones latinoamericanas.

Rescatando el concepto de capitalismo político introducido por Max Weber, mi intención es romper con la naturalización economicista y legalista que, en gran medida, ha dificultado la comprensión de la emergencia y desarrollo de formas de mercado ilegal que se alejan brutalmente del ideal capitalista moderno, tal como lo conocemos durante la mayor parte del siglo XX en Europa Occidental y en América del Norte. De la misma manera, no me parece suficiente caracterizar esas formas a través de lo que ellas representan de modo negativo para la perspectiva de valor moderna. No se trata apenas de una “economía de la corrupción”, esto es, de una economía que se define por la corrosión de los principios que rigen el capitalismo moderno, o que se define negativamente por lo que representa del punto de vista moral. Se trata de un orden

social que tiene vigencia para los que actúan en él y que es considerado por los que lo combaten. Por lo tanto, la cuestión no es comprender estas formas de intercambio apenas como un desvío de las formas de intercambio dominantes y legalmente reguladas, sino como un orden social que emerge constantemente de la forma dominante.

¿Cómo puede existir el capitalismo político hoy y cómo está relacionado con el capitalismo contemporáneo? Para comprender mejor la variedad de sus formas, acuñé la noción de “mercancías políticas”. Esta noción busca aprehender una relación de intercambio que puede ser libremente pactada, pero que es, generalmente, constreñida por una de las partes; libre o forzada, se desarrolla fuera de las reglamentaciones legales del Estado; y, finalmente, para realizarse incorpora dimensiones de fuerza, violencia y poder y cálculos estratégicos en función de la posibilidad de ser descubierta o reprimida. Se constituye no apenas como un mercado informal, sino como un mercado informal e ilegal que incorpora al delito, al crimen y al recurso a la violencia como su componente estratégico.

Un abanico de formas diferentes de intercambios asimétricos que producen mercancías políticas puede ser expuesto bajo la forma de una escala, cuyo trayecto va desde el intercambio que produce menor reacción moral, como el clientelismo político, hasta el intercambio que produce mayor reacción moral, como, por ejemplo, la extorsión practicada a través del secuestro de un individuo. Sobre la base de este abanico de formas asimétricas o compulsivas, en las que el recurso último a la fuerza y a la violencia es un elemento decisivo, se combinan dos formas principales de mercado: un mercado en el que se

intercambian mercancías criminalizadas y un mercado que explota al primero ofreciendo mercancías políticas. Es importante resaltar que es propio de estos mercados, porque desarrollan actividades ilegales o ilícitas, sin recurso a regulación estatal, la utilización de medios que involucran signos de violencia, así como la demanda (o la oferta) de otras mercancías ilícitas específicamente “políticas”, como las diferentes formas de extorsión y de compra de “protección”. La expansión de uno y otro mercado está intrínsecamente ligada.

En mi opinión, no hay forma de comprender que cerca de 60 mil jóvenes hayan sido asesinados en Río de Janeiro en los últimos diez años sin que estas muertes sean asociadas a un proceso social de larga duración que he caracterizado como una acumulación social de la violencia. Aunque este proceso es más visible en Río de Janeiro y en Sao Paulo, el mismo se expande –con las diferencias de cada región- por las grandes ciudades brasileñas y alcanza, incluso, a algunas ciudades medianas dentro del área de influencia de las metrópolis. En mis trabajos, procuro enfocar este proceso como un círculo vicioso de factores que se retroalimentan de forma acumulativa. El núcleo principal de este espiral de violencia es la resolución de conflictos mediante un recurso inmediato al arma de fuego. La policía de Río de Janeiro, por ejemplo, comenzó a matar a delincuentes o sospechosos de las clases populares de forma sistemática ya en los años 50, practicado lo que llamo “sujeción criminal” de los pobres urbanos. Para aquellos que imaginan que, en aquella época, Río era una ciudad pacífica, es suficiente recordar que la tasa de homicidios en la ciudad ya era la más alta de las Américas para ciudades

con más de un millón de habitantes -cerca de 12 homicidios por 100 mil habitantes. Hoy, esta tasa es cinco veces mayor y no parece ceder para niveles inferiores desde hace por lo menos dos décadas.

Ese núcleo del espiral de acumulación social de la violencia se retroalimenta de dos dimensiones importantes, ambas constituidas por formas ilegales de intercambio, es decir, por mercados ilegales: 1) la acumulación de redes de venta al menudeo de mercancías ilícitas (quiniela clandestina, bienes robados y drogas) con base en la sujeción criminal acumulada a lo largo de décadas en las áreas pobres de la ciudad; 2) el aumento de la oferta de “*mercancías políticas*”<sup>52</sup> que llevó a la acumulación de determinadas “uniones”, producidas históricamente, entre diferentes mercados informales ilegales, como, inicialmente, la quiniela clandestina y, posteriormente, otros mercados ilícitos, como el de la cocaína, por la superposición de diferentes tipos de *mercancías ilegales* con *mercancías políticas*. Pienso que esta superposición de mercados tiene más importancia para la comprensión del problema de la violencia en Río de Janeiro, que la relación estereotipada (y hoy universal) entre consumo de drogas y crimen. Exploro también la hipótesis de que estas “uniones” se alimentan de una contradicción entre políticas de criminalización adoptadas y la *evaluación estratégica* que se da en las bases criminales y policiales en su implementación. Esta contradicción, al reforzar la percepción social de “impunidad” y, por lo tanto, la reacción moral de la sociedad, termina reproduciendo las condiciones específicas en que estas mismas “uniones peligrosas” se desarrollan.

## Mercados ilegales y mercancías políticas

A lo largo de los diferentes ciclos políticos y económicos de la ciudad y, constituyéndose, en cada coyuntura, por una continuidad de prácticas y habilidades específicas, capaz de absorber al trabajador precario, nativo o inmigrante (y más tarde migrante), existe toda una historia sumergida de mercados ilícitos en Río de Janeiro: mercados de regateo que ofrecen mercancías de contrabando o robadas y servicios “indeseables”, mercados de placer y vicio que involucran drogas, mujeres, juegos de azar, comercio de derechos de autor y revistas pornográficas, mercados que explotan la pobreza y la desprotección económica, que involucran préstamos de alto riesgo, receptación, cautelas, consignaciones. Dejando de lado al comercio fraudulento de empresarios establecidos, algunos de los cuales financian parte de los mencionados mercados ilícitos, Río de Janeiro – puerto importante, capital federal y polo principal de las comunicaciones vía radio y, después, televisión- ofrecía más alternativas al trabajo precario que la mayoría de las ciudades brasileñas, por lo menos hasta la década de los 60, rasgo que la transformó en una ciudad atractiva para diferentes tipos de migrantes internos.

La verdad es que los mercados informales y los mercados ilegales, que siempre existieron en Río y que quedaban confinados a algunas áreas (como la prostitución popular en el *Mangue*<sup>53</sup> y las “*bocas de fumo*”<sup>54</sup> en las favelas), se expandieron de forma extraordinaria desde mediados de la década de los 70. Lo que antes pertenecía a un espacio social reservado (en un territorio físico como los *morros*,<sup>55</sup> de la ciudad, o no) y era representado como un “submundo” (incluso, especialmente, por su localización) se



expandió por todo el tejido social, cobrando una dimensión mucho más generalizada, difusa y públicamente conocida.

Ruggiero y South (1997) proponen llamar con el término de “bazar” a este fenómeno reciente, en que la ciudad occidental adquiere los rasgos de un enorme mercado oriental, con su multiplicidad de tiendas y “puntos”, con sus negociaciones incesantes, sus dimensiones tácitas, maniobras propias y habilidades específicas. Una “feria post-moderna” que traspasa todas las reglamentaciones convencionales. Para estos autores, es propio de la ciudad moderna-tardía que las fronteras morales entre legalidad e ilegalidad se atenúen o sean constantemente negociadas. Como sus referencias son las grandes ciudades europeas y norteamericanas, la diferencia con la ciudad moderna clásica, fabril, fordista y organizada, queda bien enfatizada. En el caso de Río de Janeiro (como en el de otras grandes ciudades brasileñas y del llamado “Tercer Mundo”), que, en cierto sentido, siempre hospedó (aunque de forma diferenciada) un “bazar” de mercados de este tipo, el análisis debe privilegiar menos la oposición con el tipo ideal de ciudad moderna, que por aquí no se realizó de forma completa, y más las diferencias de coyuntura y territorialidad de su historia.

Lo que distinguiría un mercado “formal” de un mercado “informal” sería, en general, su mayor o menor participación en un conjunto de reglamentaciones estatales. Sin embargo, la lógica del mercado produce relaciones complejas (y en muchas ocasiones contradictorias) de estas reglamentaciones legales. Entre éstas, está la reglamentación de mercancías cuya oferta (y en algunos casos cuyo consumo) está *criminalizada*, esto es, susceptible de ser

encuadrada legalmente como delito o crimen. El *mercado criminalizado* es, así, doblemente informal: es necesariamente un mercado informal de trabajo, porque la criminalización de las mercancías que produce o vende lo alivia de cualquier tipo de reglamentación formal de las relaciones de trabajo y de las obligaciones tributarias, además de ser un mercado de circulación de mercancías ilícitas, cuya actividad está, en sí misma, criminalizada.

La criminalización de un determinado tipo de mercancía depende de su significado contextual para el orden público, para la reacción moral de la sociedad y para sus posibles (o imaginarias) afinidades con otras mercancías o prácticas criminalizadas. Por ejemplo, la mercancía “juego de azar”, en Brasil, está regulada de diferentes formas, aunque su prohibición legal, casi siempre, se haya fundamentado en justificaciones morales. Si el lucro fuera para obras sociales y la actividad no estuviera regulada, podría ser tolerada o hasta permitida; si está circunscrita a determinados espacios privados, sin configurar un emprendimiento, es tolerada legalmente; si se desarrolla en ciertas regiones, previamente designadas y bajo control, como en el proyecto que prevé la liberalización de casinos en las localizaciones hidrominerales, puede ser legal; finalmente, si está controlada por el Estado y no tiene fines lucrativos, como las loterías federales o estatales, o como en el caso de los “bingos” sin fines lucrativos, ha sido considerada legal.<sup>56</sup> Es evidente que el componente criminalizador del juego de azar es, en este caso, el “fin lucrativo privado”, es decir, su transformación en mercancía y empresa. Esta contextualización de la designación criminal sigue, evidentemente, cursos de interés a expensas de otros, lo que

posibilita a diferentes actores sociales una evaluación estratégica del “juego de azar” como una “mercancía especial” y no solamente como un problema moral.

Ese debilitamiento de la dimensión “moral” que llevó a la criminalización de una mercancía, la misma dimensión que justificaría, en última instancia, el mantenimiento de su criminalización, abre numerosos espacios sociales de maniobras más o menos legales o simplemente ilegales (pero moralmente toleradas) para su comercialización. Es lo que parece que ha sucedido con la “quiniela clandestina”, con la “piratería” de discos o software, incluso con el contrabando del menudeo de bebidas, electrodomésticos u otros productos comercializados en el “mercado formal”, incluso la venta de medicamentos sin receta médica, práctica ilegal generalizada en el “mercado formal”, y con la gerencia de la prostitución (tipificada legalmente como “proxenetismo” pero no perseguida actualmente por la policía) anunciada en los principales diarios de la ciudad en la sección de “servicios personales”. Procesos análogos ocurren con otro tipo de mercancías ilegales, como joyas, piezas o vehículos robados o hurtados, armas, contrabando mayorista, drogas suaves o duras y servicios de protección (desde “cuidar un coche en la calle” por el cuida-coches, hasta diferentes formas de seguridad privada ilegal). La variedad de mercancías criminalizadas es inmensa, así como lo es la escala relativa de la gravedad de su criminalidad, tal como se evidencia en la proliferación de artículos legales sobre situaciones diferenciales de criminalización en los Códigos Penales de todos los países. Sin embargo, el grado de *crimación-incrimación* de prácticas y agentes es diferencial y depende, en gran medida, de una

concentración de *interés* (material o ideal) en determinados temas (Misse, 1999).

No obstante, existe un mercado informal cuyos intercambios combinan *específicamente* dimensiones políticas y dimensiones económicas, de tal forma que un recurso (o un costo) *político* sea metamorfoseado en valor económico y en cálculo monetario. El precio de las mercancías (bienes o servicios) de este mercado cobra autonomía de una negociación política, una especie de mercado de *regateo* que pasa a depender, no sólo de las leyes de todo mercado, sino también de las evaluaciones estratégicas de poder, del recurso potencial a la violencia y del equilibrio de fuerzas, esto es, de evaluaciones estrictamente políticas. Para distinguir la oferta y demanda de esos bienes y servicios de aquellos cuyo precio depende fundamentalmente del principio de mercado propongo llamarlas “mercancías políticas”.

Los tipos de “mercancías políticas” son muy diferentes entre sí y la llamada “economía de corrupción”, con toda su variedad interna de tipos, es probablemente el principal de ellos. Lo específico de la corrupción como mercancía política es el hecho de que el recurso político usado para producir u ofrecer es expropiado del Estado y privatizado por el agente que lo ofrece. Esta privatización de un recurso público para fines individuales puede asumir diferentes formas, desde el tráfico de influencias hasta la expropiación de recursos de violencia, cuyo empleo legítimo dependía de la monopolización de su uso legal por parte del Estado. La corrupción policial, que negocia la “libertad” de delincuentes comunes, contraventores y traficantes es ejemplo de mercancía política producida por expropiación

de un poder estatal (en este caso, “el poder de la policía”), haciendo uso de recursos políticos (la autoridad que el Estado confiere al agente) para la obtención de fines privados.

El empleo no legítimo de violencia (o de su amenaza) para la producción de mercancías políticas puede tener diferentes objetivos. Cuando estos fines son políticos (“terrorismo político”) y no privados, generalmente, el intercambio se efectúa por bienes políticos, bajo evaluación estratégica de costos principalmente políticos. En este caso, se abre una discusión política sobre su legitimidad. En cambio, cuando son fines económicos y privados que movilizan el empleo no legítimo e ilegal de la violencia, la mercancía política adquiere un valor económico específico y se sujeta a las leyes del mercado y de la competencia. Es el caso de la mercancía política “protección” por la mafia siciliana, como es también el caso de las negociaciones por el valor del rescate de secuestrados en Río de Janeiro de los años 90 y actualmente en São Paulo. El asesinato por encargo, realizado por diferentes “grupos de exterminio” o “pistoleros”, es otra forma de mercancía política.

Los diferentes estudios sobre la llamada “economía de corrupción” parecen preocupados en distinguir, dentro de estas mercancías “especiales”, entre aquellas que se desarrollan por mediación de la expropiación de recursos del Estado por algunos de sus agentes (“corrupción”) de aquellas que se desarrollan sin esa mediación (“mafias”, “crimen organizado”, etc.). La mercancía “hacer la vista gorda” para la venta de drogas o juegos de azar, por ejemplo, “vendida” o intercambiada por el policía al “puestero” de la quiniela clandestina o al traficante de

drogas, por dinero o poder, es una mercancía que se fabrica mediante la “privatización” de la autoridad investida por el Estado en/por el agente policial; privatización de una autoridad públicamente regulada, producida por un curso de acción que, a su vez, también está criminalizado.<sup>57</sup> Aquello que se pone en juego en estas distinciones es el tipo de “fabricación” de una “mercancía política” que, como en el caso de la corrupción, se trata de una mercancía cuyos recursos de producción dependen de la posición ocupada por los agentes al interior del Estado, detentor monopólico de ciertas prerrogativas, dentro de las cuales la principal es el uso legítimo de la fuerza.

La “extorsión”, como en el chantaje y en el secuestro, es el caso límite de una mercancía cuya lógica económica está basada exclusivamente en una relación extraeconómica, que le confiere origen y razón de existencia: la expropiación de un bien privado altamente valorado (la libertad física, el control de la información pública de prácticas privadas, la seguridad personal de la persona extorsionada, etc.). De hecho, ya no es más sólo una mercancía económica, sino, al contrario, una mercancía política (con efectos económicos). Sin embargo, como no se desarrolla necesariamente por la mediación de agentes del Estado, no entra necesariamente en la lógica de la “economía de corrupción”.

Aquello que parece distinguir, aquí, a esos dos tipos de mercancía política no es, evidentemente, el hecho de que se produzcan sobre recursos políticos, sino que dichos recursos (la violencia, por ejemplo) sean, o no, “expropiados” de las prerrogativas estatales. Si en ambos casos, la fuerza física (y sus extensiones técnicas) es usada para fines económicos privados, sea porque es “robada” del

monopolio del Estado por el funcionario, sea porque es producida por cuenta propia *contra* ese monopolio, ella misma se constituye igualmente como una “mercancía política”. La superposición de una “lógica de corrupción” con la lógica general de toda mercancía política deriva de la restricción de la noción de “político” para todo lo referente al Estado, lo que oscurece su identidad mercantil no regulada. Ahora, una actividad mercantil que no se somete a las regulaciones del Estado no se desarrolla sin apelar a recursos políticos propios. Es esta dimensión de poder ilegal, legítima o ilegítima, que condiciona su desarrollo y que la vuelve susceptible de constituir redes de dominación no legítima.

Como ya observara Polanyi, el contenido típico-ideal del mercado supone una regulación social que impida que la violencia privada *imponga* precios y transacciones. De ahí la necesidad del monopolio, por una agencia única de protección, sobre la capacidad de designar qué curso de acción en el mercado o fuera de él es ilegal o criminal. Weber observó que el *principio* de mercado se opone al “paradigma de la violencia”. Sin embargo, por ser la “relación social más impersonal posible”, el mercado *librado a sí mismo*, tiende (típico-idealmente) a disolver y relativizar la dimensión moral que organiza y regula los intercambios. Por ello, Enzo Mingione propone que se considere al mercado como una “fuerza desorganizadora”, atenuada o limitada por las “fuerzas organizadoras” de la reciprocidad, de tipo comunitario, y de la redistribución, de tipo asociativo: “La idea de que el mercado es un sistema organizacional confunde los posibles resultados (efectos) de un *set* de interacciones atomizadas- definido bajo

condiciones abstractas que no pueden existir en la realidad *social-* con las condiciones operacionales de este *set* verdadero de interacciones” (Mingione 1991).

Cada sociedad histórica construye formas de “tratar” estas tensiones que el mercado genera sobre la sociabilidad, cuyos límites individualistas, como es sabido, Tocqueville y Marx se han preocupado en señalar. Sin embargo, la tensión entre valores morales y la propulsión propia a la lógica del mercado tiende también a criminalizar mercancías que, de otro modo, podrían tener libre circulación sin ningún conflicto con el principio de mercado, ya que no suponen, necesariamente, *desde la perspectiva del mercado*, el recurso a la violencia. Es el caso, por ejemplo, del juego, las drogas, el contrabando, el comercio de armas, el aborto y la prostitución. Como es sabido, la criminalización aquí, al producir clandestinidad, disminuye la posibilidad de reglamentación pública de las transacciones en ese mercado, refuerza la posibilidad de oligopolios y carteles, tiende a disminuir la competitividad legítima y la protección del consumidor y a aumentar la desconfianza recíproca entre los agentes del intercambio, además de favorecer la oferta de “mercancías políticas”. La experiencia de la “Ley Seca” en Estados Unidos es el ejemplo más característico. No obstante, algunas de estas mercancías son criminalizadas en función de una *perspectiva normalizadora* del individualismo, probablemente para evitar que éste rompa, sobre la base del principio ideal del mercado, con las condiciones de posibilidad de la reproducción social de una dominación legítima en la esfera económica.

Por quedar excluidos de la protección legal del Estado en sus transacciones económicas, los actores de este mercado



tienden a desarrollar sus propias agencias de protección, o bien a ubicarse bajo la protección de cursos de acciones ilegales de agentes estatales (policías, funcionarios civiles, jueces, políticos, militares, etc.). Las posibles conexiones “peligrosas” entre la oferta de mercancías políticas y el mercado informal ilegal de mercancías criminalizadas abren, así, un abanico de opciones en cuanto al uso de la violencia.

La droga es apenas una de las mercancías criminalizadas que, por su alta tasa de lucro en los últimos años, ha atraído más agentes para su oferta. Pero, las relaciones de trabajo en sus redes de comercialización clandestina transforman a sus operadores, a su fuerza de trabajo, en potenciales “mercancías políticas” en la exacta medida en que esta fuerza de trabajo opera bajo “relaciones de fuerza y poder” ilegales y bajo la amenaza, el peligro y la desconfianza propias de la sujeción criminal. El alto lucro de la sujeción criminal (en este caso, como antes con la quiniela clandestina) aumenta la posibilidad de atracción de agentes que ofrecen (o aceptan vender) otro tipo de mercancías “políticas”, aquellas que son expropiadas de la función pública conferida a estos agentes. Tanto la apropiación privada de los medios de incriminación, como la expropiación de recursos políticos monopolizados por el Estado para la obtención de beneficios económicos constituyen mercancías políticas. La superposición de este mercado, que se alimenta de la sujeción criminal, con el mercado ilegal de las drogas, que depende de la oferta, tanto de la mercancía política “fuerza de trabajo en condiciones de poder arbitrario y de sujeción criminal”, como de la posibilidad de compra de bienes políticos monopolizados por el Estado, es uno de los principales factores que

identifico como responsables por la acumulación social de la violencia en Río de Janeiro. La circulación de agentes entre los dos mercados, transformando policías en traficantes de armas y de drogas incautadas, políticos y jueces en capitalistas políticos y traficantes en “dueños” de un territorio, completa un proceso a través del cual la superposición inicial da lugar a una estructuración de redes cuya organización, mayor o menor, dependerá de que se alcance la oligopolización y el control político de los principales operadores de dichas redes y de sus territorios.

Es importante reflexionar, por lo tanto, sobre las características de un tipo de mercado ilegal que existía antes del actual éxito económico de las drogas y que, probablemente, existirá más tarde con otras mercancías lucrativas. Se trata de un mercado que, al desarrollarse en condiciones de pobreza urbana y desigualdad social, adquiere características muy diferentes a aquellas que son propias de segmentos de mercados análogos en los grupos sociales dominantes. Por estar más expuesto a la sujeción criminal y por controlar menos recursos alternativos a la violencia como medio de operar el poder y, aún, por contar con mano de obra seleccionada por la capacidad de empleo directo de la fuerza, es un mercado que tiende, al mismo tiempo, a *ligarse* a la sujeción criminal y a establecer redes con las *bases* policiales, ampliando la demanda de “mercancías políticas” y el número de agentes involucrados -también con recurso a la violencia- en su oferta.

En Río de Janeiro, se estableció un patrón histórico con la mercancía ilegal de la “quiniela clandestina”. Desde el principio, en las primeras décadas del siglo XX, este patrón incluía una contradicción entre la política de criminalización

más general, que atendía a una parte importante de la demanda moral de la opinión pública, y la “percepción social” de la actividad criminalizada y de sus agentes, por parte de los consumidores, que incluyeron, durante diferentes épocas, también a una parte importante de la población de la ciudad. Evidentemente, esta contradicción facilitó el desarrollo de la oferta de mercancías políticas en todos los niveles, desde el clientelismo político hasta la corrupción más desenfadada, con la consecuente banalización, tanto de la prohibición del juego, como del poder de sus agenceros.

Esta banalización del doble mercado informal ilegal de la mercancía de la “quiniela clandestina” y de las diferentes mercancías políticas intercambiadas bajo su criminalización “de derecho” pero no “de hecho”, parece haberse transferido, aunque bajo condiciones más difíciles, primero hacia la mercancía “marihuana”, a partir del final de los años 60, y, después, en la primera fase del tráfico, hacia la mercancía “cocaína”. ¿Cómo disociar esta banalización constitutiva del mercado informal ilegal de Río de Janeiro (que también incluye otras mercancías ilegales, como mercancías de contrabando, bienes hurtados o robados, piezas de vehículos robados, etc.) de la contradicción entre las políticas generales de criminalización y las amplias bases sociales de “descriminalización” práctica de esos mercados? No se trata, en este caso, solamente de “impunidad”, ya que esa banalización confrontaba, en la práctica, la propia legitimidad de esa “criminalización” y, por lo tanto, el sentido último (y moral) de la punibilidad. Muchos traficantes y no traficantes no consideran que su negocio sea un “delito”. Dicen que “nadie está obligado a comprar”.

La misma representación puede facilitar la adhesión de agentes policiales a la explotación de estos mercados o de su sujeción criminal.

No se trata tampoco de, al intentar explicar esa propia banalización, hacer retroceder la relación con la impunidad para el origen del proceso, una vez que esa impunidad no existió siempre, sino que se fue constituyendo junto con la banalización, como resultado de una política de criminalización del juego y del contrabando que jamás cobró universalidad moral, que siempre pareció coyuntural y limitada. Incluso después de que la violencia criminal entró en escena, ya asociada al tráfico de cocaína, la gran demanda social de criminalización continuó dirigiéndose a los hurtos cometidos en las calles por niños y adolescentes pobres, llamados “*pivetes*” y “*trombadinhas*”<sup>58</sup>, y después a los robos y asaltos de residencias, departamentos, comercios y coches, por asaltantes.

El índice de traficantes presos era, hace diez años, relativamente pequeño en relación a los presos por delitos comunes, por más que sea sabido que gran parte del aumento de homicidios en la ciudad resulta de la actividad del tráfico, de sus conflictos internos o de los enfrentamientos con la policía. Hoy, el número de traficantes presos ha crecido bastante y ya ha superado al de presos por asalto.

El patrón histórico de corrupción policial parece haberse desarrollado a partir de la criminalización del juego y de la prostitución, que atravesó diferentes coyunturas en este siglo. Diferentes mercancías políticas produjeron, desde entonces, nuevas redes de intercambio, cuya banalización

subsecuente puede haber alimentado el pasaje para las redes de transacción que favorecieron la instalación del tráfico en las áreas de pobreza urbana, como una mercancía ilegal más potencialmente banalizable. Es una hipótesis plausible considerar que la creciente reacción moral a la banalización de este nuevo mercado informal ilegal se debió, principalmente, al incremento de la criminalidad convencional a él asociada y al extraordinario aumento de la violencia criminal. Sin embargo, esta nueva reacción no parece apenas nacer directamente del aumento del consumo de drogas entre los jóvenes de clase media, sino, principalmente, del “miedo a la violencia” a él asociado.

Por primera vez en la historia de la ciudad, a finales de la primera mitad de la década de los 90, todos los grandes “agencieros” de la quiniela clandestina fueron presos. Sin embargo, las redes del mercado informal de la quiniela continuaron funcionando con normalidad. Están aquellos que afirman que los “agencieros” sólo fueron a la cárcel cuando el juego “ya no era más el mismo”, pero eso me parece una exageración.

El mismo patrón ocurre con el tráfico de drogas: la policía arrestó, sucesivamente, a lo largo de los últimos veinte años, a “todos” los principales jefes del tráfico de todas las áreas de tráfico de la ciudad y el tráfico continúa funcionando normalmente. Es esa fuerza intrínseca del mercado informal ilegal de Río de Janeiro, que mueve mercancías lícitas o ilícitas y que puede llegar a reunir cerca de 200 mil trabajadores y muchas centenas de pequeños y grandes empresarios, la que continúa desafiando a la mayor parte de los análisis.

## Conclusiones

Cité, intencionalmente, algunos ejemplos que configuran más bien una situación de “extorsión” que de “intercambio”, como excusa para resaltar mi interés por diferenciar las mercancías políticas de las mercancías en general. Pero en ningún momento dejé de tratar al concepto de mercancía como una “relación social”. Pienso que el hecho de que compartamos los valores de una razonable sociabilidad pacífica bajo regulación monopólica legítima de una agencia de protección democrática (el Estado moderno) no debe impedir que reconozcamos, desde el punto de vista sociológico, relaciones de fuerza y nuevas formas de sociabilidad basadas en el recurso potencial a la violencia física directa, particularmente cuando este recurso adquiere formas económicas y parece escapar, crecientemente, en la modernidad tardía, del control monopólico del Estado. Las grandes transformaciones económicas, tecnológicas y políticas que se dan en todo el mundo capitalista y que afectan, crecientemente, a la capacidad reguladora del Estado democrático moderno, exigen el abandono de las delimitaciones rígidas de las diversas esferas de acción social que la modernidad, según Weber, racionalizó como progresivamente autónomas entre ellas.

Estas diferentes lógicas de acción, separadas por la modernidad clásica, se vuelven a mezclar, aunque contradictoriamente para el punto de vista moderno, acusando una tendencia compleja en la que aparecen nuevas formas de sociabilidad que parecen afines a los temas culturales que algunos autores comprenden a través de nociones como “modernidad tardía” o “pos-modernidad”.

La distinción entre “extorsión” e “intercambio libre y regulado” posee una dimensión moral aparentemente universal para la modernidad y para nuestros valores, pero autores como Tocqueville, Marx, Durkheim y Weber no dejaron de apuntar los “peligros”, las “contradicciones” y las “tensiones” que la creciente separación entre las esferas de sentido, en el inicio del desarrollo del individualismo moderno, podría significar para el futuro de la sociedad y de la política.

A partir de la constatación de que existe una creciente desvalorización de la “política” y de los “políticos”, con una subsiguiente crisis de los postulados de representatividad política y con la tendencia a considerar, ampliamente, que la clase política sólo trabaja en pos de sus intereses propios, estaríamos ante la inminencia de una relectura de Maquiavelo, a partir de la sumisión de lo “político” (definido como bien colectivo) al “interés privado” y, por lo tanto, a una ampliación de su sentido para abarcar, incluso, las prácticas ilegítimas de poder. Aunque los abordajes normativos tiendan a preservar la dignidad propia de la política, lo que se esboza en la contemporaneidad es la pérdida de autonomía de lo político, que pasa a ser sometido a redes complejas de sentido “no representativo” y sin interés o símbolos colectivos. Aunque exista una demanda de dominación legítima por esas nuevas fuerzas, éstas se apoyan efectivamente sobre cursos de acción muchas veces contradictorios con esa demanda, en general, basados en la tecnología de fuerza, de corrupción, es decir, de la ampliación de las redes y “territorios” -y territorio no significa sólo tierra, sitio y lugar, sino más bien control de

agentes que operan en un espacio social, incluso sin control militar del territorio físico. En este caso, no es necesario pensar que el dominio precisa de un territorio *físico* (como en Weber).

Por esta razón, el concepto *político* tiende a extenderse sobre la esfera no legítima, privada e individual, reactualizando la reflexión de Carl Schmidt sobre lo político como el campo que establece la diferencia entre “amigo” y “enemigo”, lo que permitiría proponer la categoría de mercancía política también en su sentido específicamente no legítimo y no estatal.

Si todo mercado informal está necesariamente sujeto al costo político de su insumisión a la regulación estatal, el mercado informal que negocia con mercancías ilícitas está fundamentalmente influenciado, en sus costos y beneficios, por la lógica de la doble ilegalidad. No hay manera de disociar funcionalmente la expansión regular del comercio de mercancías ilegales, el empleo de la violencia como base de las relaciones de poder y la expansión del mercado potencial de mercancías políticas. Diferentes redes sociales de violencia y de transacción atraviesan tanto el “territorio”, sus agentes criminales y su población, como los agentes encargados por el Estado de promover el orden y de preservar efectivamente el monopolio del empleo legítimo de la violencia. Como “agencia formal”, el Estado no escapa a las mismas condiciones económicas que puede imponer a sus agentes el establecimiento de un mercado informal de servicios y mercancías, cuyo fundamento sea exactamente el control, individualizado e ilegal, de los medios de administración de la violencia, la que da acceso a la posición de agente del Estado. La “economía de



corrupción” constituye, así, redes de economía informal ilegal que, a diferencia de las redes de tráfico, negocia con “mercancías políticas” ilícitas y no solamente con mercancías económicas criminalizadas.

Tráficos de todos los tipos, lavado de dinero en escala internacional, crímenes, fraudes y corrupción- todas estas formas de capitalismo político que emergen sistemáticamente desde dentro del capitalismo contemporáneo- exigen cada vez más un abordaje que comprenda los factores que motivan a que, crecientemente, más agentes sociales abracen dichas prácticas. Desde una perspectiva típico-ideal, estas formas de intercambio parecen corresponder a una “invasión” del principio de soberanía del Estado por el principio desorganizador del Mercado.

*Agradezco a Capes, Faperj, CNPq y al Instituto Iberoamericano de la Universidad Libre de Berlin por proporcionarme las condiciones necesarias para la presentación de este trabajo. Retomo aquí argumentos que presenté en trabajos anteriores.*

*Publicado en Stanley, Ruth (ed.) (2009). Estado, violencia, ciudadanía en América Latina. Madrid, Entimema/Libros de la Catarata.*

---

<sup>51</sup> Para una amplia bibliografía sobre la producción brasileña de criminalidad, violencia urbana y seguridad pública véase Lima R.K; Misse M.; y Miranda, A.P. (2000).

<sup>52</sup> Llamo “mercancías políticas” al conjunto de diferentes bienes o servicios compuestos por recursos políticos (no necesariamente bienes o servicios públicos o de base estatal) que pueden ser constituidos como objeto privado de apropiación para intercambio (libre o forzada, legal o ilegal, criminal o no) por otras mercancías, utilidades o dinero. Lo que tradicionalmente se llama corrupción es uno de los tipos más principales de “mercancía política”. El “clientelismo” es por su parte una forma de poder basada en el intercambio de diferentes mercancías (políticas o económicas) generalmente legal o tolerada pero moralmente condena por su carácter jerárquico y su estructura asimétrica. En Brasil, las fronteras entre clientelismo y corrupción por ser moralmente tenues tienden a reforzar y ampliar el mercado informal ilegal y criminal.

<sup>53</sup> N. del T.: localizado en el centro de Río de Janeiro, se trata de una región aterrada a inicios del siglo XX, utilizada, por mucho tiempo, para abrigar casas de prostitución. Actualmente, tal actividad fue desplazada hacia otra área de la ciudad y allí se localiza la Municipalidad de la ciudad.

<sup>54</sup> N. del T.: Expresión coloquial para referirse a puntos de venta de drogas.

<sup>55</sup> N. del T.: “Morros” es la palabra portuguesa que se refiere a los montículos característicos de la ciudad de Río de Janeiro. Por razones históricas, en ellos se concentran la mayoría de favelas del centro de la ciudad.

<sup>56</sup> Existe hoy una gran controversia política que envuelve la legalización de este tipo de casa de juegos. Recientemente el Gobierno los declaró ilegales pero el Congreso tiende a re-legalizarlos.

<sup>57</sup> Toda esta cuestión de la “economía de corrupción”, de la “lógica del clientelismo” y hasta la posibilidad de proponer un modelo que abstraiga las organizaciones típicas de este mercado no serán objeto de estudio en este artículo, aunque son tratadas en otro trabajo.

<sup>58</sup> N. del T.: La primera categoría refiere a la jerga utilizada para los chicos de la calle. La segunda refiere a un modo de operar delictivo por el cual el chico empuja a la persona, provocando una distracción o la caída de la cartera, con la finalidad de robarla.



Capítulo III

## **La acumulación social de la violencia en Brasil**

Cuando empecé a investigar este tema en Río de Janeiro, a principio de los años setenta, no se hablaba de la violencia urbana en Brasil. Había pocos estudios en Brasil sobre la criminalidad. Se decía con naturalidad que Brasil era un país habitado por personas cordiales, un país sin violencia, un país pacífico. Tal vez eso explica la poca atención a ese campo temático en las ciencias sociales, cuando en los Estados Unidos y en Europa Occidental las investigaciones sobre criminalidad alcanzaban su cima académica. Hoy sabemos, después de 30 y tantos años, que había mucha ilusión en esa concepción de nuestro país. Después de todo, en ella, reprimimos siglos de esclavitud, los siglos de esa esclavitud que siguió en vigencia en el último país del mundo que la ha abolido.

Todavía, a principio de los años ochenta, cuando empezaron los primeros estudios sobre violencia urbana en Brasil, era posible aún conocer viejos ex-esclavos que vivían en algunas antiguas áreas de producción de caña de azúcar o de producción de café. Tuve la oportunidad de conocer a uno de ellos, en Campos de Goytacazes, al norte del departamento de Rio de Janeiro. Así, era muy extraño, hablar de Brasil con tal negación de la violencia de la

esclavitud, pues era perfectamente posible para una gran parte de la población brasileña, aún sintiera las marcas del látigo en los relatos de cada familia. En el siglo XVIII había más negros que blancos en la población de Brasil. Como el esclavo vivía una media de solamente siete años en la “*plantation*”, y la miscegenación pasó a ser una forma de movilidad social, la población de negros en Brasil bajó a diez por ciento a fines del siglo XX.

El proceso de transición desde la esclavitud hacia el trabajo libre a fines del siglo diecinueve, relegó una importante parcela de los descendientes de esclavos a una posición marginal en la economía urbana del país, desarrollada con la continua inmigración de europeos del Mediterráneo, alemanes, sirio-libaneses y japoneses iniciales desde mediados del siglo diecinueve hasta la mitad del siglo veinte. Además, en el corto período de veinte años, entre 1950 y 1970, en ciudades como Río de Janeiro y São Paulo se había triplicado su población, en un movimiento demográfico sin paralelo, lo que lleva el interior del país a las grandes ciudades a lo largo de la costa, una masa de descendientes de antiguos esclavos y descendientes pobres de los inmigrantes. Fueron a agrandar las favelas y viviendas de pobreza urbana y la ocupación desenfrenada de la periferia metropolitana, invirtiendo, en una sola generación, la designación del Brasil de país eminentemente rural para uno de los grandes ahorros urbanos del mundo.

Sólo al terminar la dictadura de Vargas, en 1945 y, portanto, después de la Segunda Guerra Mundial, fue hecho un esfuerzo por integrar a la ciudad la población urbana marginada, que vive en barrios pobres, los migrantes internos, la mayoría de ellos de otros estados del sudeste y

el noreste. Ese esfuerzo, del cuál participaron políticos populistas y parte de la Iglesia Católica, fue interrumpido bruscamente por la reacción conservadora de las clases medias residentes en las zonas más ricas de la ciudad que apoyaron la política del desplazamiento de las favelas de las áreas nobles de Río hacia la periferia urbana y que, en el plano político, respaldaron el golpe militar de 1964, que le dio fin al populismo en Brasil.

Aunque este proceso es más visible en Río de Janeiro y en São Paulo, el mismo se expande –con las diferencias de cada región- por las grandes ciudades brasileñas y alcanza, incluso, a algunas ciudades medianas dentro del área de influencia de las metrópolis. En mis trabajos, procuro enfocar este proceso como un círculo vicioso de factores que se retro-alimentan de forma acumulativa. El núcleo principal de este espiral de violencia es la resolución de conflictos mediante un recurso inmediato al arma de fuego. La policía de Río de Janeiro, por ejemplo, comenzó a matar a delincuentes o sospechosos de las clases populares de forma sistemática ya en los años 50, practicando lo que llamo “sujeción criminal”<sup>59</sup> de los pobres urbanos. Para quienes imaginan que, en aquella época, Río era una ciudad pacífica, es suficiente recordar que la tasa de homicidios en la ciudad ya era la más alta de las Américas para ciudades con más de un millón de habitantes -cerca de 12 homicidios por 100 mil habitantes. Hoy, esta tasa es cinco veces mayor y no parece reducirse desde hace por lo menos dos décadas.

Ese núcleo del espiral de acumulación social de la violencia se retroalimenta de dos dimensiones importantes, ambas constituidas por formas ilegales de intercambio, es decir, por mercados ilegales: 1) la acumulación de redes de

venta al menudeo de mercancías ilícitas (quiniela clandestina, bienes robados y drogas) con base en la sujeción criminal acumulada a lo largo de décadas en las áreas pobres de la ciudad; 2) el aumento de la oferta de “*mercancías políticas*”<sup>60</sup> que llevó a la acumulación de determinadas “uniones”, producidas históricamente, entre diferentes mercados informales ilegales, como, inicialmente, el “jogo do bicho” (una quiniela clandestina) y, posteriormente, otros mercados ilícitos, como el de la cocaína, por la sobreposición de diferentes tipos de *mercancías ilegales* con *mercancías políticas*. Pienso que esta sobreposición de mercados tiene más importancia para la comprensión del problema de la violencia en Río de Janeiro, que la relación estereotipada (y hoy universal) entre consumo de drogas y crimen. Exploro también la hipótesis de que estas “uniones” se alimentan de una contradicción entre políticas de criminalización adoptadas y la *evaluación estratégica* que se da en las bases criminales y policiales en su implementación. Esta contradicción, al reforzar la percepción social de “impunidad” y, por lo tanto, la reacción moral de la sociedad, termina reproduciendo las condiciones específicas en que estas mismas “uniones peligrosas” se desarrollan.

Así, es interesante, después de todos estos años, reflexionar sobre lo ocurrido en todo este período, los últimos 50 años. Somos llevados entonces a confrontar los factores que, efectivamente, contribuyeron a causar esa violencia que era parte de nuestra formación social y traer de vuelta a nuestras consciências lo que fue olvidado durante algún tiempo, reprimido en nuestras representaciones colectivas. Hoy nadie puede decir que



Brasil es un país pacífico. Hoy no hay nadie que pueda decir que somos un pueblo amistoso, que no conoce ni la violencia y ni las guerras. Calientes y violentos, amables y conflictuosos, de alguna manera vivimos permanentemente en esa contradicción, en nuestro permanente dilema civilizatório. Digo todo esto, y así decidí empezar la exposición, porque tengo recelo a cierto método con el cual nos acercamos a este tema, muy común entre los sociólogos, y no sólo entre los sociólogos brasileños: ese método finge ser descriptivo, pero, bajo una universalidad de superficie, es peligrosamente normativo. Usamos la categoría "violencia" como operador analítico, como un concepto, cosa que no es, sin tener en cuenta su polisemia, para acusar lo que creemos que debe ser sometido a juicio político y, en el mismo movimiento, para convocar una contra-violencia hacia el objeto que hemos elegido para investigar. Es un método interesante porque por lo general nos pone en un lugar "fuera de la violencia" y pone la violencia en otros lugares, que se pueden elegir de acuerdo a nuestros valores. Es un método interesante que nos ayuda a creer que la violencia está en algún lugar fuera de nosotros, por lo que debemos de alguna manera, ya que no somos de ninguna manera sujetos violentos o vulnerables a ella, estar en condiciones de denunciarla.

Estoy convencido de que no es posible operar analíticamente con categorías acusatorias como "violencia", "crimen", "corrupción" y otras semejantes. Son categorías nativas, representaciones de prácticas muy variadas, de interacciones y conflictos sociales muy complejos. Puedo, evidentemente, usar la categoría para describir una situación socialmente representada como el uso agresivo de la fuerza

física para obtener el poder en una relación social, que es su sentido más común. Pero eso no lo transforma en un concepto, dado que dependerá de la disputa sobre la legitimidad de este uso, el contenido a través del cual podré usar la noción. Como Étienne Balibar bien lo ha recordado, el uso de la palabra "violencia" es también performático, convoca siempre a una "contra-violencia" y, por lo tanto, participa en el conflicto que uno quiere investigar o comprender. Personalmente no tengo nada en contra de eso, pero es necesario dejar claro que "violencia" no es un concepto, sino una categoría de acusación social. Podemos usar la categoría nativa sin recelos, siempre que lo hagamos descriptivamente, por supuesto, para designar, por ejemplo, un uso considerado ilegítimo de la fuerza y de la agresión física para obtener ventaja o poder en una relación social. Es una categoría inseparable de la modernidad, que ha criminalizado el recurso privado a la fuerza física (y sus extensiones tecnológicas) para resolver, superar o ganar un conflicto. Por lo tanto, la categoría "violencia" es una categoría moderna y presupone la pacificación de las relaciones sociales, el monopolio legítimo (y legalmente ordenado) del uso de la fuerza física exclusivamente por el Estado, y que en su significado límite supone que se ha alcanzado una judicialización obligatoria de todos los conflictos.

El problema es que, en Brasil, el Estado nunca consiguió tener completamente el monopolio del uso legítimo de la violencia, ni fue capaz de ofrecer a todos los ciudadanos el acceso universal a la resolución judicial de conflictos. Esto significa que el Estado brasileño no detuvo en cualquier momento la capacidad de tener el monopolio legítimo de la

fuerza en cualquier parte de su territorio, o de ser capaz de transferir plenamente a la administración de la justicia todos los conflictos cotidianos. Al decir eso, estoy afirmando que no se completaran las condiciones modernas para investir de legitimidad el uso de la categoría de “violencia” para representar una violación de la regla de pacificación de la sociedad, pues esa pacificación quedaba en una incompletud que es en parte responsable de los efectos de violencia en los conflictos a los que estamos asistiendo hoy. Porque no es concebible que un país que tiene la capacidad de procesar razonablemente los conflictos y los crímenes en la Corte de Justicia, vea crecer la demanda, cada vez más presente en importantes segmentos de la población, las soluciones en privado o ilegal basada en la fuerza (ejecuciones, torturas, toma de la ley en sus propias manos).

Como bien recuerda José Murilo de Carvalho (Carvalho, 2005), fue invertida en la historia política brasileña la conquista de la ciudadanía. El camino "clásico", que va de los derechos civiles a los derechos políticos y luego a los derechos sociales fue invertido en Brasil: los derechos sociales llegaron primero, regulando la ciudadanía durante la dictadura Vargas (Santos, 1979); y después, dos veces, los derechos políticos fueron conquistados, luego de las dos dictaduras del siglo 20; y sólo ahora, después de la Constitución de 1988, los derechos civiles ganan el predominio en el programa y la agenda del Estado brasileño.

Me refiero, de manera clara y directa, a la forma generalizada en Brasil, específicamente en Río de Janeiro, de una manera de resolver los problemas que más tarde sería conocida en todo el mundo, con el nombre de "Escuadrón

de la Muerte". Sitúo el origen de la violencia urbana brasileña exactamente en el período de surgimiento de los primeros escuadrones de la muerte en Río de Janeiro, a mediados de los años 50. Todos mis estudios me llevaron a esa conclusión.

No estoy afirmando que el surgimiento de los escuadrones de la muerte sea la causa del aumento de la violencia urbana en Brasil, evidentemente. Su aparición solamente demuestra el origen de un proceso de la acumulación social de la violencia en Río de Janeiro que, luego, se dispersa para todas las grandes ciudades brasileñas. Al hablar de dispersión no quiero decir que Río de Janeiro haya sido el único irradiador de este proceso, aunque es importante recordar que Río era la capital de Brasil y que las principales redes de los medios de comunicación, como la radio, la prensa y después la televisión, se localizaban allí. No es poco significativo el efecto-demostración de lo que estos medios de comunicación informaban a todo el país, pero los factores principales de la acumulación social de la violencia en Río ya estaban presentes en las grandes ciudades, lo que explica que hubiera espacio para que ocurriera lo que ocurrió en Río, así como con las profecías auto-cumplidas.

¿Por qué fueron creados los "Escuadrones de la Muerte" en la capital de Brasil de los años 50? ¿Cómo fue posible que, desde entonces, otros grupos de exterminio hayan surgido con algún respaldo de la población? Hasta mediados de los cincuenta, los crímenes más comunes, aquellos que llenaron las estaciones de la policía, aquellos que produjeron los volúmenes más grandes de inquéritos policiales, de condenas, eran delitos penales menores y

crímenes bajo potencial ofensivo: peleas con lesiones, pequeños robos ligeros, el fraude, o crímenes que no involucraban violencia como, por ejemplo, la seducción, el adulterio, el lenocinio, aquellos delitos que dependían de la astucia del criminal y muchas veces de la ingenuidad de la víctima, como el fraude o la seducción. Esa era la generalidad de los crímenes en Brasil en los años 50. Los crímenes violentos, como el homicidio, eran principalmente crímenes pasionales, a veces acompañados del suicidio del asesino.

Investigando los crímenes comunes de esa época, encontramos el predominio de los crímenes contra la propiedad, pero eso no involucraba el uso de la fuerza física ni la amenaza de uso. También encontramos los crímenes en contra de personas, como principalmente, lesiones provocadas en peleas, por conflictos, algunos con heridas serias producidas por armas de fuego o por navajas y cuchillos. Había muchos crímenes pasionales y de honor, crímenes de una sociedad tradicional que empezaron siendo modernizados. Encontramos un relato expresivo de estos cambios en la literatura y en el teatro del período.

La sociedad alcanzará cierto grado de normalización en el comportamiento, aunque del tipo tradicional, basado más en la internalización de valores que en la legitimación pública de la elección racional en seguir o no seguir una norma. Esa normalización ambigua se desarrolló desde mitad del siglo diecinueve, en las etiquetas y buenas maneras urbanas, bajo gran influencia del inmigrante europeo, pero también debido a una educación que el proceso escolar ampliaba para las clases medias urbanas, y, principalmente, bajo un control represivo sistemático que la

policía estableció sobre las poblaciones urbanas pobres. De todos modos, había sido alcanzada cierta normalización y esa normalización todavía dependía de una estructura enérgicamente jerárquica, una jerarquía de clases y de los derechos muy eficaz donde cada uno sabía cuál era su lugar, como dijeron en su momento: ¡cada mono en su rama! Ese era el país de los años 50, un país jerárquico, tradicional, desigual, pero donde todavía no había una fuerte demanda de igualdad, donde no había una presión para el acceso a los derechos, donde tampoco había mayor sensibilidad hacia la violencia que ya estaba presente, pero que aún no era percibida como un problema. La violencia fue limitada a los periódicos sensacionalistas, sólo leídos por las clases populares. Se decía de ellos, con menosprecio, que si se los exprimía, chorreaban sangre.

Es exactamente a fines de los años cincuenta que se siente un cambio lento, puntual e importante en los patrones de la criminalidad en grandes ciudades como Río de Janeiro, São Paulo, Recife, Belo Horizonte. Al nivel nacional, ese cambio fue más visible en Río de Janeiro. Río era la capital del país, allí estaban los poderes de la República, allí estaban representados todos los departamentos del país y allí empezaron las transmisiones de la televisión, allí estaban los grandes vehículos de comunicación, así que todo lo que ocurría en Río tenía una repercusión nacional enorme. Es en ese período que empiezan a aparecer, de manera frecuente, ladrones a mano armada. Aumentan las noticias sobre las agresiones para robar a taxistas, estaciones de gasolina, residencias y bancos. Al mismo tiempo, la prensa compara la ciudad con la Chicago de los años veinte, haciendo referencia a la

existencia del crimen organizado en el popular “*jogo do bicho*”<sup>61</sup> y en el contrabando.

Es en ese contexto que el jefe de la policía determina crear oficialmente el "Grupo de Diligencias Especiales", comandado por un policía conocido por el apodo: LeCocq, que había sido miembro de la terrible policía especial de la dictadura Vargas. Su grupo, reclutado por el antiguo "Escuadrón Motorizado" de la Gestapo de Vargas, usaba la sigla E.M. en sus motos y el dibujo del cráneo con dos tibias atadas como símbolo. Cuando sus acciones (llamadas “cazadas” por la prensa) estaban acompañadas de la muerte de los sospechosos de crimen a quienes ellos "cazaron", el pueblo y la prensa popular empezaron a llamarlos de "Escuadrón de la muerte", debido a la sigla E.M.

En el mismo período, pontificó en la ciudad de Duque de Caxias, en la periferia urbana de Río, un político local que ganaría fama nacional por mostrar una ametralladora en sus ropas negras y jactarse de ser un justiciero contra los ladrones de todos los tipos. Ese personaje, Tenório Cavalcanti, llegó a ser candidato a Gobernador, en 1960, y Diputado federal muy votado en los años siguientes, y que es hasta hoy una figura casi legendaria en su área. El carisma positivo de una violencia que fue neutralizada bajo el carácter de un “justiceiro” fue la manera de denunciar la insatisfacción con la modernidad judicial, lenta y cercada de garantías, en el beneficio del regreso eterno a la venganza, aun siendo una venganza impersonal y universalizada como si fuera justa.

Con la muerte de LeCocq, en 1964, en un tiroteo con un atacante del juego de azar *Jogo do Bicho*, su grupo y sus

sucesores crearon otro grupo llamado, en su homenaje, "Scuderie LeCocq" sin ocultar a nadie que el objetivo era matar "bandidos": "El ladrón bueno es el ladrón muerto", dijo uno de sus miembros frente a la prensa, que muchos años después seguirá una carrera política en Río usando esa expresión en su campaña electoral. Luego empezaron a ser encontrados cadáveres en puestos solitarios de la ciudad, con algunos tiros y donde había un afiche con frases como "Un ladrón menos en la ciudad. Firma: E.M.". Esta expresión pasó a ser utilizada repetidamente por otros grupos de asesinos, lo que empezó a salir en la prensa con los nombres "Rosa Roja", "Mano Blanca", etcétera. Siguiendo la misma tendencia, al final de los sesenta, ya en medio de los ejércitos de la dictadura, otros grupos que aparecieron en la periferia de Río, en ciudades como Nova Iguaçu, fueron creados por comerciantes locales con el apoyo de ex-policías, con el propósito abierto de "cazar" a los ladrones locales para eliminarlos. En el mismo período, reforzado por la impunidad del régimen militar, policías y funcionarios de las fuerzas armadas practicaban torturas y asesinaban a adversarios políticos del régimen en las celdas clandestinas de dependencias de la policía militar y de los barracones de la Marina, del Ejército y de Aeronáutica. Aunque sin tener acceso a estos hechos, -puesto que la prensa se encontraba bajo la censura previa al régimen-, la población, en general, sabía lo que estaba ocurriendo. Las técnicas de tortura, tan usadas tradicionalmente con los presos comunes, hijos de las capas populares, sin que nadie se interesara en oponerse, empezaron a ser aplicadas a los jóvenes estudiantes de clase media y de las elites políticas e intelectuales, causando la conmoción entre las familias y



reforzando el partido de oposición parlamentaria, que ganó las elecciones de 1974 y 1978 anunciando el final de la dictadura.

Al comienzo del proceso de redemocratización del país, en 1979, el volumen de los crímenes violentos, que se estaba incrementando desde el principio de la década, empieza a ganar una visibilidad inédita en la ciudad y en el país. Revistas de amplia circulación nacional, imprimen los temas con los títulos en sus tapas como “Las ciudades están asustadas”. El “Jornal do Brasil”, tan tradicionalmente tímido en su sección de noticias criminales, abría los titulares en primera página con frases como: “La criminalidad crece en todo el país”. En 1974, me convocaban para tratar sobre el problema en la prensa, y la paradoja evidente ya se anunciaba: exactamente cuando el país salió una noche larga bajo un régimen autoritario y cruel con sus adversarios, cuando las instituciones democráticas comenzaron a reconstituirse, la violencia urbana llegó a niveles nunca antes vistos en ciudades como Río de Janeiro y São Paulo. ¿Habría alguna correlación entre la democracia y la violencia en Brasil? se preguntó la socióloga Angelina Peralva en su libro sobre el tema, publicado en Francia. ¿Sería ésta otra gran paradoja brasileña?

Lo que he llamado “acumulación social de la violencia” hace referencia a un proceso social que ya dura más de medio siglo aproximadamente. Puede ser delimitado históricamente, hasta ahora, entre los años 50 y los días actuales. Ese proceso se da en la ciudad de Río de Janeiro y en su área de influencia inmediata, el área metropolitana de Rio, pero puede, como ocurrió, llegar a otras ciudades del

estado, algunas capitales de otros departamentos y otras ciudades brasileñas, adquiriendo potencialmente alcance nacional.

Presentaré aquí en líneas generales los resultados obtenidos en mis investigaciones sobre este proceso en Río de Janeiro, que sirvieron de modelo para mi análisis. Pero antes es necesario definir los conceptos que estoy usando para que se comprenda mejor su significado.

Lo que llamo “la acumulación social” designa un complejo de factores, un síndrome, que involucra circularidad causal acumulativa (Myrdal, 1961). Aislar esos factores no es una tarea fácil, porque son enrollados acumulativamente y cualquier intento de separarlos analíticamente puede conducir a resultados superficiales o tautológicos. Para trabajar con esa dificultad, propuse conceptos que toman contribuciones teóricas diferentes, mezclándolos con el material empírico encontrado. De este modo, por ejemplo, como es muy común en Brasil que la ley no sea seguida en ciertos y variados casos, y como sus contextos producen patrones que normalizan prácticas extra-legales como prácticas relativamente legítimas no tiene sentido contener la construcción social del crimen sólo en el proceso de criminalización, aceptando sus términos codificados por el derecho penal. Es necesario ir más allá y reconocer las formas concretas en que las prácticas y las representaciones sociales combinan, en cada caso, procesos de acusación y de justificación, criminación y descriminación, incriminación y discriminación que, fuera o dentro del Estado, permanecen relativamente autónomos frente a la ley codificada y en permanente tensión con ella.

En ese juicio, siguiendo a conocidos sociólogos (Lemert, Becker, Cicourel, Goffman, Turk, etc.), pero observando el caso brasileño, propuse que se distinguiera el proceso de criminalización en cuatro momentos. Propongo algunos operadores analíticos que especifican los procesos sociales que materializan la criminalización, esto es, la construcción social del delito, aplicándolos a algunos segmentos y dimensiones de ese proceso en el Brasil contemporáneo. Para ello, propongo que se comprenda la construcción social del delito en cuatro niveles analíticos interconectados:

- 1) la *criminalización* de un curso de acción típico-ideal definido como “delito” (a través de la reacción moral a la generalidad que define tal curso de acción y lo coloca en los códigos, institucionalizando su sanción);
- 2) la *criminación* de un hecho, a través de las sucesivas interpretaciones que encajan un curso de acción local y singular en la clasificación criminalizadora;
- 3) la *incriminación* del supuesto sujeto-autor del hecho, en virtud de testimonios o evidencias intersubjetivamente compartidas;
- 4) la *sujeción criminal*, a través de la cual son seleccionados preventivamente los supuestos sujetos que compondrán un *tipo social* cuyo carácter es socialmente considerado como “pasible de cometer un delito”. Atravesando todos estos niveles, la construcción social del delito comienza y termina con base en algún tipo de acusación social.

Cuando el proceso de incriminación se anticipa al proceso de criminación (e incluso al proceso de criminalización) de forma regular y extra-legal, es decir cuando la incriminación se da de manera preventiva sin que ningún evento haya sido "criminado", es decir, interpretado como crimen, tenemos entonces una de las principales dimensiones empíricas de la "sujeción criminal". Este pasaje, que Foucault interpretó cómo siendo el paso de la ley a la norma (Foucault, 1975), crea la posibilidad de que un sujeto sea asociado con el "crimen en general", y que lo personifique.

En Brasil, la incidencia extra-legal de ese proceso es generalizada. No es una excepción, y sí una regla. Para distinguir ese proceso social de un proceso de incriminación moderno, racional-legal, le doy el nombre de "sujeción criminal". En primer lugar, es buscado el sujeto de un crimen que todavía no ocurrió. Si el crimen ya hubiera ocurrido y si la persona ya hubiera sido incriminado antes por otro crimen, se torna un "sujeto propenso al crimen", un sospechoso potencial. Si sus características sociales pueden proyectarse a otros sujetos como él, se crea un "tipo social" estigmatizado. Pero la sujeción criminal es algo más que el estigma, porque él no hace referencia sólo a las etiquetas, a la identificación social desacreditada, a la constitución de roles y de carreras para el criminal (como en la "criminalización secundaria" de la que habla Lemert). Logra la coalición plena del evento con su autor, aunque ese evento sólo sea potencial y no se haya consumado efectivamente. Un proceso de subjetivación sigue su curso en lo que se refiere a la internalização del crimen en el sujeto que lo soporta. No es al azar que, en Brasil, lo que es llamado "resocialización" de sujetos criminales es

predominantemente resultado de conversión religiosa. Es necesario “exorcizar” el crimen del sujeto para liberarlo de tal sujeción.

En Brasil es común que se refieran al sujeto con el número del artículo del Código que transgredió: “171” (estafador), “121” (asesino), “157” (asaltante), “213” (estuprador), “12” (traficante), etc. La existencia de antecedentes criminales en un sujeto bajo juzgamiento, en Brasil, casi siempre lo lleva a la prisión provisoria (que es diferenciada por privilegios, como el instituto de la “prisión especial”) y puede ser decisiva para su condena, constituyéndose de forma abusiva en “prueba” fundamental. Del mismo modo, un sujeto en prisión provisoria o preventiva tiene diez veces más posibilidades de ser denunciado, que si su caso estuviera archivado; y tres veces más de ser condenado que de ser absuelto.<sup>62</sup> También son comunes las diferentes formas de “anticipación de la pena”, a través de la prisión provisoria, que se puede prolongar hasta la sentencia -lo que puede, en casos de delitos flagrantes, llevar años<sup>63</sup>.

Todo este proceso implica la existencia de un intérprete virtual, un acusador íntimo, que rotando ocupará diferentes posiciones, pero que siempre creerá que él mismo no cederá a la sujeción. El fundamento de la existencia de este último acusador es la naturalización de la desigualdad social en tales proporciones que parte de la sociedad podrá defender la tortura y la eliminación física (judicial o extra-judicial) de los sujetos criminales, simplemente porque está segura (imaginariamente) de que esta regla jamás será aplicada a ella. Esta seguridad ontológica, que le permite afirmarse como “persona de bien” o “fuera de sospecha”, es la

contraparte necesaria de la sujeción criminal. En Río de Janeiro, una encuesta reciente –de amplia divulgación en la prensa- constató que aproximadamente un tercio de la población defiende el uso de la tortura para arrancarles confesiones a los sujetos criminales. Naturalmente, la tortura deberá ser aplicada a ese Otro, que es el sujeto criminal, y no a cualquier persona inculpada, mucho menos a mí que no me veo como propenso de ser inculpable. Del mismo modo, defiende la “ley seca” que criminaliza, por la conducción de vehículos, al chofer que consumió alcohol, pero defiende eso “para los otros”, no para mí.

Esta desigualdad substantiva que recorre todo el sistema de creencias respecto de la inculpada en Brasil y que caracteriza gran parte de la “sensibilidad jurídica” en todas las clases sociales, está articulada, por un lado, cada vez más, al sentimiento de inseguridad, que se amplía, y por otro, a una concepción de inculpada basada en la sujeción criminal. Estos son algunos aspectos, presentados todavía de forma abstracta, de la acumulación social de la violencia a la que me referí al principio.

No es por otra razón que, desde mi punto de vista, la incorporación del uso indiscriminado de la violencia contra sospechosos provenientes de los sectores populares haya reforzado, dentro del aparato policial, la seguridad de la impunidad, especialmente cuando esta violencia se ejercía como parte del dispositivo de la corrupción. Pero, así como esta violencia adquiriría legitimidad en sectores considerables de las policías y de la sociedad, también la corrupción dejaba de ser representada como un desvío para obtener la reputación de un intercambio recíproco, bajo la égida del

“jeitinho” brasileño.<sup>64</sup> Neutralizada la culpa, el intercambio pasó a desarrollarse abiertamente en diferentes contextos, siempre con la misma justificación que llevaba a los empresarios y profesionales liberales a evadir los impuestos: “no darle dinero a los políticos y gobiernos corruptos”. Se dejaba de pagar la multa, prefiriéndose pagar los sobornos (coimas) en los casos relacionados a una infracción de tránsito, una infracción administrativa o una infracción penal. Estos intercambios se ampliaron de tal forma que, en los mercados ilegales, pasaron a ser impuestos por los agentes del Estado, como fiscales y policías, a los infractores, a modo de extorsión, pero con cierto grado de adhesión al “sentido positivo” de este tipo de intercambio por parte de los infractores. Se constituyó así un segundo mercado ilegal, que parasitó el primero, y que pasó a ofrecer “mercancías políticas” a los traficantes de drogas, armas y otras mercancías ilegales. En los mercados ilegales que se realizan transacciones de drogas al por menor en las “favelas”, esta práctica, conocida como “arrego”, es la garantía de que no habrá invasión ni violencia policial en el área.

El alcance de estas prácticas en Brasil, en varios niveles institucionales, me llevó a desarrollar el concepto de “mercancía política”, que se propone dar cuenta de una forma de intercambio que involucra costos y negociación estratégica (política, pero no necesariamente estatal) y no sólo dimensiones económicas *strictu sensu* en la conformación del valor de cambio de este tipo de mercancía. Es una modalidad de intercambio que, en el caso límite inferior se confunde con el clientelismo, en los casos intermedios conviene a la oferta de protección en los

mercados ilegales y que, en el límite superior, se confunde con la extorsión.

Al finalizar esta exposición me gustaría agregar que no me referí a la criminalidad en general, sino a los crímenes violentos. Aunque la acumulación social de la violencia en Río de Janeiro ganó tal alcance que hurtos, tráfico y crímenes no intencionales (como accidentes de tránsito), y aún suicidios, fueron incorporados a la representación de la “violencia urbana”. El caso del tráfico es especialmente relevante, porque le es atribuida la principal responsabilidad por el aumento de la violencia, sea por el supuesto efecto de las drogas en sus consumidores, sea por los crímenes que jóvenes pobres cometen para comprar esas drogas, sea, finalmente, por los conflictos internos a ese mercado. En este caso, siempre pareció extraño que el mercado minorista de drogas, que en Río se desarrolló en las favelas y otras aglomeraciones urbanas de baja renta, incorporase un recurso tan constante a la violencia, sin comparación en otras ciudades de otros países. Sólo en Brasil, especialmente en Río de Janeiro, se tornó común una extensa territorialización del comercio de drogas. Estos territorios, manejados por traficantes minoristas, están constituidos, en Río, por los puntos de venta en las colinas (llamados “bocas de fumo”), defendidos por “soldados” armados con fusiles, ametralladoras, granadas y, en algunos casos, con armas anti-aéreas, todo esto en un contexto urbano, con alta densidad demográfica y constantes incursiones policiales. A los conflictos armados con la policía le siguen los conflictos armados con otras cuadrillas, que intentan invadir y tomar el territorio del otro.



En los últimos treinta años, una verdadera carrera armamentista llevó a una concentración de armamentos de guerra en estas colinas y favelas que hasta hoy desafía a la policía y a las fuerzas armadas. Pero no hay ningún objetivo político o colectivo de defender estos territorios, el interés es sólo económico y militar. Un bies “guerrero” se incorporó a estas redes de pequeños traficantes, que se enfrentan entre sí y enfrentan a la policía, definiéndose por facciones sostenidas por su función como agencias de protección dentro del sistema penitenciario. En general son jóvenes con una edad media de entre 15 y 19 años, y raramente se entregan a la policía: prefieren correr riesgo de muerte en un enfrentamiento armado con la policía, que rendirse e ir a la cárcel.

No encuentro mejor explicación para esto que no sea el efecto perverso de la sujeción criminal, que creó la desconfianza generalizada, entre traficantes y ladrones -la clientela principal de las prisiones brasileñas- de que “el buen bandido es el bandido muerto”. La acumulación social de la violencia continúa en Río de Janeiro, con la migración de parte de los jóvenes traficantes hacia el asalto a pedestres, ómnibus y automóviles, y con la aparición de una nueva modalidad de “escuadrones de la muerte”, grupos de policías militares que imponen la oferta y protección en favelas y conjuntos habitacionales pobres, con la promesa de matar a los delincuentes locales, a cambio del pago regular de una mensualidad. Los habitantes que se rehusan a la extorsión son víctimas de invasión y depredación de sus domicilios, cuando no son amenazados de venganza. Y estos grupos, conocidos a través de la prensa como “milicias”, pretenden reemplazar a los traficantes,

asumiendo inclusive parte del comercio ilegal que estos practicaban.

Sólo en los últimos cinco años, la policía de Río de Janeiro reconoció oficialmente que mató a cuatro mil civiles en conflictos armados en colinas y “favelas”, aunque contribuyó con estas víctimas fatales -como justificación- la categoría de “bandidos”, “traficantes”. Como son traficantes y reaccionaron a los tiros de la policía, pueden ser matados legalmente, aunque algunos presenten claros rasgos de ejecución a “quemar ropa”. Articular la sujeción criminal a los mercados ilegales en las áreas de pobreza urbana, a las mercancías políticas y a la violenta represión policial, para comprender la acumulación social de la violencia en Río de Janeiro, ha sido el sentido de mis investigaciones durante todos estos años.

Comprender por qué la justicia de Río de Janeiro no llega a elucidar el 90% de los homicidios perpetrados en la ciudad y en el Estado, cada año, es lo que vamos a investigar ahora. Sospecho que eso también se vincula a la sujeción criminal, en la medida en que gran parte de las víctimas de estos homicidios tienen el mismo perfil de los delincuentes potenciales y elucidar su muerte, cuando su vida ya era indiferente para todos, no le importa ni a la policía ni a la sociedad como un todo. “Uno menos”, como dicen muchos en Brasil, con frialdad y satisfacción, cuando matan a un ladrón. Muchos tampoco evalúan que al hacerlo, participan activamente de su asesinato y de la indiferencia en elucidarlo, como en el *Homo Sacer* de que nos habla Agamben. Participan también activamente de la posibilidad de que, en un asalto, el asaltante no quiera sólo sus joyas y

su dinero, sino que quiera también, por venganza o indiferencia, llevar sus vidas. Eso ya alcanza.

*Conferencia en la Universidad EAFIT, en Medellín, en 6 de noviembre de 2009. Publicado en Co Herencia-Revista de Humanidades, Universidad Eafit – Medellín, Colombia, Vol. 7, N° 13, julio-diciembre de 2010. pp. 19-40.*

---

<sup>59</sup> Comprendo la *sujeción criminal* como el proceso social a través del cual son seleccionados preventivamente los supuestos sujetos que compondrán un *tipo social* cuyo carácter es socialmente considerado como “propenso a cometer un delito”(Vease Misse, 2008; 2009). N. del T.: Véase -especialmente-, los Capítulos 5 y 6 de la presente edición.

<sup>60</sup> Llamo “mercancías políticas” al conjunto de diferentes bienes o servicios compuestos por recursos políticos (no necesariamente bienes o servicios públicos o de base estatal) que pueden ser constituidos como objeto privado de apropiación para intercambio (libre o forzada, legal o ilegal, criminal o no) por otras mercancías, utilidades o dinero. Lo que tradicionalmente se llama corrupción es uno de los tipos más principales de “mercancía política”. El “clientelismo” es por su parte una forma de poder basada en el intercambio de diferentes mercancías (políticas o económicas) generalmente legal o tolerada pero moralmente condena por su carácter jerárquico y su estructura asimétrica. En Brasil, las fronteras entre clientelismo y corrupción por ser moralmente tenues tienden a reforzar e ampliar el mercado informal ilegal y criminal. Véase Misse, 2009.

<sup>61</sup> El *Jogo do Bicho*, es el juego más popular de Brasil pero permanece prohibido desde hace más de 70 años. Por lo anterior, se continúa jugando de manera ilegal en todo el país. Según los datos aportados por el Diario del Juego, se estima que -el negocio ilegal del *Jogo Do Bicho* mueve unos 18 mil millones de Reales sin ninguna contrapartida para el Estado y la Sociedad. Permite apostar por animales en donde cada animal corresponde a un número diferente.

<sup>62</sup> Cf. Vargas, 2004.

<sup>63</sup> Cf. Barreto (2007), que demuestra que, entre 2000 y 2004, en las ciudades de Recife y Belem, reos absueltos por hurto estuvieron en media presos provisoriamente (antes de la sentencia) por casi un año. La autora se refiere también a la aplicación en masa de la prisión provisoria cuando los sospechosos provienen de camadas populares.

<sup>64</sup> N. del T. El término “jeitinho” agrupa diferentes modos de alcanzar objetivos. Es una manera de resolver, arreglar, conseguir algo. Puede implicar caminos, no siempre legales, en base a estrategias para accionar personas claves, influyentes, en los ámbitos institucionales.



Capítulo IV

## **Crimen, sujeto y sujeción criminal**

Aspectos de una contribución analítica  
sobre la categoría de “bandido”

Muchas contribuciones recientes a la teoría del sujeto argumentan que la experiencia de tornarse sujeto está vinculada fundamentalmente a la experiencia de la sujeción. En este sentido, el sujeto sería el presupuesto de la agencia, ya que no se puede explicarla sin la intervención activa que la contrapone a la estructura. Si tomamos estructura como poder (en el mismo sentido amorfo weberiano), en tanto la experiencia de la *sujeción* (en el sentido de subjugación, subordinación, *assujétissement*) sería también en el proceso a través del cual la subjetivación -la emergencia del sujeto- se activa como contrapuesto de la estructura, como acción negadora. El sujeto, en este sentido, es el efecto de ser puesto por la estructura (poder) y de emerger como su ser contrapuesto y reflexivo (potencia). Es así que autores como Foucault, Althusser, Butler y, más recientemente, Veena Das<sup>65</sup>, tienden a responder a la persistente paradoja de pensar la acción reflexiva y la interacción sin perder de vista sus determinaciones, particularmente desde el ángulo de quien se encuentra subalterno.

Entretanto, esas contribuciones tienden a pensar el sujeto social que emerge de la experiencia de la subordinación como “sujeto revolucionario” que posee nuevos valores (marxismo, feminismo, movimiento gay, ecología, etc); raramente toman por su acción egoísta, vuelta para sí o para su grupo, cínica o cética cuando la necesidad del Otro que no sea sobre la forma también de subordinación o de su sujeción. Dicho de otro modo: raramente el sujeto que emerge de la experiencia de subordinación es pensado como sujeto que subordina o que subyuga, que produce otros asujetamientos y, por tanto, también otros sujetos. Uno de los argumentos para no pensarlo como sujeto es exactamente el hecho de que él no posee valores, no es “democrático” (Wiewiorka, 2007). Entretanto, si lo negamos como sujeto, caemos en nuevas paradojas, entre las cuales se encuentran el conflicto entre acción y estructura, para los cuales tendríamos dos pesos y dos medidas.

Al final, ¿qué queremos decir cuando afirmamos que el “actor piensa”, que el “actor sufre”, que el “actor ama”? Pensar, sufrir y amar no son categorías asimilables analíticamente ni la estructura, ni los papeles, ni el actor y ni la agencia.

La sociología convencional ha preferido esquivar esos problemas dejando la discusión sobre los procesos de subjetivación a la psicología, el psicoanálisis, la filosofía y a los llamados “*cultural studies*”, y defendiendo en el plano micro la autonomía constitutiva de la interacción social, a través de los conceptos clásicos de *self*, identidad, social, actor social, papeles y estatutos sociales. Para ligar ese plano de categorías interaccionistas al plano de la estructura, de



las instituciones, de las prácticas y de la acción colectiva con temas como el nuestro, por ejemplo, los trabajos de Erving Goffman y Howard S. Becker, observaremos en cuanto nociones como “estigma” y “rótulo” tensionan con esa tradición pero evitan confrontar directamente la categoría implícita del sujeto que sufre y manipula y el estigma de quien rotula y es rotulado, prefiriendo permanecer en el ocultamiento tácito del sujeto sobre el *self* social. De alguna manera, el sujeto es puesto fuera del *self*, como su fondo o su esencia, para mejor librarse de él. El sujeto del *self*, como ya se ha dicho innumerables veces, no pertenecía a la sociología, así como descascarar las capas de la cebolla no nos conduce a cualquier profundidad al frente la estructura, frente a la función y contra lo “ya dado”, que pone y rescata al sujeto en algún lugar que está en el *self* pero que, al mismo tiempo, lo niega y lo ultrapasa en el deseo, en las emociones, en la producción de sentido y en la acción reflexiva propiamente dicha. El sujeto no está en cualquier profundidad del *self*, es apenas otra forma de abordarlo.

Mis investigaciones me han conducido a la constatación de que hay varios tipos de subjetivación que procesan un sujeto no revolucionario, ni democrático, no igualitario y no vuelto hacia el bien común. Lo más conocido de esos tipos es el sujeto que, en Brasil, es rotulado como “bandido”, el sujeto criminal que es producido por la interpelación de la policía, de la moralidad pública y de las leyes penales. No es cualquier sujeto incriminado, más aún es un sujeto por así decir “especial”, aquel cuya muerte o desaparición puede ser ampliamente deseada. Él es el agente de prácticas criminales para las cuales son atribuidos a los sentimientos morales

más repulsivos, el sujeto al cual se reserva la reacción moral más fuerte y, por consiguiente, la punición más dura: sea el deseo de su definitiva incapacidad por la muerte física, sea el ideal de su reconversión la moral y la sociedad que lo acusa. El eufemismo de “resocialización” o de “reinserción social” acusa, aquí, por denotarla, a la “autonomía” de ese “sujeto”, y paradójicamente, su “no sujeción” a las reglas de la sociedad.

Mi cuestión envuelve la constatación de una compleja afinidad entre ciertas prácticas criminales -las que provocan el creciente sentimiento de inseguridad en la vida cotidiana de las ciudades- y ciertos “tipos sociales” de agentes demarcados (y acusados) socialmente por la pobreza, por el color y por el estilo de vida. Sus crímenes los diferencian de todos los otros autores del crimen, no son solo criminales, son “marginales”, “violentos”, “bandidos”.

He procurado entender ese complejo proceso social, que tuvo en Río de Janeiro su primer y más conocido desdoblamiento en Brasil, como de “una acumulación social de la violencia” (Misse, 1999; 2006; 2009). Es como si algunos factores sociales se alimentasen recíprocamente, en algo como una causa circular acumulativa, generando de un lado acumulación de desventajas para un segmento de población y, de otro, estrategias adquisitivas partidas tanto por agentes criminales cuando por agentes encargados de reprimirlos, de un modo que ganó diferentes grados de legitimación en importantes camadas de la sociedad más abierta.

La sociedad, entre acumulación de desventajas e incriminación preventiva de ciertos “tipos sociales”, se

desenvuelve en un persistente proceso de “sujeción criminal” de una parcela de agentes de prácticas criminales, una dinámica que terminó por constituir algo como una “cultura” asociada a esos sujetos criminales. ¿Si hay una confrontación legal, como explicar que la policía fluminense haya matado a más de 10 mil sospechosos de crímenes, en servicio, menos de 400 de sus hombres?

Ese proceso de sujeción criminal ganó una nueva dimensión cuando los mercados de trabajos ilegales, convencionales, tradicionales, principalmente el mercado de trabajo del *jogo do bicho*, que era local y después se tornó nacional, van siendo tragados a los pocos por un nuevo mercado de trabajo, una empresa altamente lucrativa, relativamente desorganizada y ampliamente diseminada, como la venta al por menor de drogas ilícitas, especialmente la cocaína.

En comparación con los mercados de trabajo ilegales convencionales, como la prostitución popular, el juego, el pequeño contrabando, el engaño, la compra y la venta de objetos robados y el mismo juego del bicho, la venta al por menor de la cocaína se mostró extremadamente atrayente para los padrones de renta de las poblaciones que atendió. Despertaba, también, curiosamente, menos reacción moral local, por oposición a los crímenes convencionales.

Redes de cuadrillas se fueron constituyendo y abarcando a los diferentes conglomerados urbanos de renta baja - favelas, conjuntos habitacionales, “lotes” de periferia, de un modo muy característico: varios puntos de venta fijos, guarnecidos por “soldados”, a partir de los cuales pequeños vendedores, los “vapores”, ofrecen la mercadería a los

usuarios locales o los que venden en partes de las ciudades. Naturalmente, toda el área de esos “puntos de venta” terminaba confundándose con el aglomerado urbano de cual formaba parte, constituyéndose así en un “territorio” del tráfico a ser defendido, a hierro y fuego, de otras redes de cuadrillas y de incursiones de la policía.

Una parte importante de la explicación de esa asociación de tráfico con violencia se debe al surgimiento de cuadrillas que controlan territorios en áreas urbanas de baja renta, o que lleva a intermitentes conflictos con otras cuadrillas por el control del territorio y sus puntos de venta. Del mismo modo, el bajo poder adquisitivo de los que actúan en esos territorios los torna vulnerables a un sistema de consignación de ventas en que la deuda se paga con la muerte. El tráfico de drogas que atiende a las élites y a las clases medias, en prácticamente todos los países del mundo, incluso en Brasil, no se asocia de la misma manera a la violencia, principalmente porque es practicado por individuos y por cuadrillas y no es basado en controles del territorio, sino en relación directa con el consumidor, a través de la entrega en su domicilio o en lugares combinados. No hay, por lo tanto, una relación necesaria entre drogas ilícitas y montante de la violencia, a no ser porque el tráfico se territorializa y trabaja con jóvenes pobres, sometidos a un sistema de consignación de ventas y la relación de subordinación con el jefe de la cuadrilla (Misse, 2006; Grillo, 2008; Zaluar, 2007).

En ese sentido, la sujeción criminal también se “territorializa”, gana contornos espaciales y se amplifica en los sujetos locales y en los niños y adolescentes cuya sujeción es esperada<sup>66</sup>. Como tal, no puede ser

exclusivamente sólo en el plano de la interacción contextual y del desempeño de papeles sociales, pues se muestra ancorada en el plano macro de la acumulación social de la violencia en tipos sociales constituidos y representados por sujetos criminales producidos en contextos socio-históricos determinados. Aquí la sujeción criminal podría ser comprendida, al mismo tiempo, como un proceso de subjetivación y el resultado de ese proceso para el punto de vista de la sociedad más abarcadora que lo representa como un mundo aparte (por ejemplo, “el mundo del crimen”: Ramalho, 1983) y que representa a las personas que “forman parte” de ese mundo (por ejemplo, “malandros”, “marginales”, “traficantes”, “bandidos”) como sujetos criminales. También por eso podemos nombrarla como un proceso de criminalización de los sujetos (y no más en el curso de acciones criminales). Se trata de un sujeto que “carga” el crimen en su propia alma; no es alguien que comete crímenes, pero que siempre cometerá crímenes, un bandido, un sujeto peligroso, un sujeto irrecuperable<sup>67</sup>, alguien que se puede dejar naturalmente que muera, que puede ser muerto, que sea para ser muerto. En el límite de la sujeción criminal, el sujeto criminal es aquel que puede ser muerto<sup>68</sup>.

Originalmente, la sujeción criminal es apenas distintiva. En ese sentido, ella siempre comienza en el plano de la interacción social contextual –pero ya sobre la referencia estructural del “criminal”. El referente está dado no sólo en los códigos penales, pero en el propio lenguaje que –en la interacción- será empleada para distinguir la ruptura de la normalidad o su expectativa en un sujeto. Si partimos del presupuesto durkheimiano de que el crimen no “existe” ni

en el acontecimiento ni en el autor, pero en la reacción del evento y el autor, podemos comprender mejor como se da el proceso en el todo. La acusación social que construye al criminal (y que coincide con el inicio del proceso de incriminación) es siempre el resultado de una interpretación contextualizada, entre agentes, de cursos de acción cuyo significado “normal” o “desviado” se produce al mismo proceso y no antes de él.

Evidentemente, hay una pauta clasificatoria de los crímenes (el Código Penal por ejemplo) que es anterior y exterior al acontecimiento y que es tomada como referencia; pero esa pauta no existe señalada en el proceso social que la aplica, que la interpreta, que la contextualiza o que la desprecia. \_Y hay también la sensibilidad jurídica local, que no coincide o concuerda con los códigos peritos. El crimen es definido primeramente en el plano de las moralidades que se tornarán hegemónicas y cuya victoria será inscrita posteriormente en los códigos jurídicos.

Ahora bien, el reconocimiento de una acción como desviada (divergente, problemática, desnormalizada o el nombre que se le quiera otorgar) depende de un juicio basado en una *cierta idea de normalidad, producida contextualmente entre los agentes involucrados*; pero son pocos los que reconocen que una pauta relativamente fija de significados de normalidad es solo culturalmente referencial y las definiciones de cada situación constituyen un proceso social que gana relativa autonomía en relación a esa pauta. En ese caso, *incluir un agente* en algún ítem de una pauta legal reconocida, como por ejemplo el Código Penal, que es lo que estamos llamando aquí de “incriminación”, no es una acción simple y directa de marco, sino un complejo proceso

de interpretación basado también en *poderes* de definición de la situación. Todo ese proceso es reconocidamente una construcción social<sup>69</sup>. Varios autores tratan de ese proceso, en el plano de la teoría de los papeles sociales y de su internalización por el actor, atribuyéndole varias dimensiones que se superponen en el concepto de “identidad social”. Es el caso pionero de Frank Tannenbaum (1938), cuando afirma que “*the person becomes the thing he is described as being*”.

Edwin Lemert (1951, 1967) elabora ese proceso llamando de “desvío secundario”, al referirse al individuo cuya auto-concepción de sí y de sus acciones se conforma sustancialmente con la imagen desviada que los otros tienen de él. Es también el caso de Howard S. Becker (1963), John Kitsuse (1962) y Kai Erikson (1962) que popularizaron como “rótulo” (label) ese tipo de status negativo atribuido al desviado; y también de Erving Goffman (1967) al denominar de “estigma” sus resultados para la identidad social deteriorada, cuya manipulación por el *self* él estudió brillantemente.

En la sujeción criminal encontramos esos mismos procesos, pero potencializados por un ambiente de profunda desigualdad social, fuerte privación relativa de recursos de resistencia (u ocultación social) a la estigmatización y por la dominación (pero que sólo por el predominio) de la identidad degradada sobre todos los demás papeles sociales del individuo. La etiqueta “bandido” es de tal modo reificada en el individuo, que restan pocos espacios para negociar, manipular o abandonar la identidad pública estigmatizada. Así, el concepto de sujeción criminal engloba procesos de etiquetaje, estigmatización y

tipificación en una única identidad social, específicamente relacionada al proceso de incriminación y no como un caso particular de desvío. Entre ese *self* socialmente degradado y subyugado por el horizonte de riesgo de una muerte inminente, sin sentencia y sin cualquier gloria, es la emergencia de un sujeto criminal enteramente egoísta e indiferente al destino de otros, reificado en su propio atributo social, se entiende el *continuum* de dimensiones del concepto.

La sujeción criminal no es solamente un etiquetaje arbitrario, o el resultado de una lucha por significaciones morales disputables, sino un proceso social que condensa determinadas prácticas con sus agentes sobre una clasificación social relativamente estable, recurrente y, en cuanto tal, legítima. Hay estructuración en la producción social de la sujeción criminal, pero cada evento solo es capturado en esa estructuración si “hace sentido” para muchos individuos, inclusive para el propio acusado.

El concepto de la “sujeción criminal” es propuesto con la finalidad de determinar tres dimensiones incorporadas en la representación social del “bandido” y de sus tipos sociales. La primera dimensión es la que selecciona un agente a partir de su trayectoria criminable, diferenciando los demás agentes sociales, a través de expectativas de que habrá, en algún momento demanda de su incriminación; la segunda dimensión es la que espera que ese agente tenga una “experiencia social” específica, obtenida en su relación con otros bandidos y con la experiencia penitenciaria; la tercera dimensión se refiere a su subjetividad y a una doble expectativa respecto de su auto-identidad: la creencia de que el agente no pueda justificar sensatamente su curso de



acción o, al contrario, la creencia en una justificación que se espera que ese agente de (o lo que puede ser legítimamente a él) para explicar porque sigue reiteradamente en ese curso de acción criminal.

Prácticas criminales son todas las prácticas criminales, esto es, que tienen chance objetiva, ninguna sociedad es dada a una determinada “definición de la situación”, de seres criminales y cuyo agente saber tener chance objetiva de ser sometido a un proceso de incriminación.

Es importante destacar que la sujeción criminal es el resultado, en una categoría social de individuos, de un proceso social de constitución de subjetividades, identidades y subculturas del cual participan como factores: 1) designaciones sociales que producen una específica “exclusión criminal” (a través de acusaciones e incriminaciones) de agentes que caían en la clasificación social de lo que es el delito (crimen o contravención); 2) atribuciones al agente (basada en la creencia de que su trayectoria confirma, en este caso, reglas sociales de experiencia) de una tendencia a practicar crímenes, esto es, de seguir un curso de acción incriminable, generalmente con la expectativa de que ese curso de acción venga a tener (o ya tiene) regularidad; 3) auto-representaciones en el agente o representaciones en sus familiares, en sus grupos de referencia o en la comunidad en que vive, que demandan o intentan “justificar” o “explicar” sus prácticas individuales, que les atribuyen a su singularidad o concluyen por la imposibilidad de esa justificación. La inexistencia de cualquiera de esas dimensiones excluye un agente de situación de sujeción criminal, pero no necesariamente de incriminación. Individuos que eventualmente son

incurminados pueden no incorporar (o pueden no ser socialmente incorporados) a la sujeción criminal<sup>70</sup>. Las prácticas criminales no producen siempre sujeción criminal.

Con ese concepto, pretendo extender un puente entre los abordajes interaccionistas y post-estructuralistas, de modo de contribuir a la comprensión de los procesos en una sociedad profundamente desigual, como es el caso de Brasil. En ese sentido, representaciones de “peligrosidad”, de “irrecuperabilidad”, de “crueldad” participan de esos procesos de subjetivación que conducen, en el límite, a la justificación del exterminio del sujeto criminal. Se trata de un proceso de inscripción del crimen en la subjetividad del agente, como una posesión, y no sólo en su comportamiento criminal, tornando muchas veces su tentativa de “salir del universo del crimen” tan inverosímil para los otros al punto de exigir prácticamente un proceso de conversión (desposesión) de tipo religioso.

Para que haya sujeción criminal, es preciso que ciertos tipos de curso de acción representados no solamente como desviados, divergentes, problemáticos o ilegales, pero denunciados principalmente como *criminales*, inclusive por el agente, se reiteren en la expectativa social a propósito de ese agente; que esos tipos de curso de acción condensen significaciones de ruptura con representaciones de normas sociales de validez más abarcadora y, principalmente, rompan o amenacen romper con un “núcleo fuerte” *emocional de los agentes sociales*, sobre el cual se concentran las representaciones sociales de la normalidad, del crimen y de la violencia. En oposición al “no lo hice por mal” del negligente y del “fui llevado a esto” del neutralizador, él puede llegar, en el límite, a asumir públicamente su

identidad como “malo” o se torna enteramente indiferente al estatus negativo que continúan a él atribuirle. Importa por el miedo es una de las formas más elementales y universales de actuar por el poder en condiciones de desconfianza recíproca. En esa identificación – límite, él no desconoce la clasificación social del que sean buenas o más acciones en la esfera más abarcadora de los valores. Constituido como sujeto por el registro del atributo y el no registro de sus propias identificaciones y de su vivencia, en el registro de la moral y del derecho, a él se indaga: ¿por qué ese camino? Agrupé sus variadas respuestas en tres tipos ideales de auto-justificación: el ocaso o el destino; la escuela racional; y la “voluntad de...” (Misse, 1999). Una forma diferente de sujeción criminal que busca la neutralización (íntima o pública), en la cual él generalmente ve razones para auto-controlar o modificar su destino y su propia voluntad, piensa que pudiera hacer eso “más de frente”, “algún día tal vez”, “cuando llega la hora”. Él asume, de cierta manera, un libre-arbitrio que no niega las necesidad de las normas y valores sociales, pero que lo coloca, por así decirlo, “por algún tiempo” encima de él.

En ese sentido, el “peligro” que tal agente pasa a representar refuerza la creencia que él posee una *subjetividad peculiar*, algo como un “carisma de valor negativo”, pero que denota una diferencia que puede ser interpretada por él como “superioridad moral”. Traerlo de vuelta a la norma y a la sociabilidad convencional representada, por tanto, un proceso de magnitud de una “conversión” o “reconversión”, y no es raro que ese proceso se realice estrictamente sobre la forma de una “conversión religiosa”<sup>71</sup>.

La mayor o menor coincidencia en tensión entre la atribución social y la auto-identificación del agente a un tipo o a una combinación de tipos sociales de sujeción criminal puede indicar diferentes dimensiones tácitas de un juego que envuelve directamente a los agentes puestos en posición, que forman para él un *out-group*, los agentes puestos en la posición de aparceros o iguales, al mismo tiempo que de grupos rivales, que forman un *in-group* abarcador, y los agentes cuya posición combina u oscila entre dos grupos (*mediadores*, tanto en sentido positivo como negativo en la diversa apreciación de los diversos agentes). La *entrada* en el “mundo del crimen” es muy variada y muchas veces ocasional. Para los objetivos de este trabajo, lo que más importa no es la entrada, ni la “adhesión” o la “opción” por el crimen, pero, en su *reiteración*, se torna propenso a la *incorporación* en una identidad social negativa y su consecuente acomodo a un tipo social<sup>72</sup>.

No hay sujeción criminal sin incriminación, pero puede haber incriminación sin sujeción criminal. Lo que distingue radicalmente la incriminación de un individuo de su sujeción criminal es representado socialmente, a grosso modo, por la distinción entre “bandidos” y no bandidos. El significado de “bandido”, ahora remite a “integrante de un bando”, ganó autonomía individualizante, pasó a ser aplicada al agente cuya sujeción criminal, como puede haber sujeción criminal ya está en curso o lo que la considera consolidada. En la representación jurídica, la “reincidencia” podría aparecer como un indicador de esa distinción, y generalmente, lo es pero no es lo suficiente. Puede haber reincidencia criminal y no haber sujeción criminal, como

puede haber sujeción criminal sin reincidencia judicial registrada. De un modo general, la diferencia es construida por el énfasis mayor que se da *el sujeto*, en caso de la sujeción criminal, con la expectativa social de que el agente es, de algún modo, *subjetivamente ligado* a la transgresión; y por el énfasis mayor en la transgresión que en el sujeto, en el caso de la mera incriminación, con la expectativa social de que aquella transgresión no está *subjetivamente ligada* al agente (a su carácter, a sus orígenes a su medio social, a su biografía).

De cualquier modo, cuando el agente “sabe” que el emprender determinado curso de acción de él podrá “caer” dentro de una clasificación social incriminatória, que él conoce o en la cual hasta pudo participar, luego una auto-validación se impone: la que indica cuanto él está (o no) *ligado subjetivamente* a ese tipo de curso de acción y de qué modo él la interpreta. La mayor o menor capacidad e interés del agente en *hacer esa ligación e interpretarla* es la dimensión principal de la sujeción criminal en el ámbito del proceso de subjetivación, y las oscilaciones entre la imputación a la subjetividad hecha por el acusador y por el acusado (sea internamente al agente, sea externamente entre agentes) permiten construir indicadores fecundos de la variedad de situaciones en que los *poderes de definición* de la sujeción criminal son interferidos, sea para neutralizarla, asimilarla, incorporarla o agravarla.

Más allá de eso, diferentes representaciones sociales de la diferencia social entre lo ilícito, o ilegal y lo criminal permiten la estratificación bandido/no bandido. Como toda sujeción criminal tiende a producir una condensación con determinados tipos sociales y ellos, a su vez, pueden conferir al sujeto criminal algunas de sus características,

puede desenvolverse una específica “subcultura de sujeción criminal” que incorpora trazos afines a otras subculturas. El hecho que, de un modo general, la representación social pueda distinguir “crimen” del “mundo del crimen” y la ley distinguir, por ejemplo, “contravención” del “crimen”, exige que también la diferencia entre incriminación y sujeción criminal se apoye en la mayor o menor socialización del agente criminal en una subcultura representada, como mínimo, *desnormalizada* y, como máximo, *criminal*.

No basta, por tanto, la sujeción criminal que ella vincule la subjetividad del agente a la expectativa de reiteración de la transgresión; es necesario también que esa vinculación se de en determinadas condiciones sociales, que definirán algo como una estratificación social de sujetos pasibles de sujeción criminal. Se puede, en tanto, proponer la hipótesis de una *selección social* de sujetos criminales, que el proceso de incriminación reproduce ampliamente. Esa selección social acompaña tendencialmente las líneas de investigación criminal más abarcadoras. Del mismo modo, las líneas de reiteración de las políticas criminales dependen también de los recursos de poder que, generalmente, acompañan la estratificación social, que depende de diferentes “poderes sociales de disposición” de bienes materiales o simbólicos. Ciertos tipos de crímenes son condensados en ciertos tipos de agentes tanto por selección social atributiva (*ascribed*) como por su adquisición motivada (*acquired*). Pero no basta con absorberla en ninguna teoría de los papeles sociales: es preciso considerar la profunda dimensión ideológica involucrada en la constitución de ese tipo de *sujeto*, que parece cubrir un tipo límite en la propia noción de sociabilidad.

Cuando vivida de forma extrema, la experiencia de la sujeción criminal, al constituir un tipo de sujeto-límite o un sujeto-en-ruptura con la orden legítima dominante, profundiza su *individuación* y su *desafiliación* en una dirección que se torna pasible de vivenciar, muchas veces de forma radical, a la *incomunicabilidad* de esa experiencia social. De un modo análogo (es sólo análogo) la experiencia de lo místico es del esquizofrénico, su participación en el registro de la intersubjetividad le parece, de algún modo, innecesario, superficial o al mismo tiempo imposible. Tal vez por eso, varias de las conversaciones que reintegran ese individuo al orden social legítimo, o reintegran también un *individuo especial*, cuya vivencia en común es representada como pasible de haberle permitido acceder a registros ontológicos no comunes. El carisma negativo se metamorfosea en carisma positivo. No basta con que haya conversión, es necesario darle el *testimonio público*. No son pocos los casos en que el ex-bandido se transforme en su tipo opuesto, en pastor, sacerdote o asimismo en “santo”. Sartre representó la radicalidad de esas opciones limítrofes en su pieza *El Diablo y el bueno de Dios*, en que el personaje principal, Goetz, experimente alternativamente la posición del “mal absoluto” y del “bien absoluto”, antes de reconocer su relatividad para sí mismo y para los otros.

Cuando la experiencia de la sujeción criminal no es tan radical así, o es atenuada por una subcultura que le confiere intersubjetividad suficiente para calmar esa individuación extrema, el individuo que generalmente tampoco se desafilió completamente de sus vínculos que la integran al orden legítimo, podrá abandonar la sujeción criminal utilizando recursos sociales más variados y menos extremos.

Así, su experiencia anterior le servirá para demarcarse del hombre común. En muchos casos, por falta de recursos de reintegración al mercado del trabajo, él migrará hacia las franjas de la sujeción criminal, explorando las posibilidades de navegación entre lo que aprende como experiencia anterior y lo que podrá hacer ahora, en el interior, y asimismo en las fronteras que el orden dominante legítima.

Ahora la sujeción criminal “retira” al individuo de su contexto social común para transferirlo a un *lugar socialmente separado* (el “submundo”, la “boca”, el “punto”, el “antro” y, en fin, la “prisión”), ese “retiro”, esa “exclusión criminal” nunca es completa.

Al contrario, apenas demarca una posición en las relaciones sociales, que continúan a desenvolverse sobre la inflexión (o no, pues depende de su visibilidad social) de la nueva posición. En algunos casos, más extremos, la desafiliación podrá ser mucho grande, pero raramente el contrato social directo con varios individuos “no demarcados” dejará de existir. El desarrollo de subculturas que vinculan individuos que ocupan posiciones demarcadas por la sujeción criminal con los demás puede ser interpretada como una “ampliación” por el sujeto criminal, primeramente para el grupo que experimenta la sujeción y posteriormente para individuos y grupos que circulan en su entorno o que mantienen relaciones relativamente regulares con los que se encuentran socialmente (o son representados como) sobre “exclusión criminal”, pero que no son “bandidos”. Por razones de confianza y reconocimiento recíproco, pero también por un proceso identitario, se desarrollan códigos y lenguajes propios, cuya generalización a los grupos del entorno y hasta segmentos de sociedad más



abarcadores indica ya el grado de su sedimentación social, de su antigüedad, de su continuidad, de su influencia, de sus metamorfosis y rupturas, o se producirán nuevos significados apoyados en significantes antiguos o se condensarán varios significados, algunas veces ambiguos, en un mismo significante. Esos códigos y lenguajes también son demarcados socialmente como “pertenecientes” o “originarios” del submundo del crimen y de la contravención y, cuando utilizados en contextos sociales inadecuados, pueden estigmatizar quien los vehicula.

La normalización de los modelos de conducta se construye también por la producción del autocontrol en la utilización de esos códigos y lenguajes o en su negación durante el proceso de socialización, a través de fuertes recriminaciones o su uso por niños y adolescentes.

Lenguajes de las chusmas, “populares”, expresiones de jerga, palabrotas, gestos, determinados movimientos corporales, exteriorizaciones de pasiones como la cólera, la envidia, los celos, el despecho, etc., a través de esas expresiones y de esos gestos codificados como “bajos”, “sucios”, mantienen, en tanto, una extendida red social mayor que la de sus “lugares” de origen o de utilización más frecuente<sup>73</sup>. Esa ampliación o generalización de los códigos y lenguajes del submundo hacia otras áreas de la sociedad extienden, por un lado, de manera parcial, selectiva y casi siempre contextualizada (entre hombres y jóvenes, entre amigos o entre familia); por otro lado han migrado en forma más rápida, y con mayor extensión y frecuencia de uso, en las últimas décadas, más lejos del entorno social de la sujeción criminal, alcanzando innumerables segmentos de la sociedad, que anteriormente se cerraban más a su empleo.

Signos antes contenidos a las representaciones que los propios agentes hacían de sus prácticas “desviadas”, “divergentes” o “criminales”, pasaron a ser utilizados por el hombre común con una frecuencia inusitada, comparada con épocas anteriores, inclusive en filmes y músicas de alcance público.

El crecimiento de la representación social de un “aumento de la violencia” se acompañó también de una generalización y banalización en el empleo de códigos y lenguajes antes remitidos a los segmentos sociales que los crearon o que eran vistos como constituyendo un mundo aparte. Si eso indica alguna cosa más allá de la mera banalización de esos códigos o lenguajes, no es improbable la hipótesis de que el submundo, tal como existía antes, está desapareciendo en cuanto un *lugar separado*, tornándose cada vez poroso y menos delimitado que antes. Eso podría sugerir una “ampliación” de la sujeción criminal “para fuera” de su antigua demarcación espacial y social, una “acumulación social de la sujeción criminal” que estaría retirando progresivamente el sentido al propio proceso de sujeción criminal. Esa acumulación, por lo menos en cuanto a los agentes de algunas prácticas criminales, podría estar indicando la tendencia a la “desaparición” de la sujeción criminal, esto es, la producción de una creciente zona sombreada entre la antigua demarcación de la sujeción criminal y la demarcación del universo normalizado. Órdenes legítimas cohabitando y emergencia de zonas de “sociabilidad violenta” conviviendo con la orden legítima normalizada (Machado da Silva, 1996) no pondrían fin a la sujeción criminal, pero la encogerían y la restringirían a las prácticas más “duras” del “núcleo fuerte”.

El uso de expresiones de la jerga emula una imagen social del “malandro” tanto en cuanto el uso de la palabrota está asociado a las imágenes del “macho” y de la “virilidad”. Si el uso de esas expresiones se generaliza más allá de sus contextos de uso frecuente, eso puede indicar que los “valores” contenidos en esas imágenes sociales se ampliaran a más segmentos sociales que antes. Del mismo modo, los “valores” contenidos sea en los significados contextuales de la jerga y palabrotas, sea en su significado ambiguo metafórico (Misse, 1979) ganarán también mayor cobertura social o, por lo menos, dejarán de ser demarcados y contenidos en el submundo de la sujeción criminal. No se trata únicamente de sustituir expresiones con un mismo significado contextual, como usar “hijos de puta” en lugar de canalla, sino de una apropiación ampliada de significados *nuevos*, que relativizan o banalizan otros significados anteriormente contenidos por el autocontrol personal o por la reacción moral.

Llamar, por ejemplo, una conversación amena, al cadáver de algún asesinado, de “presunto”, denota una relativización moral que esconde significados anteriormente contenidos en el submundo criminal o policial y para los cuales la sociedad creaba procesos poco flexibles de demarcación moral. Puede denotar, también, para quien habla, una identificación con esa relativización moral, emulada con una “superioridad” y una indiferencia *displaciente* que, anteriormente, quedaba contenido a los *peritos* del submundo (bandidos, contrabandistas, policiales, carceleros, técnico médico-legales, escribanos, periodistas policiales, etc).

La emulación pública de ese tipo de “superioridad moral” por la utilización de los códigos e imágenes del malandro (en el empleo abundante de jergas) o de “macho” (en el empleo de abundantes palabrotas) tiene algunas afinidades con las representaciones de superioridad moral que participan de la auto-lectura que agentes de prácticas criminales pueden hacer de sí mismos. Estas afinidades también transmiten significados a cursos de acción que articulan al “granuja” con el uso de la fuerza, vía el machismo, transformando el sentido tradicional de la astucia (propia a la idealización del granuja) en “astucia en el empleo de la fuerza” y, después, simplemente, en el “empleo de la fuerza”; principalmente cuando los recursos alternativos (y no violentos) de astucia (ciertas habilidades, por ejemplo) sean escasos o menos socializados que antes.

Lo que antes participaba de una *ilegitimidad sistémica*, va ganando alguna legitimidad en ciertos segmentos sociales hasta transformarse en una orden legítima *paralela* a la orden legítima dominante, de la que se hace uso cuando es necesario (el contexto demarcará la necesidad, a la adecuación de sentido y a la legitimidad). La emulación pública de la “superioridad moral”, en este caso, contribuye a la reproducción social de la sujeción criminal, principalmente en ambientes sociales donde los niños y los adolescentes participan de su socialización con grupos de referencia vinculados al submundo. Paulo Lins, en su novela etnográfica, *Ciudad de Dios*, ofrece innumerables ejemplos de ese proceso por el cual los significados de superioridad moral son asociados a la sujeción criminal a través de códigos y lenguajes que “pasan” esa información. La valoración de lo “prohibido”, de lo “clandestino”, tan

comunes en los primeros años de la adolescencia de diferentes generaciones normalizadas, facilita esa transmisión cuando se asocia al consumo de drogas consideradas ilícitas. Si para la generación de clase media que nació en los años cuarenta y cincuenta, fumar un mero cigarro -mercadería legal- a los 10 años, emulaba una “superioridad en sus grupos juveniles de referencia, por denotar un significado de “mayoridad”, de “adulto” y de “hombre”, para la generación que nació en los años ’60, la marihuana cumplió ese papel y, en los años ’80, la cocaína. Como esas mercaderías ilícitas, se profundiza el significado de “clandestinidad”, asociando no intencionalmente, en el consumidor, el mundo del consumo al mundo del tráfico. El antiguo lenguaje del tráfico se generaliza, gana más expresiones y vocabularios y es, muchas veces, compartida por meros consumidores.

La criminalización del consumo facilitó también esa conexión de sentido, cuando no produce directamente a la sujeción criminal a través del encarecimiento del consumidor en los espacios cerrados de la sujeción criminal que son los institutos para “menores”, los presidios y las penitenciarías. En condiciones sociales en que los recursos para la adquisición de droga son escasos, se crean nuevos canales a través de los cuales el consumidor se puede transformar, también, en traficante y se somete a la sujeción criminal. De cierta manera, se puede decir que el proceso social que construye la sujeción criminal crea también los propios dispositivos de su reproducción ampliada. Más allá de las penitenciarías e internados de menores, uno de los principales dispositivos de ese proceso social es la policía, y su mayor o menor vulnerabilidad al “mundo del crimen” y

un seguro indicador del grado de ampliación, acumulación y extensión de la sujeción criminal más allá de los límites sociales de su demarcación convencional.

Traducción de Dr. Víctor Silva Echeto  
*Universidad de Zaragoza, España*



Capítulo V

## **Una identidad para el exterminio**

Algunas notas sobre la sujeción criminal  
a partir del caso de Río de Janeiro



Hay una diferencia fundamental entre un atributo desacreditador y una expectativa social de que el otro quiera o pueda, intencionalmente, hacerle daño. Cuando se trata de definir padrones de sociabilidad, esa diferencia gana una relevancia especial, pues en el primer caso el conflicto puede resultar del atributo, mientras que en el segundo el atributo es consecuencia de la expectativa del conflicto. Cuando Goffman escribió *Estigma*<sup>74</sup>, él estaba interesado en el atributo desacreditador (defectos físicos, defectos de carácter, etc) y en la relación social del *self* desacreditado con la atribución desacreditadora. Visto desde la perspectiva de quien “encaja” en el atributo desacreditador, éste puede ser concebido como una “etiqueta” (*label*) y fue así que el “*labeling approach*” (Enfoque del Etiquetaje)<sup>75</sup> puede proponer una ampliación del concepto abarcando al portador de un comportamiento desviado. Al hacerlo, incluyó al criminal, al delincuente, y sublimó la diferencia entre la etiqueta y lo que su portador pensaba respecto de sí mismo. En ese sentido, el enfoque del etiquetaje anticipaba el tema de Goffman y lo desarrollaba en otra dirección. Se mantenía al interior de las teorías de los roles sociales y de su importancia para la formación de la identidad social,

aunque el énfasis recaía más en la incorporación del atributo en la identidad social y sus efectos sobre el portador, que en su manipulación para ocultarlo, como en Goffman.

En ningún momento, ni el enfoque del etiquetaje, ni Goffman, se interesaron por el contenido de sentido del atributo desacreditador, dirigiéndose más a su uso en la interacción social, especialmente en la interacción directa. La mayoría de las veces, ellas fueron tratadas como arbitrarias o, al menos, como dispensables para la comprensión de la forma de interacción, ya que en ninguna línea en la cual se mantenía fidelidad con la obra de Simmel se buscaba de forma general que la interacción fuese el contenido de sentido que la prendía.<sup>76</sup>

En mi primer trabajo sobre el estigma (Misse, 1979), manifesté interés en rescatar los contenidos de sentido que comparecen en las relaciones sociales para comprender definiciones situacionales que dependen de la articulación entre interacción y producción de sentido. Así, busqué construir un puente entre el enfoque interaccionista, fenomenológico y estructural, en la medida en que concedí al abordaje estructural la función de proporcionarme contenidos de sentido “estabilizados”, referentes institucionalizados, contenidos de sentido de larga duración, como en sistemas de pensamiento, estructuras de creencias e ideologías, y su presencia constitutiva en la interacción social. Así, en *Crimen: lo social por la culata* (Misse y Motta, 1979: 27-32) criticamos a Becker no por enfatizar la reacción moral en la construcción social del comportamiento desviado, sino por no tener en cuenta la estabilización institucional del desviado en criminal, llamando la atención en la diferencia entre la competición

moral en la criminalización de las drogas y la estabilidad estructural de la criminalización del robo, por ejemplo. Del mismo modo, en el mismo libro, criticamos a Edmundo Campos Coelho, no por mostrar la diferencia de rutas seguidas por la policía en el proceso de incriminación, sino por negligenciar las diferencias y estratificaciones que explican esas rutas típicas como reglas de experiencia (*id.*: 40-44). En 1995, retomamos la polémica brasileira sobre la falsa relación de la pobreza urbana con el crimen, argumentando sobre la crítica fácil en una correlación también falsamente simplificada. Sin la mediación de la sujeción criminal, la relación de la pobreza urbana con el crimen, se tornaba incomprensible y pre-conceptuosa.

### ¿Qué es la sujeción criminal?

Esta larga introducción se justifica porque estoy interesado en sugerir al lector que todos esos desarrollos, aunque algunas veces contradictorios entre sí, sirvieron de referencia teórica para mi incursión en el tema del “bandido” en mis trabajos de campo en Río de Janeiro, ya hace cuatro décadas<sup>77</sup>. La experiencia de campo en Río de Janeiro me llevó a la conclusión que la construcción de la identidad social del “bandido”, en Brasil urbano de la segunda mitad del siglo XX, ganó una particularidad que la tornaba más compleja y nítidamente distinguible sea de la noción de etiqueta, sea de estigma y del mismo concepto de desvío secundario de Lemert, aproximándola, por otro lado, a los temas tratados por Foucault y por autores que se utilizan de referencia en los “procesos de subjetivación”. La expresión “sujeción al crimen” aparece por primera vez en

el último capítulo del libro de José Ricardo Ramalho *O Mundo do Crime* (1976). Allí encontré un modo de interrelacionar mis hipótesis sobre el bandido con los desarrollos teóricos referidos más arriba, en particular Foucault, que también inspiró la investigación de Ramalho.

El punto central que justifica, a mi modo de ver, el uso de la sujeción criminal en lugar de etiquetaje, estigma y desvío secundario es que, aquí, la identidad social se subjetiva no sólo como incorporación de un papel social o de un *self* deteriorado, más bien como personificación del crimen. Y no es de cualquier crimen, sino del crimen violento, cuyo fantasma social está asociado a la idea del criminal como enemigo, que, por su peligrosidad, es considerado como sujeto irrecuperable para la sociedad. La expectativa social de que esos individuos están listos para hacer daño intencionadamente a ciudadanos de “bien” los separa del tipo general de desviado, para alojarlos en el “mundo del crimen”, cuyas fronteras sociales coinciden con territorios urbanos localizados en los “márgenes del estado”, con las penitenciarías de seguridad máxima y con redes que articulan y desarticulan diferentes y sobrepuestos mercados ilegales.

Dado que también la sujeción criminal no se confunde con el estigma -pues no comparece sólo en la interacción social, sino que está estabilizada institucionalmente en el Código Penal, en las instituciones de control social y en las prácticas más variadas de contención de ese individuo que es tomado como la “subjetivación del crimen”-, es necesario tomar en serio el modo cómo, en ese proceso social, se construye de hecho un sujeto criminal y cómo él se diferencia de una variedad de individuos que pueden ser

incurrimos, pero que no serán considerados “portadores” del crimen.

En primer lugar, él se aproxima a la clásica definición de Agamben del “Homo Sacer”. Él puede ser muerto: incluso en los reportajes de los medios, su muerte es presentada en oposición a la muerte de personas “inocentes”. En el límite, su muerte puede ser ampliamente deseada. No fueron pocos los votos que eligieron tres veces de diputado al comisario Sivuca, en Río de Janeiro, cuya frase de campaña más famosa era: “bandido bueno es bandido muerto”, colocada en paneles. Institucionalmente, se puede incluir la pena de muerte para él, pero en general eso es dispensable, ya que su muerte, generalmente en confrontación con la policía –provocará más indiferencia o alivio que compasión.

De un modo general, el sujeto criminal parte con la desviación estigmatizada o “cerrada” de las relaciones sociales: más con él la evitación social es diferente, está basada en su peligro potencial. Su subjetividad es en el límite inaceptable; su diferencia es, por definición, antisocial. Si podemos acompañar campañas de des-criminalización de los drogados, de homosexuales, de sadomasoquistas, o de amnistía a presos políticos que se empeñaron en el pasado en luchas políticas contra gobiernos considerados ilegítimos, es impensable la des-criminalización del sujeto que practica asaltos a mano armada, que mata siempre que sea necesario, que explota, estupra y viola mujeres y niños, que secuestra, que se organiza en grupos y que sustenta mercados ilegales con violencia.

## La construcción social de la sujeción criminal: el caso de Río de Janeiro

La percepción social de un aumento absoluto de crímenes, sin que se haga acompañar de una percepción de impunidad alta, no hace por sí sólo aumentar la demanda de incriminación, más puede hacer aumentar la demanda de agravamiento de las penas. Más cuando también la percepción de impunidad alta *en el aparato judicial*, la demanda de incriminación aumenta *condensando* la demanda de mayor volumen de incriminación con la mayor y más grave punibilidad, legal e ilegal. La disyunción entre demanda tradicional de punición y demanda legal de incriminación tiende también a aumentar, abriendo espacio para una demanda de “ajusticiamiento” que duplica la orden legítima, retirándose del orden legal.

Es lo que parece haber ocurrido en la representación social de un segmento creciente de la población en Río de Janeiro a mediados de los años '50, como con ningún segmento análogo en el interior del aparato policial. La aparición, casi simultánea, de las campañas a favor de la institucionalización de la pena de muerte, los grupos de exterminio formados por policías y ex policías, en Río de Janeiro y en su periferia, en los años cincuenta, es apenas la punta más cruel y visible de una demanda difusa y violenta de incriminación que recorre transversalmente los diferentes segmentos y clases de la población de la ciudad, por lo menos desde entonces. La “campaña por la pena de muerte”, fechada en los inicios de los años '60 en el parlamento, y que hasta hoy aparece cada cierto tiempo, posee una ambivalencia que requiere de un estudio más detenido. A primera vista, es una demanda legítima de un

sector de la población, por un cambio en las leyes que permita el agravamiento de las penas, como medio de disuasión criminal. Dado, en tanto, que ella está fechada prácticamente que en la misma época que los linchamientos y que emergen “los escuadrones de la muerte”, pasa a tener alguna legitimidad en las prácticas arbitrarias y punitivas de la policía y de pequeños grupos de la población, al mismo tiempo que aumenta pretender controlarlos legalmente. El principal argumento usado es que una vez que ella existiese, la pena de muerte incrementaría la deslegitimación de las prácticas arbitrarias de los policías envueltos en el exterminio de los bandidos.

Por otro lado, la defensa de la pena de muerte entra en contradicción con la percepción social de que la impunidad (sin la misma pena de muerte) deriva de la incapacidad (o del desinterés, o de la dificultad objetiva -como se quiera) de la policía en instruir con competencia los procesos. En toda la década del '50 ya era bajo el porcentaje de homicidios dolosos que se transformaban en penas de prisión para sus autores<sup>78</sup>. Los escuadrones y los linchamientos, en caso de ser legalizada la pena de muerte -argumentan sus opositores-, no disminuirán, más, por el contrario, encontrarían mayor respaldo para sus prácticas.

Cuando setenta por ciento de la población de una de las mayores áreas urbanas del país afirma<sup>79</sup> que concuerda o tiende a concordar que los bandidos “no deben de tener sus derechos respetados”, es evidente que se instaló (o se consolidó) un tipo de demanda de incriminación que incorpora, en su contra-violencia afirmada, un *poder de definición* de la violencia y de incriminación que *no exige las mediaciones estatales* de la incriminación moderna. ¿Cómo se

llegó a esto? Si examinamos los varios ciclos de representaciones del “peligro social” representado por el bandidismo, verificaremos que hay una afinidad de sentido entre la deslegitimación de la pobreza urbana como causa representada de la criminalidad y la exigencia creciente de mayor y más grave punición a los bandidos.

La deslegitimación de la pobreza como causa de la criminalidad comienza a crecer cuando la dimensión de la “violencia” comienza a sustituir la dimensión de la “astucia” en los cursos de acción criminales; cuando también el agente aislado, o en pequeños grupos, comienza a ser sustituido por redes y cuadrillas más organizadas; cuando la visibilidad social de las poblaciones urbanas pobres son las principales víctimas del bandidismo sustituye la representación de que ellas aportaban sus hijos al bandidismo; cuando finalmente, la percepción, en las clases medias, de un policía incompetente comienza a superar la percepción de una policía esforzada, que a pesar de sus escasos recursos, garantiza la seguridad de los “ciudadanos de bien” contra los cerros y favelas de la ciudad.

La deslegitimación de la pobreza urbana como causa representada de la criminalidad es contemporánea en la percepción de un aumento incontrolable de la violencia en la ciudad, sin que las condiciones sociales se hubiesen deteriorado en la misma proporción<sup>80</sup>. Esa transformación no se dio de a poco, se estableció rápidamente a mediados de los años ochenta, probablemente durante la campaña para el gobierno del Estado que eligió Moreira Franco, en 1985, en que él prometió “acabar con la violencia en seis meses”. La acusación al brizolismo de haber sido connivente u omiso con el tráfico de drogas en las favelas y



conjuntos habitacionales facilitó la revuelta. El discurso de la impunidad venció al discurso de la justicia social en su propio campo, o de la izquierda carioca, y la demanda de incriminación, desde entonces, ganó una legitimidad y una relativa autonomía en relación a los problemas sociales (inclusive junto a la población urbana más pobre) que parecen justificar la opinión de los setenta por ciento concordaban o tenderán a estar de acuerdo que los bandidos no deben tener sus derechos respetados. Al aumento de la criminalidad se siguió un aumento de la extensión del poder de definición *preventivo* de la contra-violencia.

### Pobreza y crimen

Cuando la representación de la existencia de un “peligro social” adquiere la consistencia de un “enemigo común”, capaz de unificar la sociedad para combatirlo de un modo análogo a lo que representa la “guerra” y el “extranjero” en la argumentación clásica y preventiva de contra-violencia; es cuando, por otro lado, esa representación identifica ese enemigo común en el interior de la propia sociedad (local, nacional o global) –tomada como *locus* normativo de la identificación ideal de todos sus miembros, se puede suponer que una específica delimitación *de quien sea* o *donde vive* ese peligro se torna indispensable.

De un modo general, *el enemigo interno* tenderá a ser representado también como: 1) *traicionero*, manipulador de la confianza o actuando sobre las condiciones de sorpresa o quebrando sus expectativas; 2) *evanescente*, esto es, capaz de no ser regularmente encontrado o desaparecer en una

posición (sea ella social, un puesto profesional o un vínculo familiar, por ejemplo, sea también esa posición en un espacio físico, un local de trabajo o de residencia). Como también parece liberar fuerzas que muchos individuos conocen en sí mismos más que auto-controlan de algún modo, él ejerce fascinación ambivalente y produce socialmente miedo, preocupación y desconfianza. En el arte, ella toma muchas veces la forma de un fantasma o de un monstruo, a esa última metáfora es tanto más apropiada cuando mayor fuera la representación del horror que ella puede desencadenar.

Marx y Engels utilizarán, en el *Manifiesto del Partido Comunista*, la imagen irónica del espectro para caracterizar la representación del comunismo en la Europa del siglo XIX, ya entonces presentado como un enemigo común *interno* a todos los pueblos. Freud aplicará a su concepción de *fuerzas internas* actuando a despecho de la conciencia del paciente neurótico y el psicoanálisis contemporáneo la absorberá como signo principal del imaginario<sup>81</sup>.

Cuando el crimen sale de la esfera individual de la pura incriminación para servir a la construcción de tipos sociales de sujeción criminal, se constituye en la representación social dominante, lo que se podría llamar un fantasma *social*, un enemigo interno específico cuyo peligro será representado tanto mayor como mayor fuera su incorporación a los miembros de la sociedad.

Movimientos místicos como los de Antonio Conselheiro, en Canudos, y José María, en Contestado, así como el bandidismo rural representado por *cangaço*<sup>82</sup> (de cangaceiro) constituirían diferentes fantasmas sociales en sus épocas.

Un específico *fantasma criminal urbano* se constituyó también de diferentes maneras y sus tipos sociales —en un largo período histórico— pasaron por metamorfosis que lo identificaran a los cambios registrados en sus motivaciones, en su comportamiento, en sus recursos de poder y en su peligrosidad. Construido por oposición a la mera y contingente incriminación de los individuos que eventualmente cometerán un crimen, y agregando en tipos sociales una heterogénea masa de individuos que practican (o que se supone que practican) habitualmente crímenes, el fantasma tiende a ampliar la identificación de la sujeción criminal a grupos sociales enteros, tomados como *sujetos sociales* potencialmente criminales, manteniendo, en tanto, para cada uno de sus miembros, la expectativa de su regeneración, conversión o reintegración a la sociedad de acogida. La mafia siciliana tal vez sea el ejemplo típico de ese tipo de ampliación, que dio origen a la expresión “crimen organizado”.

Desde los diferentes fantasmas sociales posibles, el fantasma criminal posee también la característica singular de participar, por oposición, de la construcción social de la normalización del individualismo. Por extensión, el fantasma criminal tiende a ser identificado con las categorías, tipos y sujetos sociales cuya normalización sea objeto de preocupación pública, “los pobres”<sup>83</sup>.

En Río de Janeiro, y, por extensión, en todo Brasil urbano, las demarcaciones de los ciclos normalizadores se hicieron acompañar también de la demarcación del fantasma criminal que le era adecuado. En su análisis de las representaciones de la categoría de “pobreza” en los medios urbanos brasileños, con especial énfasis en Río de Janeiro,

Lícia Valladares (1991) propuso una clasificación de las sucesivas representaciones de la pobreza en tres ciclos:

### **Cuadro 1 . Representaciones de la pobreza urbana**

<b>Cambio de siglo</b>	<b>Trabajadores por vagabundos “clases peligrosas”</b>	<b>Conventillo</b>
Décadas de 50-60	Población marginal Subempleo Población de baja renta	Favela
Décadas de 70-80	Sector informal Estrategias de sobrevivencia Trabajadores pobres por bandidos	Periferia

*Extraído de Valladares, L. (1991).*

La “pobreza”, en el primer ciclo, es atribuida a las flaquezas individuales, a la baja adhesión al ethos del trabajo y a la disciplina necesaria a la producción capitalista. El trabajador es opuesto al vagabundo, al bandolero (o al “indolente” rural en la metáfora del Jeca Tatu<sup>84</sup>). En el segundo ciclo, marcado por la industrialización y la urbanización aceleradas, por las migraciones internas y por la legislación del trabajo, la “pobreza” pasa a ser atribuida no a razones individuales, más que a problemas sociales, como el subempleo, la descalificación de la mano de obra, la marginación económico-social. Finalmente, el tercer ciclo cuando emergen movimientos sociales urbanos que luchan contra la precariedad de la vida en las periferias de las grandes ciudades al mismo tiempo en que crecen las adhesiones criminales, se asiste al refuerzo de la categoría de “trabajador pobre” en oposición a la categoría de “bandido”<sup>85</sup>.

Evidentemente, el recorte propuesto por Valladares no estaba interesado, cuando delimitaba la oposición normativa, en investigar el contrapunto de la normalización. Si lo hiciese, probablemente habría llegado a una complejidad mayor de la tipología, pero también a la percepción de una *continuidad* básica que orientaba el sentido de las continuidades verificadas. Pues en el cambio de siglo, el vagabundo (bandolero) no era únicamente indolente, más *malandro*, esto es, buscaba ganancias (beneficios) por fuera del ethos del trabajo en la década de los cincuenta y sesenta, la oposición pasa a ser entre trabajador y marginal (en el sentido criminal), esto es, entre la mayoría que adhirió al mundo del trabajo asalariado, en condiciones de subempleo y marginalización socio-económica, y una minoría que insistía en buscar beneficios por fuera del mundo del trabajo. No es sorprendente, así, que la oposición trabajador honesto versus bandido<sup>86</sup>, característica emergente de los años setenta y ochenta, no haya señalado la *evidencia* de una continuidad en la oposición básica, que atraviesa las diferentes transformaciones en la representación social de la pobreza urbana: el rechazo al trabajo asalariado precario, mal pagado y en condiciones jerárquicas inadmisibles para muchos. La asimetría de la tipología, que ofrece dos oposiciones –en el primero y en el último ciclo– más no la presenta en el intermediario, recorre el recorte que privilegió la normalización a partir de las representaciones de “causas” de la pobreza, en el primero y segundo ciclos, y de “efectos” de la pobreza en el tercer ciclo. El estudio alcanza su objetivo y la tipología es bien fundamentada, principalmente en la comparación entre los dos primeros ciclos, pero precisaría ser complementada por otra tipología

que separe representaciones de “causas” y “efectos” de la pobreza y sus “tipos sociales” opuestos o negativos, tal como comparecen en las representaciones sociales que las teorías anticipan. Más allá de eso, la complejidad de las relaciones entre trabajador precario y traficante, con la generalización del mercado de drogas, exigiría el aumento de un nuevo período, a partir de los años noventa:

### **Cuadro 2 . Representaciones de causas y efectos de la pobreza urbana**

<b>Período</b>	<b>“Causas”</b>	<b>“Efectos”</b>	<b>Tipo Positivo</b>	<b>Tipo Negativo</b>
Cambio de siglo hasta la década del '40	Resistencia individual al trabajo asalariado	Pobreza > clases peligrosas	Trabajador honesto e disciplinado	Vagabundos, alborotadores y malandros
Décadas de 50 y 70	Subempleo, marginalización económico-social	Pobreza > desnormalización revolución	Operario cualificado; Funcionario público	Marginales, bandidos, comunistas
Décadas de 80 y 90	Sector informal, precariedad de trabajo y de vida, exclusión de derechos	Pobreza > estrategias de sobrevivencia, lucha por derechos de ciudadanía, estrategias adquisitivas	Trabajador autónomo o por cuenta propia	Desempleados, asalariados precarios vagabundos (traficantes) y bandidos en general

No hay, entre tanto, homogeneidad en las representaciones demarcadoras de cada ciclo sino cuando se las considera según el recorte normalizador más general, basado en las representaciones de la *sociabilidad urbana civilizada*. Es en ese registro que, a mi ver, se condensan los

auto-contróles necesarios a la convivencia en el mismo espacio *denso* de las relaciones sociales heterogéneas, con profunda desigualdad social, con las normalizaciones exigidas por el mundo del trabajo asalariado. Son las representaciones de ese registro *que* producen el “tipo negativo” y una específica “condensación” *criminal*. Mi proposición es que para cada ciclo corresponde un específico “fantasma criminal”, cuya metamorfosis acompaña las transformaciones en la *sociabilidad urbana y en sus fantasmas* (y no sólo a las transformaciones del mundo del trabajo), ahora reconoce la dependencia mutua entre esas dimensiones, bien con otras dimensiones, como a las luchas políticas en esos períodos y en las mudanzas en la forma de gobierno. Ahora así, una línea tenue de continuidad parece atravesar todas las metamorfosis, unificando el sentido general del proceso normalizador como el proceso típicamente *ideológico* (funcional a la dominación, por tanto, y no sólo expresivo de un sistema de creencias culturalmente autónomo).

El fantasma social más persistente de la modernidad, ha sido, él mismo malogrado, lo que se acostumbra a designar como la “lucha de clases”, y las sutilezas de la mejor doxa académica tienden a temerlo (o despreciarlo) más que a cualquier otro. En el incremento de los enfrentamientos que se hicieran con o sin conciencia de su importancia para la comprensión estructural del capitalismo moderno, principalmente en los países de la periferia del sistema, muchas exageraciones fueron cometidas. Entre el reconocimiento de que la moderna sociedad industrial está basada en una contradicción constitutiva entre socialización productiva y apropiación privada, y su simplificación en

representaciones de “dos clases antagónicas en lucha”, se forjó un campo mitológico apropiado a la emulación del choque con el cupo, muchas veces, en el campo académico se propone más serenidad y atención a la complejidad del objeto. Más el fantasma continuó intacto, como que al demostrar, en su persistencia, que la complejidad, las segmentaciones y las sutilezas también tienen sus límites. Un derivado histórico de ese fantasma ha sido la representación de los segmentos más excluidos socialmente del sistema como constituyendo “clases peligrosas”. La asociación entre marginalización económico-social (o exclusión social, como se prefiere hoy) y criminalidad se mantiene fuerte, a pesar de todas las críticas que viene sufriendo hace medio siglo. Las creencias también tienen un límite, principalmente en una sociedad que tiene como valor central el *sentido de realidad*, la certeza sensible, la experiencia cotidiana. Los *negocios* no andan sin ese valor central y el límite de las creencias –aún que puede ser otra creencia- es el límite de su validez para ese valor central. Entre creencias y límites pueden co-existir imágenes contradictorias, siempre que ellas no entorpezcan los *negocios*, esto es, el sentido práctico que rige la vida cotidiana en nuestra sociedad.

El fantasma de la clase peligrosa y de lo que ya fue llamado, hace algún tiempo y con propiedad, la “criminalización de la marginalidad” (Coelho, 1978), es una de esas imágenes contradictorias que se ubican en el intersticio entre creencias y sus límites. Uno sabe que, en Río de Janeiro, los habitantes de las favelas o de otras áreas o de urbanas pobres de la ciudad no tienen propensión al crimen ni de apoyar a los bandidos. En tanto, y aun así,



jamás dejarán de vincular el bandidismo sufrido en su experiencia social a la pobreza urbana concentrada en esas áreas, a la marginalización económica y al desempleo o a los bajos salarios.

Conviven de cierta forma armoniosamente, dos imágenes contradictorias en el núcleo del fantasma, la que colide la representación “pobres, pueden ser honestos” (o “puede” es evidentemente un denotativo de una expectativa negativa de “no honestidad” potencial en relación a la “pobreza”, como en la fórmula “negro (póngase) de alma blanca”), con la representación de la igualmente denotativa de alguien que “quedó rico honestamente”.

La honestidad, en esas imágenes, parece al mismo tiempo moralmente autónoma en relación a la clase social y, paradójicamente, depende de ella. Se puede ser pobre y ser honesto, se puede quedar rico honestamente, *pero* al mismo tiempo pobreza y riqueza pueden *afectar* la honestidad, producir arañazos en los valores y en la autonomía moral del código de lo que sea una conducta económicamente “honesta”. Lo que esas imágenes reiteran son los límites normalizadores de *acción adquisitiva* en una sociedad cuyas metas culturales se centrasen (o depende significativamente) de ese tipo de acción.

Lo que esas imágenes, en tanto, confirman es la existencia de una tensión, o una contradicción constitutiva, entre *valores morales* y *valores materiales o económicos*, o, más rigurosamente, entre *normalización* e *intereses*, una tensión muy antigua, que en la sociedad moderna se tornó más amplia, con la predominancia del principio de mercado y del individualismo utilitarista sobre el principio jerárquico

de la comunidad moral, afectiva, tradicional o carismática. Como prácticamente observarán todos los autores clásicos, el gran peligro de la modernidad siempre parece haber sido su propio fundamento, o su principal valor positivo, el individualismo, y de su contención *moral* igualitaria siempre fue percibida como el gran desafío a ser enfrentado, inclusive (si no principalmente) en las luchas de clases trabajadoras para arrancar del Estado protección contra los excesos del capitalismo y del principio de mercado.

La *motivación económica* que aprisiona a la pobreza o el empobrecimiento al fantasma criminal y también al que vincula la riqueza o la riqueza obtenida a la deshonestidad o a la corrupción. El fantasma, en cualquier clase, pasa a ser poseído por estrategias adquisitivas *ilícitas*. Pero aquí acaba la autonomía frente a las clases: a la deshonestidad del pobre es representada como diferente de la deshonestidad del rico, siguiendo la misma escala de validación de recursos que los diferencia socialmente y que también distingue los que están excluidos (los que “precisan de ayuda”, los que “preocupan”) de los que no están excluidos. Nuevamente aparecen dos imágenes contradictorias: puede “comprenderse” la deshonestidad del pobre, pero no la del rico. Entre tanto, al revés, el rico puede ser incriminado como corrupto o asesino, más es raramente representado por la categoría de *bandido*. Y aún más: cuando caí en la definición más próxima a la de bandido, y el queda siempre reservado el papel superior, de *mentor*, de *jefe*, de *mandante*. Tiende a ser también representado como un “personaje escondido”, “evanescente”, que ningún sabe quién es más que todos saben que existe y cuya culpa es muy difícil de probar. Es siempre lo que está “por detrás de todo”, lo que

mueve los cordones de las marionetas –esas sí, pobres, manipulados, teleguiados, empleados. La estratificación social se reproduce en la estratificación criminal. Se reconoce el tratamiento diferente que la justicia da a unos y a otros en una escala semejante a la de sus recursos y de sus posiciones sociales, más no es sólo de eso que recorre la especialización del uso de la noción de “bandido”, común también a las sociedades más igualitarias que la nuestra. Cuando, eventualmente, uno de los dos poderosos caía en las mallas de la justicia estatal, cuando acontece de ser legalmente incriminado, a la autonomía moral (o amoral) de su opción, en relación a su posición de clase, gana refuerzo, pues él es puesto públicamente, y preventivamente, *contra* los ricos o las élites y las clases medias, como un caso aparte, un *desviante*. En tanto, raramente se sujeta a su identificación a su identificación como el *bandido*, pues parece, de alguna manera, *saber* de la diferencia. ¿Lo que es eso que él *sabe*, que le permite escapar a la sujeción criminal o que le permite (y permite a otros) *saber* que él no es tanto *raramente* un bandido? La clasificación dominante tiende con el más rico a la posición de desvío, de la divergencia o de la incriminación efímera o eventual, raramente en la posición del sujeto criminal. No se trata de un proceso social específicamente brasileño, marcado por la desigualdad de derechos civiles y por la tradición jerárquica. En los Estados Unidos, con toda su cultural igualitaria, el mismo problema ha sido apuntado<sup>87</sup>.

Al contrario del *bandido*, él parece representarse como alguien que *no rompió enteramente con las reglas del juego de la sociabilidad*, apenas *se excedió* en la apuesta en la esfera de los *intereses*. Sobrepasó los límites en el juego de intereses, pero

no en la sociabilidad: es preferentemente *un corrupto*. Hasta puede ser llamado públicamente de “ladrón”, por ejemplo, más a la extensión del atributo es limitada y menos eficiente en cuanto comparada al tipo social de ladrón convencional. Cuando acusado de servirse de medios violento, o mandar utilizarlos contra otros, puede ser llamado de “asesino”, más diferentes atenuaciones conformarán su identidad pública e íntima.

Una tradicional fusión de la imagen del poder (y, por tanto, del poderoso) con algún tipo de “legitimación” ancestral del ejercicio de ese poder *encima de la moral* común, inclusive con el recurso a la fuerza, parece protegerlo del oprobio reservado o su equivalente “sin poder”. Su violencia es, generalmente, indirecta, ejecutada por otros, o asimismo innecesaria, inútil e indeseada. El individuo no es subjetivamente afectado, apenas sufre por el fracaso de su apuesta y por el deterioro momentáneo de su identidad pública, pero él tiene recursos para manipularla más al frente. Se sabe fracasado, derrotado en la apuesta, pero se sabe *capaz* de rehacer en su inserción social. No es exactamente un bandido, su tipo social no se condensa fácilmente con la sujeción criminal. Solamente los que invisten críticamente contra esa clasificación o aquellos que tienen intereses en denigrarlo insistirán en llamarlo -contra el sentido común- del “bandido”. Él mismo rechaza esa clasificación que lo coloca no criminalmente “condenable”, lo que es aceptable, pero sobre la absurda (para él) posición de la sujeción criminal.

El bandido, pasará por el infierno de la falta de alternativas de auto-rescate social, vivirá y morirá en el atributo, aún que íntimamente el rechazo, porque íntegra el

ideal típico del fantasma criminal, y su ilustración ambulante. El bandido es, casi siempre, equivalente con algún tipo de violencia o desnormalización como *recurso ordinario, personal y directo*. Una violencia para el cual su tipo social no carga cualquier “legitimidad” ancestral. Él no es corrupto, ni apenas criminal o condenable, es *bandido*. Aquí, el poder de definición recae principalmente sobre el uso de la fuerza física (y sus extensiones técnicas, las armas) y sólo secundariamente sobre otros poderes de disposición. Aunque no es sólo eso. La diferencia parece seguir una división semejante aquella que llevó a Weber a distinguir sacerdotes de hechiceros<sup>88</sup>. En ningún caso, se está *sobre un sistema*, y su agente, la individuación es atenuada por racionalizaciones que remiten, de forma consciente, a los problemas internos del sistema que representan (o donde actúan con pretendida legitimidad)<sup>89</sup>. En el extremo de otro tipo, el bandido es identificado a una fuerza identificadora máxima, *orgiástica*, incontrolable e incapaz de sumisión racionalizante. Él actúa *como* poseído por fuerzas mágicas que lo toman, que lo sobresaltan, en las cuales él busca controlar pero no puede arremeter a ninguna instancia racionalizadora organizada, a ningún sistema legitimador.

En él actúa esa fuerza como un evento que no puede ganar la trascendencia, que él no puede hacer creer (ni a sí mismo) que él “representa”<sup>90</sup>. Él no representa nada ni a nadie, a no ser a ese sí mismo des-controlado, a esa su orgiástica in-contención, a ese peligro social y, algunas veces, también a ese carisma negativo. Rituales de exhibición de esas fuerzas tradicionales, pero su irrupción “más allá de la cuenta”, como en los espectáculos de crueldad, también lo asustan, también lo convencen de su

singularidad, de su diabólica maldad y de su carisma negativo. La construcción social del bandido se alimenta de la producción de su diferencia radical, en la cual la violencia no es únicamente instrumental más aún *constitutiva*, de un modo que parece recordar la guerra de las mónadas tribales de las sociedades primitivas<sup>91</sup>.

El fantasma criminal, así como el fantasma del *gueto*, tiene una historia que no debe ser denegada<sup>92</sup>: ella cuenta los detalles de un proceso histórico-social que produce cada vez más agentes con la cabeza (y el saber moral) de las clases dominantes, pero sin los recursos y su “legitimidad” ancestral. Una historia que también hace de la incriminación de esos agentes un tema estratificador mucho más eficaz, en el interior de las clases subalternas<sup>93</sup>, que el tema de la corrupción en el interior de las clases dominantes. La sujeción criminal y su fantasma realimentan la “moral de la subalternidad” como un valor con dignidad propia, pone a la subalternidad en la defensiva de las luchas sociales al mismo tiempo que transfiere el horizonte social de muchos jóvenes de las clases populares para una salida individualista, orgiástica, seductora y mortal.

### **Las varias apariciones del fantasma**

La primera gran aparición del fantasma de las “clases peligrosas” en Río de Janeiro se dio con la capoeira y sus maltas, principalmente después del advenimiento de la República. El tema del “desorden público” fue su primera forma y duró hasta aproximadamente los años '20. El fantasma criminal está asociado a la normalización represiva

del uso de la violencia en lo cotidiano y en las políticas civilizatorias de la ciudad de Río.

La emergente visibilidad social del “malandro”, su ambivalente posición moral, representa y neutraliza en forma creciente ese fantasma, sustituyéndolo, a la vuelta de los años '20, por el fantasma revolucionario, traído por los inmigrantes anarquistas y posteriormente neutralizado por la hegemonía del Nuevo Estado junto a las masas más pobres de la clase trabajadora. Entre uno y otro, la creciente visibilidad de los mercados ilícitos y del “desocupado”, del “vagabundo”. El vagabundeo es el artículo legal que permite reprimir la parcela más flaca y vulnerable de la mano-de-obra de esos mercados ilícitos: campañas contra el gigoló, los enfermitos y los bordes, las mercaderías de macumbas, las prácticas abortivas, el juego del bicho y los casinos clandestinos, las drogas y los fumaderos, en fin las mercaderías de los beneficios y placeres ilícitos, las mercaderías del “vicio”. Atravesando todos esos mercados, los agentes de protección, los leones-de-chacras, los valientes, los rufianes, las bambas, los malandros, los pistoleros, muchos de los cuales policías, ex policías o mediadores subculturales con relaciones militares, policiales, judiciales y políticas en la vieja capital federal.

Un nuevo y persistente fantasma aparecerá en la década de los '50, usando revólver y realizando asaltos a mano armada: el *marginal*. Con él aparece también la *cuadrilla* o la *gang*, que sustituye los *bandos* de origen rural en el imaginario popular o los ayuntamientos de malandros y capoeiras en el inicio de la República. En 1960 la representación de ese cambio comparece en la prensa, a través de las medidas que la policía pretende adoptar para salvar “la ciudad”:

“Actuación criminal de la Policía Militar para salvar la ciudad. Onda alarmante de asaltos y homicidios sin solución lleva al aparato militar estadual a tomar la delantera en la guerra contra la delincuencia. Reuniones secretas de la alta oficialidad de aquella fuerza resultarán en un plano de acción casi concluido – cooperación de los demás policías. Preocupados con la onda de asaltos ocurridos diariamente en esta capital, oficiales de la policía militar estarían planeando por cuenta propia (*El Día*, 10 de junio de 1960).

También a mediados de los cincuenta aparecerán los “*playboys*”, jóvenes de clase media que hacían de la desnormalización de las convenciones sociales su deriva adolescente. Formaban “barras de calle” (hoy, “galeras”) y jamás fueron llamados de bandidos, la distinción social lo impedía. “Pegas”, hurtos -por una noche- de automóviles, motocicletas y scooter, peleas entre las “barras” de las calles de Copacabana o de Tijuca, hurto de piezas de vehículos, de aparatos de radios portátiles, “trasnochadas” en infiernitos de la zona azul de las cuales derivaban peleas, consumo de drogas y hasta mismo violaciones y “cafajestadas” (canallada)<sup>94</sup>. Cultivaban algunos signos reactualizados de la delincuencia tradicional, que los marginales parecían estar crecientemente perdiendo. La contravención del juego del bicho continúa, en tanto, la disputa con los vagabundos, como los crímenes pasionales y ahora con los marginales la franja principal del interés policial y de la prensa sensacionalista popular. Las clases medias y las élites “oyen hablar”, pero no se ven ahora envueltas directamente por la violencia en los cerros. Apenas algunos bandidos ganan mayor notoriedad pública, como Mineirinho y Tião Medonho, pero son representados



como casos aislados, relativamente distantes, ahora ya interesantes para rodajes cinematográficos<sup>95</sup>.

Con el golpe militar del '64, el espectro del fantasma comunista -que se mantenía acotado, en una semi-clandestinidad, durante toda la década del '50- ocupará casi todos los espacios. La sujeción criminal de los izquierdistas ultrapasará a los bicheros, más atenderá principalmente una parcela políticamente visible de la juventud de clase media, principalmente estudiantes universitarios. Enfrentando la clandestinidad y adhiriendo a la lucha armada, muchos experimentando la prisión ilegal, la tortura y la muerte, fue la experiencia común de la marginalidad, ahora sabiendo su *diferencia* en relación a los bandidos. Sus bien-sucedidos asaltos, políticamente motivados, a las empresas financieras producen un *efecto-demostración* junto a los marginales, que consideraban ese tipo de empresa casi imposible<sup>96</sup>.

Al final de los '60 e inicio de los '70, creció el volumen de asaltos a los bancos económicamente motivados, practicados por cuadrillas organizadas sobre base familiar o de amigos de la infancia o personas de confianza, provenientes de la clase media baja suburbana, como los practicados por el grupo de Lúcio Flávio Villar Lório<sup>97</sup>. El régimen instaurado por el AI-5 cubre a todos -cuadrillas y terroristas- en la misma Ley de Seguridad Nacional, tentado inútilmente de igualar a los *bandidos* con los *terroristas*. La arbitrariedad tradicional de la policía, que inventara el "escuadrón de la muerte" ahora a mediados de los años '50, se extenderá a los órganos represivos de la dictadura militar. La tortura y las ejecuciones sumarias tanto de militantes de izquierda armada como de criminales comunes producirá un fantasma *condensado* de la represión,

cubriendo, tal vez por primera vez en la historia de la República, a los militares y a los policías<sup>98</sup>. La sustitución de la antigua policía (civil) de vigilancia por la Policía Militar, en las operaciones de represión y policial ostensivo, ilustra en forma generalizada esa condensación. La extracción social de los policías militares, casi siempre originarios de las mismas áreas de pobreza urbana y de la misma filiación étnica que constituían las clases “peligrosas” completará el esbozo del nuevo fantasma en gestación.

El fantasma criminal que se acumulará con los marginales en los años '50 adquiere una nueva forma, más agresiva, más especializada y más extendida, durante los años setenta, con la entrada en acción de las cuadrillas de asaltantes armados con metralletas, con el aumento a robo de residencias y empresas, con la generalización del hurto en los niños y adolescentes -los “pívetes” ya con ese nombre desde la República Vieja-Bella-, con su pasaje para el robo y el porte de armas, en fin, con la entrada de la cocaína en las bocas de droga (fumaderos) que también habían crecido con el aumento de la marihuana desde los años sesenta. Será en torno de la cocaína y de su alta tasa de lucro que el fantasma se consolidará en los años ochenta, produciendo efectos de violencia por toda la ciudad y haciendo de la seguridad pública la principal demanda de sus habitantes.

Esos sucesivos fantasmas no parecen desdoblamientos y rupturas de un único fantasma sino cuando se los liga a la pobreza urbana y las enormes desigualdades sociales incrementadas con la urbanización creciente, con el crecimiento económico y con la mayor oferta y oportunidad de “bien de saque” que se generalizó en consecuencia. El fantasma único que se mantiene sólidamente actuante en el

imaginario de las élites y de las clases medias asustadas, es el mismo fantasma de las “clases peligrosas”, ahora mucho más peligrosas porque están armadas con tecnología de punta. La sentencia de Guimaraes Rosa, “o sertão está em toda parte”, podría servir de epígrafe a la reconstitución de la expresión estética de las metamorfosis y síntesis producidos en el imaginario de esa época.

Al examinar el proceso de criminalización en Río de Janeiro en el último medio siglo, tal como él comparece en la prensa y en la ficción, podemos mejor situar empíricamente las trillas seguidas en las metamorfosis de ese fantasma. La persecución que le fue movida por la policía y su representación en la prensa y en las obras de ficción ayudaron a fijar mejor los detalles de su contorno. Más aún: permitió desarrollar mi tesis de que el fantasma no podría ser alcanzado su actual poder de asombro sin una acumulación histórica de largo aliento. Será en torno de la cocaína y de su alta tasa de lucro que el fantasma se consolidará en los años ochenta, produciendo efectos de violencia por toda la ciudad y haciendo de la seguridad pública la principal demanda de sus habitantes.

Al examinarnos el proceso de criminalización en Río de Janeiro en el último medio siglo, tal como él comparece en la prensa y en la ficción, podemos mejor situar empíricamente las trillas seguidas en la metamorfosis de ese fantasma. La persecución que le fue propiciada por la policía y su representación en la prensa y en la ficción ayuda a fijar mejor su contorno y sus detalles. Ahora bien: permitió desarrollar mi tesis de que el fantasma no podría haber alcanzado su actual poder de asombro sin una acumulación histórica de largo plazo.

## El fantasma marginal (1950-1970)

Es común en la literatura especializada (en tanto y en cuanto que representación social) oponer “el” malandro y “el” bandido o marginal, según algunos criterios más o menos consensuales, desde una perspectiva normalizadora, resumidos en el siguiente cuadro:

**Cuadro 3 . Oposición entre Malandro y Marginal**

<b>Malandro</b>	<b>Marginal</b>
Inteligente, astuto, simpático, no pierde el control	Ignorante, agresivo, antipático, descontrolado
Apreciado por su comunidad	Despreciado por su comunidad
Individualista	Actúa en <i>Gang</i>
Evita el enfrentamiento directo	Busca el enfrentamiento directo con armas de fuego
Crímenes: Estelionato, seducción, lenocinio, hurto cualificado, contrabando y contravención (juegos de azar, juego del bicho, porte de arma)	Crímenes: Robo, asalto a mano armada, estupro, latrocinio, tráfico de drogas.

Ahora para que esa distinción sea generalmente aceptada, ella es mucho más matizada cuando salimos del universo normalizador y pasamos al universo social del “mundo del crimen”. Aquí las categorías se confunden y lo que el universo normalizador llamará de marginal en escasos momentos comparecerá con ese nombre en el “mundo del crimen”.

La persistencia del malandro en las nominaciones invariablemente sobrepasan sus diferencias en relación al tipo social del malandro tradicional en referencia a lo cual la perspectiva normalizadora creaba los criterios de diferenciación. Según esos criterios, el objeto del marginal es la víctima y no el otario, como en la mitología del malandro. Pero para la constitución del fantasma marginal, el malandro precisaba salir de escena o ser empujado a las franjas del mundo del crimen o sino a las esferas superiores de la estructura de clases. Como en la famosa canción de Chico Buarque, el antiguo “barão da ralé” va subiendo en la escala social, tornándose malandro oficial, en cuanto el tipo social del malandro tradicional caía en el trabajo precario o en la marginalidad. La oposición que pone al marginal del lado de la violencia, reservando al malandro la posición de astucia o del ardid, es ya el producto de la aparición del marginal. La antigua ambivalencia del malandro, que nunca favorecerá su representación social como bandido, encajaba, mejor, ahora con las ilegalidades de astucia de las clases medias y superiores, de los funcionarios públicos y de la policía civil, cuanto los contraventores y criminales de las áreas urbanas y de los sectores representados como *socialmente* marginales cabía adecuadamente en el nuevo sentido del bandidismo urbano. La misma representación dividirá inicialmente dos tipos de policías civiles en la mitología carioca, el tipo representado por el detective Perpetuo, el indio, vinculado a los malandros, y el tipo representado por el detective Le Cocq, vinculado al uso excesivo de la fuerza y señalado como el creador del escuadrón de la muerte, sobre la protección del entonces jefe de policía Amaury Krueel (el mismo compadre de Jango

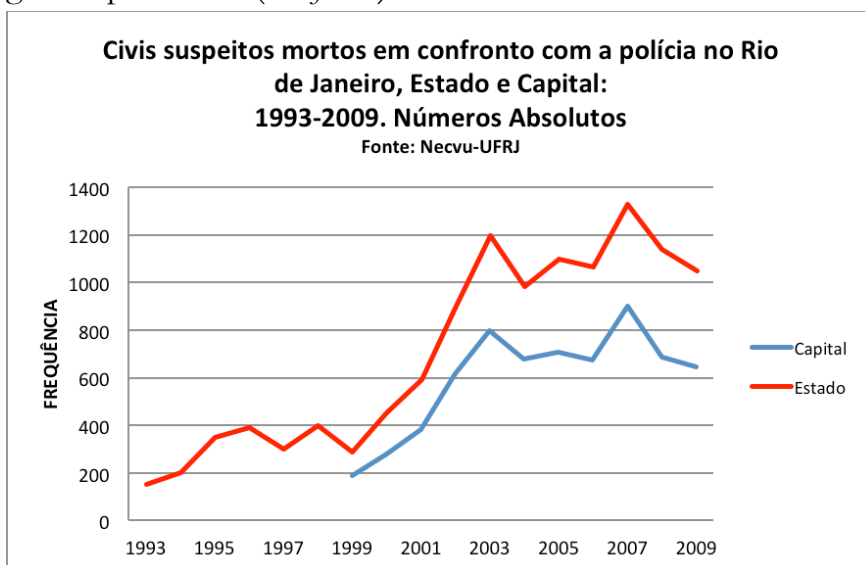
Goulart que lo traerá en el momento decisivo del golpe militar). En seguida, la distinción pasará a dividir a los civiles, más malandros, y a los policías (psm) más violentos. El tipo histórico del malandro, el marginal de los años '20 y '30, que desaparecía, comienza a ser idealizado como "no violento". La invención del malandro por oposición al marginal comienza en la década de los '60.

La metamorfosis del malandro en marginal constituye, a mi ver, una de las dimensiones más importantes de la acumulación social de la violencia en Río de Janeiro. El marginal de la perspectiva normalizadora es una *condensación* de un tipo social y de varias formas de bandidismo urbano, antes integradas indistintamente al *malhechor*. El término marginal aparece con creciente frecuencia en los años cincuenta, interligando marginalidad socio-económica y bandidismo, pero en sus inicios no se opondrá a la caracterización general del malandro o del malhechor. La oposición entre marginal y malandro parece ser un producto posterior, una representación que se realiza por la *ampliación* de un tipo social históricamente cuasi desaparecido por una *forma de comportamiento* idealizada y "limpia" de cualquier trazo o representación de la violencia. El malandro comienza a ser retirado, en la década de los sesenta, de su antiguo hábitat y allí sustituido -en la representación social dominante- por el marginal. El proceso social de esa "remoción" del malandro coincide curiosamente con la intensa movilización por la remoción de las favelas de la zona sur. Se puede decir que la generalización del malandraje, como su remoción simbólica de las favelas y su extensión, como atributo positivo, a las clases medias y a las élites, coincide históricamente con la

consolidación de la figura del marginal para sustituir, en las áreas socialmente marginalizadas, el tipo social antes representado por el malandro. La valorización del malandraje colida con su pasado marginalizado y no se adecuaba a la creciente precarización de su tipo social en las áreas urbanas pobres. Por otro lado, el fantasma que se quería remover con las favelas no podía tener más sólo los atributos del malandro, cuya ambivalencia se extendía y pasaba a ser valorizada en otras clases; precisaba ser más que eso, y estaba siéndolo, era el marginal. El final de la década del cincuenta ya señala la transición, cuando el entonces jefe de policía, general Amaury Krueel crea el “grupo de diligencias especiales”, sólo el comando del detective Le Cocq, transferido del “Escuadrón Motorizado” (E.M) de la antigua Policía Especial para la Policía de Vigilancia. La autorización para matar los bandidos “irrecuperables” equivalía, en la práctica, al reconocimiento del “fin de los malandros”: el escuadrón la muerte avisaba ahora de “acabar con los marginales”. La transición puede ser observada en los cambios en el empleo de las categorías del malandro, malhechor, valiente y marginal por la prensa sensacionalista de la época. En la perspectiva de la sujeción criminal, hay un agravamiento progresivo del proceso de subjetivación, que viene a constituir, en cada época de la ciudad, un tipo social de sujeto criminal: ya fue malandro por oposición a trabajador (hasta los '50), fue marginal por oposición al malandro (hasta los '60), y ahora vagabundo - en una fusión del malandro con el marginal. En cada paso, la incorporación de una representación de mayor violencia.

## Una identidad para el exterminio

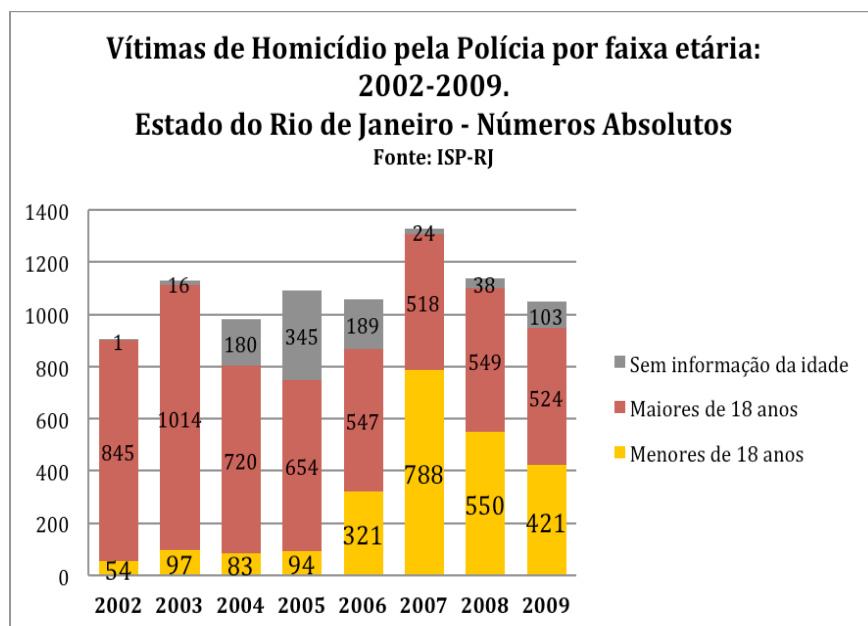
Con el extraordinario incremento del tráfico de drogas a pequeña escala en Río de Janeiro a partir de mediados de los años '80 y la alta rentabilidad que permitió que las cuadrillas se municionen de armas de guerra, inicialmente compradas de los cuarteles y después de la ruta del tráfico de armas que estructuró en los años 90, la sujeción criminal alcanzó su plenitud, como identidad para el exterminio. La contabilidad oficial de los “autos de resistencia”, categoría creada por la policía para descalificar como “confrontación legal” los homicidios de sospechosos en operaciones policiales, sólo pasó a ser divulgada oficialmente en mediados de los '90. Desde entonces, el volumen de muertos sobrepasó el número de condenas por homicidio, como que señalar la existencia de una guerra entre policía y bandido, por fuera del sistema de justicia criminal, una guerra particular (*Gráfico I*).





Una clasificación de las víctimas de autos de resistencia por faja etária (“mayor”, “menor” y “sin información”) fue introducida en 2002, lo que permitió verificar el crecimiento de los números de muertos menores de 18 años en la medida que se verificaba la juvenilización del tráfico a pequeña escala, en desmedro de la prisión o muerte de los traficantes adultos de los años anteriores (*Gráfico II*).

El volumen de las muertes de niños y adolescentes en confrontación con la policía es impresionante e impone una explicación. ¿Por qué se enfrentan a la policía, corriendo el riesgo de muerte, cuando todos afirman que los menores, en Brasil, quedan impunes en virtud del ECA? ¿Por qué no se entregan a la policía, ya que no tendrían más que pocos años de internación en instituciones socio-educativas?



La desproporción en confrontación entre el número de muertos civiles y el número de muertos policiales en servicio (*Gráfico III*) denota no un conflicto con equilibrio de fuerzas, como se acostumbra a pensar, pero sí una política de exterminio. Al final, la mayor parte de esa desproporción difícilmente puede ser explicada sólo como “confrontación legal”. O esos jóvenes se entregarán, por alguna razón, a una lucha suicida (y eso también precisaría ser explicado) o, entonces, estamos delante de la realización plena del Homo Sacer de Agamben: esos jóvenes pueden ser muertos, ninguno está interesado en saber en cuales circunstancias ocurrió su muerte. El número de “autos de resistencia” que llevan a condena con sus autores es prácticamente nulo.



¿Cómo explicar esos números sin recurrir a la sujeción criminal? ¿Se mata con esa frecuencia e intensidad sólo por

etiquetas, derroteros típicos, estigma? A mi modo de ver, es preciso comprender -son el apoyo en la sugestión que hago en este trabajo- la diferencia entre control social y la construcción del criminal como enemigo, a ser extirpado de la sociedad. Las referencias metafóricas que son hechas por diferentes autoridades al respecto de la necesidad de “limpieza social” no pueden ser comprendidas sino como reconocimiento de esa diferencia. Justificar la política de exterminio recurriendo la idea de limpieza y de saneamiento no hacen más que reproducir el modo por el cual participan directamente de la construcción de la sujeción criminal y de su reproducción social.

Traducción de Dr. Víctor Silva Echeto  
*Universidad de Zaragoza, España*

*Publicado en Barreira, Cesar; Sá, Leonardo y Aquino, Jania Perla de (orgs.) (2011). Violência e Dilemas Civilizatórios: as práticas de punição e extermínio. Campinas, Pontes Editores.*

<sup>65</sup> Cf. Foucault, M. (1977, 1984, 1988, 2006); Althusser, L. (1972); Butler (1997, 2005), Das (1989, 1997, 2005).

<sup>66</sup> La policía de Río de Janeiro mato en los últimos cinco años (2004-2008), en supuesta confrontación legal 5.600 civiles, de los cuales 1836 son niños y adolescentes. Cf. *Diário Oficial do Estado do Rio de Janeiro*, para los datos sobre autos de resistencia. Sobre la sujeción criminal de niños y adolescentes ver Misse, 2008 e Néri, 2009.

<sup>67</sup> La idea de “recuperabilidad” puede ser un buen divisor analítico entre sujeto simplemente inculpatado y sujeto criminal. De cualquier modo, apunta a las causas a ser removidas en el sujeto, es, por tanto, para la subjetividad en la representación de que sea un criminal. Sobre los cambios en las representaciones sociales de lo que es un criminal, ver Melossi (2000).

<sup>68</sup> La conexión con las cuestiones tratadas por Agamben (2007) son inevitables, pero no se pueden abordar en este momento.

<sup>69</sup> Cf. Misse (2008).

<sup>70</sup> Cf. Magalhães, C. A. T. (2006), sobre las narrativas de presos que explicitan contextos de sujeción criminal.

<sup>71</sup> Ver el desarrollo de esa conexión en Teixeira (2009).

<sup>72</sup> La “entrada” en el “mundo del crimen” (es, por tanto, la incorporación de la sujeción criminal) sigue, muchas veces un padrón análogo (y culturalmente opuesto) al seguido por el adolescente Zuni -estudiado en un célebre ensayo por Lévi-Strauss. El adolescente, acusado de hechicería, “se hizo” hechicero en la medida en que procuraba tácitamente explicarse, delante de los jueces, de la acusación: “el acusado, preservado como testimonio, trae al grupo una satisfacción de verdad, infinitamente más densa y más rica de lo que la satisfacción de justicia que había proporcionado a su ejecución” (Lévi-Strauss, 1985:201). El padrón es análogo y opuesto porque, en nuestro caso, el agente acusado se somete a la sujeción, “se torna” bandido, muchas veces por no conseguir escapar de esa identidad testimoniándola, recusándola y testificando así “la realidad del sistema que la tornó posible” (200). Cf. Lévi-Strauss, 1985, cap. 9: “El hechicero y su magia”.

---

<sup>73</sup> Los diccionarios de lenguajes de jergas y palabrotas son muy antiguos. Localicé por ejemplo un *Diccionario de Malechobres*, editado en Lisboa en 1908. En 1968, Carlos Lacerda -ex gobernador de Río- realizó el prefacio de un *Diccionario de Marginales*, de autoría de Ariel Tacla. En él, Lacerda rememora la sucesión de diccionarios del mismo tipo publicados en Brasil desde el inicio del siglo y reconoce el Bambambã, de Orestes Barbosa, comentando: “contenía un glosario de malandros y gatunos hoy reunidos en la denominación legalista y forense de marginales”. Lacerda cierra el prefacio con una nota sintomática: “Este libro no es sólo curiosidad, es una contribución sería la evolución del idioma, que en sucesivas fases recibió contribuciones de ese género, venidas de abajo, de fuera de la buena sociedad, las cual al final incorpora, en el raro, retorcida la jerga de los desconformes e incomprendidos”.

<sup>74</sup> Goffman, Erving (1963). *Estigma: notes on the management of spoiled identity*. New Jersey, Prentice-Hall.

<sup>75</sup> Sobre la *labeling theory*, véase Schur, 1971.

<sup>76</sup> Georg Simmel, *Sociología*, 1908.

<sup>77</sup> Desde la investigación de 1971-72 sobre la delincuencia juvenil en el Guanabara (Misse *et al.*, 1973).

<sup>78</sup> Cf. Misse y Vargas (2009).

<sup>79</sup> Fue el resultado obtenido en la investigación de la victimización realizada por el ISER-CPDOC en Rio de Janeiro en 1996/1997.

<sup>80</sup> Véase, por ejemplo, los argumentos de Coelho (1980).

<sup>81</sup> Para una deconstrucción de la categoría en Marx y en la relación de la filosofía contemporánea con el marxismo y el psicoanálisis, ver Derrida (1996).

<sup>82</sup> *Cangaceiros* es el nombre dado a los hombres que vivían en bandas armadas fuera de la ley en el nordeste brasileño desde mediados del siglo XIX hasta la década de 1930. La gran mayoría vivía del robo de grandes haciendas y del bandolerismo, tornándose en un problema social de la región y al mismo tiempo pasando a ser parte del folklore brasileño.

---

<sup>83</sup> Como apuntó Simmel, la pobreza comienza por ser demarcada por su “exclusión” de la normalidad como aquel individuo o familia que “precisa de atención”, “precisa de ayuda”, como una “deficiencia”. Una sociedad que no dignifica la pobreza o que emula, como valor central, la riqueza, la pobreza tenderá a ser objetivada en comportamientos invariablemente comparados a un curso ideal y normalizado de acción adquisitiva y las sucesivas demarcaciones representarán diferentes concepciones de las “causas” de las diferencias encontradas. Cf. Simmel (1977) y Merton (1968).

<sup>84</sup> Jeca Tatu es un personaje creado por Monteiro Lobato en su obra *Urupês*, que contiene 14 historias basadas en el trabajador rural paulista. Simboliza la situación del caboclo brasileiro, abandonado por los poderes públicos y las dolencia, su atraso e indigencia.

<sup>85</sup> Valladares atribuye a algunos autores y corrientes la expresión teórica de los tres ciclos.

<sup>86</sup> La oposición en la representación social de los moradores de la Ciudad de Dios fue analizada por Zaluar, 1985.

<sup>87</sup> Ver, por ejemplo, Chamblis (1978); Chamblis y Zatz (eds.) (1993); Henry and Milovanovic (1996).

<sup>88</sup> Agradezco a Fátima Tavares por la sugestión de esa comparación, es mía la responsabilidad por la interpretación de esa idea.

<sup>89</sup> Véase por ejemplo lo que revelan las grabaciones clandestinas de las conversaciones entre autoridades públicas y el reconocimiento que hacen de las diferentes racionalidades y sus prácticas.

<sup>90</sup> Para un contrapunto y una complementación más atingente de la misma cuestión, ver Montero (1994).

<sup>91</sup> Cf. Clastres, 1986. El argumento de Clastres puede ser transferido, con cautela, para individualidades cuya identidad depende, por sujeción, de su confrontación permanente con otras individualidades como la suya. Tal vez la argumentación de Machado da Silva sobre la emergencia de una “sociabilidad violenta” de nuevo tipo, original, pueda ser enriquecida con un desarrollo teórico en esa dirección (Machado da Silva, 2010).

<sup>92</sup> Cf. Wacquant (1996).

<sup>93</sup> Estaba cierto Foucault (1977) cuando enfatizó la función estratificadora de la delincuencia dentro de las clases subalternas.

---

<sup>94</sup> La mayor parte de los estuproos o “curras”, como se decía en la época, tenía como víctimas mujeres pobres y empleadas domésticas. El “caso Aída Cúri”, ahora no es representativo de esos “grupos”, ganó, por eso, repercusión nacional. La formación de grupos coincide con el suceso en las pantallas del filme *Juventude Transviada* (Juventud Descarriada), nombre por el cual esos grupos pasaron a ser designados. Las últimas chanchadas (y después pornochanchadas) incorporarán, en la época, personajes típicos de esos grupos, algunos jóvenes representando en la pantalla lo que hacían en la vida real.

<sup>95</sup> En las chanchadas, los “bandidos” eran representados como contrabandistas o pertenecientes a las cuadrillas internacionales. Un nuevo grupo de películas, como *Amei um Bicheiro* (Amé a un bicheiro) de Jorge Ileri, *Boca de Ouro* (Boca de Oro) de Nelson Pereira dos Santos (basado en pieza de Nelson Rodrigues), *Mineirinho, vivo ou morto* (Mineirinho vivo o muerto), *Assalto ao Trem Pagador* (Asalto al tren pagador) (Tião Medonho) de Roberto Farias, comienzan a romper con esa tendencia. *Tenda dos Milagres* (Tienda de los milagros) de Nelson Pereira dos Santos (1976) y *A Rainha Diaba* (La reina Diabla) profundizan la violencia criminal en las pantallas, en la década siguiente.

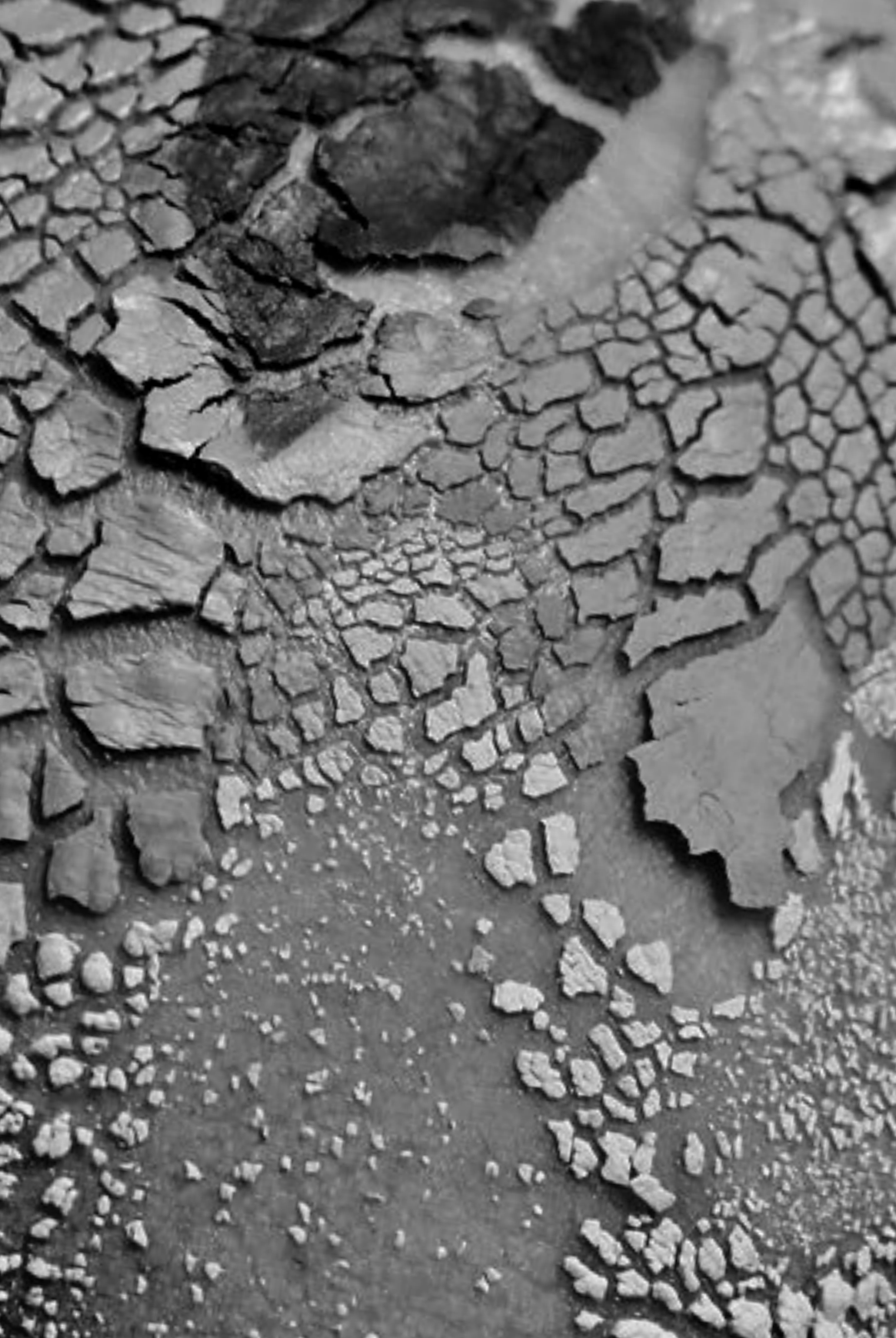
<sup>96</sup> En tanto, ya existían asaltos a bancos antes que la izquierda armada comenzara a hacerlos. *O dia* (El Día), por ejemplo, incluye dos de esos asaltos en 1958 y otros en el inicio de la década de los sesenta. Es probable que la reforma del sistema bancario, después del golpe de 1964, y la generalización de pequeñas agencias en todos los barrios de las grandes ciudades está asociada con la tendencia creciente al asalto a bancos por las cuadrillas, antes del “efecto demostración” producido por la izquierda armada a partir de 1968.

<sup>97</sup> La cuadrilla de Lúcio Flávio mereció amplio destaque en la prensa durante más de cinco años y fortaleció el argumento para un *best-seller* policial, “Lúcio Flávio - O Passageiro da Agonia”, de José Louzeiro, posteriormente llevado a las pantallas. Las relaciones peligrosas del grupo con el ex-policía Mariel Mariscott y el asesinato de Lúcio Flávio en la prisión fortalecerán elementos para otro filme de sucesos, *Eu matei Lúcio Flávio* (Yo maté Lúcio Flávio).

<sup>98</sup> En el mismo período del Estado Nuevo esa condensación no ocurrió de forma tan explícita. Ahora que la tradición de escoger militares dirigir a la policía haya proseguido, la condensación solo se desarrolló cuando organismos militares de inteligencia y seguridad pasaran a trabajar junto con la policía civil y federal, y principalmente cuando la policía militar pasó a sustituir la antigua policía de vigilancia.







Capítulo VI

## **El crimen como el ser del sujeto**

La sujeción criminal

Foucault dice alguna vez que el terrible sufrimiento producido por la fría racionalidad de la pena de prisión y del aislamiento de la misma, experimentado por el preso, sería análogo, a la experiencia del apenado, o que tendría que haber sido por el esclavo la preferencia de la supervivencia servil en lugar de la muerte, y del trabajo en torno al suplicio del final. El tema foucaultiano, de origen hegeliano pero debidamente revertido por Nietzsche, ponía al esclavo no más en la dialéctica que lo liberará de la servidumbre por la ciudadanía, sino en la tragedia de, habiendo hecho del señor su esclavo, se torna con él, ciudadano sujetado<sup>99</sup>.

Los filósofos iluministas de la prisión, como Beccaria, Bentham y Feuerbach, conscientes de la investidura racional exigida por la prisión moderna como sistema que sustituirá el suplicio mortal, abrirán al Derecho penal las puertas de tres principios fundamentales: la generalidad, la igualdad y la proporcionalidad de la pena. Tales principios, agregados a la temporalidad legal del proceso penal, descartan cualquier vestigio de venganza y de emoción en el moderno proceso de criminalización. No habría más trazos de monstruosidad en la aplicación de la pena y en el mismo cualquier medida de Talión -la pena dejaría de visar la reparación del mal que para producir como principal modelo de dispositivo

disuasorio, característico de la sociedad disciplinar. La certeza de la pena, más que el tamaño del sufrimiento que ella causaría, se tornará, por eso, el factor esencial de justificación de la “preferencia” del ciudadano por la sujeción a las leyes y al Estado, en lugar de la elección tradicional de mantenerse “fuera de la ley”, imposiblemente “libre”.

Hegel lo percibe cuando, en la *Fenomenología del Espíritu*, repite que la pena es aplicada con respecto a la autonomía, la libertad y la razón del individuo. La misma pena de muerte sigue el mismo parámetro, pues lo que avisa no es venganza, es la disuasión racional. Como dirían hoy economistas liberales como Carl Becker y Milton Friedman, la pena tiene que representar un costo mayor que el beneficio relativo que el tipo de crimen cometido puede propiciar al individuo, para que él prefiera, racionalmente, no “pasar al acto”. Se reconoce, en ese abordaje, que cualquier ser humano puede desear cometer un crimen, que el crimen no es un atributo anormal y exclusivo de ciertos individuos, pero se confía que el dispositivo de autocontrol racional funcionará para evitar el paso al acto. O, entonces, el costo del crimen siendo bajo en relación al beneficio, propiciará que el pasaje al acto se torne no solo racional sino normal para individuos con coraje y aventureros<sup>100</sup>.

El tema del *assujétissement* (que está traducido como asujetaimiento o sujeción) tiene varias facetas, desde que Foucault lo reintroduce al volver a tratar la genealogía del sujeto en la hermenéutica greco-latina del “cuidado de sí”<sup>101</sup>. Comprender el poder como formador del sujeto, como la verdadera condición de su existencia, y, en cierto sentido, paradójico. Como observa Judith Butler, “sujeción

significa tanto el proceso de tornarse subordinado por el poder como el proceso de tornarse un sujeto. Sea por la interpelación, en el sentido de Althusser, o por la productividad discursiva, como en Foucault, el sujeto es iniciado a través de una sumisión primaria al poder” (Butler, *op. cit*, 10). La solución propuesta por Butler/Foucault, la de comprender el proceso de asujetamiento como idéntico al proceso de subjetivación, pasa por tanto por la formulación de que “en el acto de oponerse a la subordinación, el sujeto reitera su sujeción (una solución compartida tanto por el psicoanálisis como por el abordaje foucaultiano). Un poder ejercido sobre un sujeto, la sujeción es entretanto un poder asumido por el sujeto”.

Se debe probablemente a Tannenbaum (1938), en la línea de G. H. Mead, la primera tentativa de comprender el proceso social a través del cual usted se torna lo que dicen de usted. En 1951, Edwin Lemert definió el proceso a través del cual se transfiere al individuo portador del comportamiento desviante una identidad desviante, distinguiendo el primero (desvío primario) del segundo (desvío secundario). Howard Becker y otros, entre 1961 y 1963, desarrolló lo que vino a ser conocido como “*labeling theory*”, casi al mismo tiempo en que Goffman prepara su libro sobre el *Estigma*. En 1966, la antropóloga Mary Douglas, partiendo de una perspectiva distinta, investiga los procesos sociales que identifican y clasifican objetos, situaciones e individuos en “limpios” y “suyos”, “puros” y “peligrosos” (Douglas, 1970). En 1972, Michel Foucault comienza a desarrollar un abordaje que pretende esclarecer procesos diferenciales de subjetivación y de genealogía de la idea moderna de “sujeto”, remitiendo el asujetamiento del

individuos a normas morales y jurídicas constitutivas de la sociedad disciplinar, basadas en micro relaciones de poder y de gobernancia biopolítica. Más recientemente, autores como Judith Butler y Veena Das han procurado profundizar en la comprensión del proceso de emergencia del sujeto propia de la situación de subalternidad o de sufrimiento (Butler, 1997; 2005; Das, 2007).

Todo ese esfuerzo teórico, que parte de los presupuestos no siempre coherentes entre sí, desarrollados con diferencias por la psicología social, la antropología estructural, la lingüística estructural, la sociología, el psicoanálisis, el marxismo y diferentes corrientes de la filosofía contemporánea, resulta decepcionante en virtud de las dificultades de formalización que sean aceptadas por todos. Persisten conceptos no siempre compatibles que disputan, al individuo biológico, la preeminencia de la explicación del proceso de subjetivación, de la formación de la conciencia de sí, *del self*, de la agencia, del actor y del sujeto. Uno de los problemas que atraviesan el conjunto heterogéneo de conceptos es la oposición de presupuestos que separa la filosofía de la conciencia del psicoanálisis y de la lingüística estructural. Otro, el que resulta de la oposición entre interaccionismo simbólico y macro sociología. Otro más, el que deriva de la oposición entre la insistencia etnometodológica en la contextualización del sentido de reglas prácticas seguidos por el individuo según sus categorías nativas y el abordaje genealógico, que busca el sentido constituido en las sucesivas formaciones discursivas que se estabilizarán históricamente en los últimos dos mil años.

La cuestión del sujeto y del “*asujetamiento*” nos tiene a nosotros interesados por una cuestión específica. Ahora investida de abordajes que se asocian a la emergencia de nuevos sujetos (feminismo, movimiento negro, movimiento LGTB y otras minorías), no se han dado suficiente atención al *sujeto* de la prisión y de punición preventiva por la muerte (física o social), o, mejor dicho, a un cierto tipo de sujeción que se aparta radicalmente de los presupuestos iluministas de la prisión moderna y de la concepción moderna del criminal como ente libre, racional y responsable por sus actos.

Es propio de la concepción moderna que el desvío concebido no como atributo del individuo sino como resultado de la función normalizadora. Comentando las contribuciones de Foucault, Anthony Giddens avanza que “la creación del desvío”, dentro del Estado moderno, es contemporánea al hecho de su supresión. El “desvío no es un conjunto de actividades o actitudes separadas de las operaciones de vigilancia del Estado, aunque está formado dentro de ellas por medio de ellas” (Giddens, 2008:321).

El extremismo de la segregación del sujeto criminal en el aislamiento de la prisión o en la muerte física es la medida discriminatoria de la *sujeción criminal*, al constituirse como parámetro límite del que se considera como su *irrecuperabilidad* para una política correccional y su *peligrosidad* que, entrañaba en la subjetividad, o separa definitivamente de la concepción moderna del criminal. Punirlo, por tanto, no lo incapacita de cualquier racionalidad disuasiva, ni de *incapacitarlo*, le impide continuar actuando socialmente. Una extensión de esa lógica para poblaciones enteras conduce a un tipo de prisión *definitiva*, o campo de concentración que

antecede a la eliminación física. Como recuerda Giddens, citando a Hannah Arendt, “el terror, aquí, no se refiere a la provocación del miedo en sí mismo, sino, al contrario, expresa la extremidad del ‘desvío’ atribuido a aquellos internados, de los cuales la mayoría de fuera precisa ser protegida (Giddens, 2008:316).

### **Sujeción criminal, etiqueta y estigma: uso de diferencias**

Desde un punto de vista formal, la sujeción criminal hace referencia a un proceso social por el cual se expande una expectativa negativa sobre individuos y grupos, haciéndoles creer que esa expectativa no sólo es verdadera sino también constitutiva de su subjetividad. La carga de sentido de la misma no remite sólo a un atributo desacreditador, un *estigma*, ni deriva simplemente de un proceso de *etiquetamiento* de un comportamiento considerado desviado de primer grado (como en la desviación primaria), sino que parece ser un elemento determinante, o al menos enlazado a todas estas relaciones. Hace referencia a un *set* institucionalizado denominado “Código Penal”, históricamente construido y administrado monopólicamente por el Estado, que se confunde por completo con el proceso moderno de criminalización. Así, la discriminación que fundamenta la diferencia del sujeto criminal con relación a los demás sujetos sociales no deriva de estereotipos arbitrarios o prejuicios anteriores, sino que, por el contrario, proviene de su explicación estabilizada en una creencia compartida. Esta creencia profunda, sostiene que, en ciertos casos, el crimen habita en el individuo transgresor y en su tipo social más



general. En la sujeción criminal, el crimen es reificado, encarnado en el sujeto supuesto autor de crímenes. El etiquetaje y el estigma, en estos casos, son efectos, o se articulan de algún modo a la sujeción criminal, pero no son en ningún modo las causas.

El concepto fue propuesto en el marco de una situación particular, la del tráfico de drogas en Rio de Janeiro (Misse, 1999; 2006), pero viene ganando relevancia en nuevos estudios realizados desde entonces. Este término parece incorporar algunas de las dimensiones formales del estigma y del etiquetaje. Su carga de sentido es completamente arbitraria, consecuencia de la victoria de una orientación moral sobre otras, en todo caso, remite a una situación social en la que la desigualdad social delimita y naturaliza diferentes grados de legitimación del proceso de criminalización. También se diferencia del concepto de desviación secundaria, que hace referencia al refuerzo de una identidad desviante, por el hecho de que no es su consecuencia y no se infiere del concepto de desviación, sino que, por el contrario, es lógicamente anterior.

Hay una diferencia fundamental entre un atributo desacreditador (el estigma, el etiquetaje, el estereotipo negativo, el prejuicio) y una expectativa social de que otro quiera, o pueda, intencionalmente, hacer el mal. Cuando se trata de definir patrones de sociabilidad, esta diferencia gana especial relevancia, pues en el primer caso el conflicto puede resultar del atributo, mientras que, en el segundo, el atributo es consecuencia de la expectativa de conflicto. Cuando se trabaja con la noción de “desvío” se enfatiza la ruptura de una expectativa normativa, como si esta fuese “natural” y no el resultado de un conflicto de

significaciones morales y de intereses institucionalizados victoriosos. En compensación, cuando el conflicto es enfatizado, el atributo normativo pierde su naturaleza arbitraria y se ve obligado a buscar una fundamentación social más persistente, más estable.

La crítica interaccionista al estructural-funcionalismo en la sociología norteamericana fue muy importante, entre otras razones, por rescatar, contra el predominio de la dimensión normativa en la explicación funcional, el carácter conflictivo y negociado del orden social. Para eso necesitó romper con las macro-explicaciones y desplazarse hacia la psicología social, invirtiendo en la construcción de una micro-sociología de la interacción entre personas, cara-a-cara, contextual, donde los referentes institucionalizados aparecen siempre dependientes de negociación cotidiana. Así como el sistema de creencias igualitario norteamericano, con su evangelio normativo, fue decisivo para el desarrollo del estructural funcionalismo, para el éxito académico del interaccionismo simbólico ha sido fundamental la profundización de este sistema de creencias a través de los avances alcanzados por la democracia norte-americana, desde los años 60. Podemos mencionar, en particular, la cuestión racial y la de las minorías, especialmente aquellas que mejor encajaban en los conceptos de estigma y de etiquetaje, de desviación primaria y secundaria, todos herederos de principios individualistas morales e igualitarios. La desviación sólo puede ser conceptualizada donde la referencia sea la norma universalizada, y si esta fuera homogénea y general, igualitaria y consensual. El concepto de desviación aspira a la normalización y no se reconoce como categoría de acusación en un conflicto.

Una perspectiva más histórica (o genealógica, como otros prefieren) se desarrolló en Europa durante los “treinta gloriosos” años de la posguerra, los años del Estado de bienestar social, y buscó responder a dos cuestiones transversales propuestas por la sociología sistemática norteamericana. Norbert Elias se preguntó por las condiciones históricas de la posibilidad de llegar, como finalmente se llegó, a los ponchazos, en toda Europa occidental, a una sociedad pacificada, civilizada, educada en el autocontrol individual y en el respeto a los derechos de cada uno. Michel Foucault optó por seguir el camino inverso y preguntarse cómo surgió y se consolidó, en la modernidad, la separación entre locos y normales, entre delincuentes y trabajadores. Ambos pensadores, cada uno a su modo, llegaron a la conclusión que fue necesario un largo proceso de gestación de los dispositivos de autocontrol (Elias) y de normalización (Foucault) acompañados de la construcción de un aparato de Estado al mismo tiempo basado en la diseminación de la disciplina individual y garantizador de su efectividad productiva social. En ese sentido, no fue totalmente arbitrario que determinadas conductas fuesen valorizadas y otras discriminadas, o que la violencia interindividual fuese crecientemente criminalizada y que la administración institucional de los conflictos fuese siendo cada vez más transferida al Estado. Se puede encontrar un sentido en este proceso, ya sea a través de la profundización del modo de producción capitalista, como lo previó Marx, ya sea por la racionalización creciente de las esferas de sentido de la vida social, como privilegió el análisis weberiano.

De un modo general, el incremento normativo del autocontrol individual, la propagación de la disciplina como regla general y como ideal valorizado asociado a un modo de producción basado en la acumulación del capital (y, posteriormente, en la acumulación de mercaderías de consumo conspicuo) produjo una economía de represión en el Estado moderno, particularmente en Europa y en los Estados Unidos, que propició los treinta años gloriosos y hasta se extendió, en algunos casos, hasta el día de hoy. Esto se conoce como “proceso de normalización”, en el sentido foucaultiano, que pretende ser crítico; o “proceso civilizatorio”, en el sentido eliasiano, que prefiere reconocer su positividad.

Lo que pasó en Brasil, en ese mismo período histórico, fue completamente diferente, pero, sin embargo, comenzó a converger en la misma dirección. Esta convergencia se fue dando principalmente a partir de la abolición de la esclavitud y del largo proceso de integración del negro y de los inmigrantes pobres a la sociedad nacional que entonces se construía. Toda la estructura jerárquica, con sus valores señoriales, la valorización del ocio y del mando, la nítida separación estamental entre elites agrarias y clases medias urbanas, y entre éstas y las masas trabajadoras negras o inmigrantes, va cediendo lugar, poco a poco y lentamente, siempre de forma contradictoria, a los valores individualistas morales, igualitarios, modernos, en un proceso todavía incompleto e inconcluso. Uno de los principales indicadores de este proceso (y de su lentitud y carácter contradictorio) es la introducción y propagación en la sociedad brasileña, también a los golpes, de la educación formal, a través de la escuela pública.

Existe una anécdota de los años 50 que afirmaba que en Brasil sólo había tres instituciones (en el sentido normalizador del término): la Iglesia Católica, las Fuerzas Armadas y el Partido Comunista. Sin duda las tres tienen las características comunes de una normalización “intencional”, de “arriba hacia abajo”, en la preservación de valores jerárquicos incluso cuando estos se modernizan, como de hecho parece que ocurrió, de modo general, en la diversidad cultural brasileña, probablemente hasta los años 50.

Pero un movimiento de masas irrumpió a partir de los años 30 en Brasil, en varias direcciones, sobre todo en la poblacional, con altas tasas de crecimiento y con un movimiento intensamente migratorio de las áreas rurales hacia las ciudades del litoral. No cabe aquí la exposición de ese proceso, cuyos efectos económicos (industrialización, urbanización, marginalidad) y políticos (movimiento pendular entre centralización y descentralización federal, entre dictadura y democracia representativa, entre clientelismo e ciudadanía moderna) han sido ampliamente tratados en los estudios contemporáneos. Aquí sólo interesa uno de sus efectos, que incide directamente sobre el concepto de sujeción criminal: lo que puede ser denominado “normalización represiva” de las masas urbanas en el Brasil del siglo XX y su impacto contradictoriamente desnormalizador, cuyos efectos ganarán relevancia pública a partir de los años 80, pero cuyos orígenes son mucho más antiguos.

Este proceso produjo que la sujeción criminal se constituyese en Brasil en “tipos sociales”, que se metamorfosearan siguiendo la misma dirección del proceso desnormalizador en las áreas urbanas. En Río de Janeiro, la

capital del país durante el período constitutivo de la sociedad nacional (1763-1960), estos tipos sociales (por ejemplo, el “malandro”, el “marginal”, el “vagabundo”) se tornaron sucesivamente algo así como un “modelo” negativo, en oposición al cual son presentados los valores positivos del carácter ideal del ciudadano, de las que hoy son llamadas “personas de bien”. La sujeción criminal es constitutiva del tipo-límite opuesto a las personas de bien, las “del mal”, aquellos que vivieron una “sociabilidad violenta” (Machado da Silva, org. 2008). Aunque no sólo eso: últimamente asistimos, a través de una poderosa campaña mediática, a la extensión de algunos atributos de la sujeción criminal a políticos y a corruptos en general, tema frecuentemente usado en las campañas electorales del pasado, como parte del conflicto político en boga. Pero esta extensión no tiene la misma eficacia del “verdadero” sujeto criminal, que me amenaza directamente por la fuerza, con un arma, con crueldad e indiferencia hacia mí. Yo le temo, y por eso lo persigo -no se trata únicamente de un estigma o un prejuicio, ni de una etiqueta, sino de riesgos, reglas de experiencia, conflicto. En este caso, no hay negociación posible, hay miedo, pavor y odio. El estigma y los prejuicios, ahora sí, se generalizan.

Prejuicio, estereotipo, estigma, etiqueta -todas estas categorías son movilizadas frecuentemente para designar diferentes atributos desacreditadores de una identidad individual o grupal. Prejuicios y estereotipos son categorías de acusación social, cuyo uso expresa un contenido “crítico” en relación con las prácticas que designan, cognitiva y moralmente, a través de una generalización considerada equivocada: tipos y rasgos, especies y géneros,

individuos y grupos son interpretados o clasificados como diferentes de lo normal o inferiores a lo normal o al tipo medio. Son atributos que se relacionan con la “clausura” de las relaciones sociales entre los que califican y los que son así calificados. Cuando el sistema de creencias justifica como natural esta diferencia y esta clausura, el uso de estas categorías es inexistente o es anacrónico. Cuando, por el contrario, el sistema de creencias deslegitima la desigualdad -como en las democracias modernas- el uso de estas categorías participa de una modalidad de crítica capaz de producir justificación para el cambio social. En este sentido, el estigma substituye al prejuicio para transformarse en una categoría clasificatoria con la cual individuos y grupos son “marcados” negativamente. En el caso de la sujeción criminal ocurre lo mismo, sólo que el detonador es presentado como una “regla de experiencia” y no como un prejuicio. Se trata de una persona o de un grupo social con relación al cual “se sabe” preventivamente que puede hacernos mal, asaltarnos, violarnos, matarnos. Son crueles, matan por nada, no respetan a nadie, no tienen valores ni ideales, son “monstruos”, “animales”, “personas de mal”, bandidos infames. En una posición límite, su vida es indeseable para la sociedad (pensada como yo mismo, como una unidad homogénea e exenta de anormalidades).

Ocurre que el proceso de incriminación moderno le transfirió al Estado el control de esos individuos que, estoy convencido, son peligrosos para mí y para mi familia. Dependo del Estado para controlar, a través de la prisión, a estos individuos y a estos grupos. Deriva de este proceso una disyunción entre la voluntad de punir, la demanda moral de “hacer justicia” y la capacidad efectiva de la

maquinaria del Estado para procesar y dar visibilidad pública al control que ejerce sobre los sujetos criminales o delincuentes. Inclusive en Inglaterra, como en los Estados Unidos, en Francia y en Alemania, los países que inspiraron los análisis del proceso civilizatorio de Elias y de la sociedad disciplinaria de Foucault, el procesamiento de crímenes graves supera el 60% en delitos contra la propiedad y el 80% en crímenes intencionales contra la vida. Por lo tanto, no existe justificación pública para quien quiera hacer justicia con sus propias manos. Sin embargo, estos números son relativamente altos comparados con los de América Latina, pero lo son mucho más en función de la existencia de negociación de la pena (*plea bargain*) en los Estados Unidos, o del grado menos grave y baja incidencia de delitos violentos en los países europeos, que de la eficiencia punitiva del Estado. En Brasil, donde no existen estadísticas que permitan hacer este cálculo en términos nacionales, se estima que menos del 15% de los autores de homicidios intencionales y menos del 5% de los autores de robos y asaltos a mano armada, son llevados a juicio. En compensación, es el país que presenta los números más elevados de víctimas de ejecuciones extralegales, de “justicia por mano propia”, y de muertes en enfrentamientos con la policía.

Podemos resumir las cinco principales dimensiones del concepto de “sujeción criminal”:

- 1) Como parte de la voluntad de punición, la sujeción criminal es la expectativa de que determinados individuos y grupos sociales, que presentan determinadas características, son pasibles de cometer delitos, especialmente violentos, y que eso es parte



ineluctable de su personalidad y carácter, de su subjetividad y de su ser;

- 2) Como corolario de la dimensión anterior, la sujeción criminal implica que el foco criminalizador se transfiera del delito y de la transgresión a la ley hacia los sujetos de los delitos, individuos que son definidos por su potencial peligrosidad e irrecuperabilidad, atributos generalmente conectados a sus orígenes sociales o genéticos, que la ciencia debería conocer;
- 3) En consecuencia, la discriminación selectiva de las características que pueden estar asociadas a estos individuos (color, ropas, marcas corporales, lugar de residencia, modo de caminar, origen social, etc.), sea basadas en “reglas de experiencia” que alimentan los “guiones típicos” adoptados por la policía, o en estereotipos basados en “tipos sociales”, es presentada y justificada como un criterio preventivo de control social;
- 4) Como efecto de la definición anterior y del tipo de interacción con los grupos de referencia, con la policía y con la justicia, individuos y grupos sociales puestos en esa condición de potencial sospecha tienden a reconocerse (aunque secreta o parcialmente) como sospechosos de ser “sujetos del crimen”, a construir justificaciones para su “diferencia” (que, en este punto, se asemeja a la condición de estigma) o para su “trayectoria”, buscando, en lo posible, neutralizar su culpa. En los casos límite, cuando son extrapoladas sus propias referencias morales, el sujeto admite ser irrecuperable y peligroso, o simplemente trata su situación como esencialmente no explicable para sí o

para los otros: se calla. Para quien lo denuncia o lo persigue, lo ideal es callarlo, exterminarlo.

5) Lo que diferencia radicalmente a la sujeción criminal de la situación de desviación secundaria, tal como fue definida por Edwin Lemert y desarrollada en su *labeling theory*, es el hecho de que ella no surge del refuerzo identitario producido por su rotulación en reiterados desvíos primarios. Por el contrario, la sujeción criminal depende de una identidad socialmente construida *como tendiente al crimen y asociada a un tipo social*. Esto es así incluso cuando no haya habido crimen o, en caso que haya habido, la sujeción criminal se da por la construcción social preventiva del sujeto como supuesto autor, y por su “encuadre” en un tipo social dado previamente, y siempre sospechoso. En la sujeción criminal el principio moderno de la presunción de inocencia carece de sentido.

6) El concepto de sujeción criminal no depende del concepto de desviación o del de estigma, pues hace referencia a un proceso social donde es “normal” (y no desviante) esperar que ciertos individuos y tipos sociales sean más pasibles que otros a cometer delitos, donde es “normal” creer que la sociedad está dividida entre “personas de bien” y “las otras” y donde la regla no es la de la “presunción de inocencia”, sino la de la desconfianza y la de la “presunción (preventiva) de la culpabilidad”. Con ese grado de generalización, la relación Yo-Otro no puede quedar restringida a la interacción cara a cara (donde normalmente sólo interactúan “personas” del mismo tipo o clase), puesto que gana estructuración y se estabiliza como sistema de

creencia, de tal modo que refuerza la desigualdad social más generalizada, ya que reproduce la creencia de que la diferencia del Otro con relación a mí no puede convivir con la igualdad de derechos entre nosotros. La manera de evitar mi sujeción criminal es estar convencido de que conmigo es diferente, que no formo parte del mundo del otro y que, por lo tanto, el culpable sólo puede ser o es, siempre, el otro.

Así, la sujeción criminal es un proceso que alimenta la resolución violenta de conflictos, un factor importante de la acumulación social de la violencia. Es un concepto que no puede ser analíticamente separado del proceso de criminalización en una determinada sociedad. En este sentido es que la mayor parte de las teorías de criminología, que buscan las “causas” que hacen de una persona un delincuente, participan de la propia producción de sujeción criminal, ya que separan del crimen la racionalidad del autor para buscarla en otros lugares de su mente, en el fracaso de su socialización y, por lo tanto, en la naturalización del desvío en el crimen del sujeto transgresor.

Algunos trabajos académicos recientes han utilizado el concepto y contribuido para su desarrollo. El libro de Cesar Pinheiro Teixeira (Teixeira, 2011) despliega el concepto al tratar la conversión pentecostal de ex-delincuentes, llamando la atención sobre la situación límite en la que el Crimen tiene que ser expurgado del sujeto por medio de técnicas de exorcismo. Teixeira (2012) agrega la “demanda de transformación del sujeto a través de la resocialización”, como otra dimensión del concepto. El uso de la conversión también aparece en un artículo sobre las prácticas de conversión de un pastor en Río de Janeiro (Silva, 2010).

Tesis de doctorado en sociología y antropología sobre relatos de sujeción criminal entre prisioneros (Magalhães, 2006), sobre la representación del “olfato” en la policía (Renoldi, 2012), sobre símbolos de sujeción criminal (Matos Jr., 2010), sobre la sujeción criminal como “forma social” (Teixeira, 2012), sobre la “sujeción difusa” y la “persona criminal” (Grillo, 2013), entre otros, han contribuido a la difusión del concepto. Tesis sobre el tribunal de Jury, defendidas en los últimos años en Brasil, han reconocido que el proceso de sujeción criminal se presenta ampliamente en los procesos judiciales de homicidio (Leite, 2006; Figueira, 2008; Fachinetti, 2012; Antunes, 2013).

Traducción de Dr. Víctor Silva Echeto  
*Universidad de Zaragoza, España*

*Publicado en: Lima, Renato Sérgio de; Ratton, José Luiz y Azevedo, Rodrigo Ghiringhelli de (orgs.) (2014). Crime, Polícia e Justiça no Brasil. San Pablo, Editora Contexto. pp. 204-212; y Birman, Patricia; Leite, Marcia P.; Machado, Carly y Carneiro, Sandra de Sá (orgs.) (2015). Dispositivos urbanos e trama dos viventes: ordens e resistências. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas.*

---

<sup>99</sup> N. del T.: Sobre este problema filosófico, puede consultarse el Capítulo VII.

<sup>100</sup> La recuperación del abordaje utilitarista de la escuela clásica ha orientado no sólo los abordajes de “rational choice” (Gary Becker, 1968), por ejemplo, como las que también acentúan la importancia del autocontrol (Hirschi e Gottfredson, 1970), del control preventivo situacional (Clarke, 1997) y de las actividades rutinarias (Felson, 2002; Clarke and Felson, 2004).

<sup>101</sup> Ver especialmente Foucault, 2006.





Capítulo VII

# **El Amo y el Esclavo, como tipos límites de dominación y estratificación**



¿Puede el ciudadano, por definición, ser un esclavo? Esta cuestión aparentemente absurda, ya que equipara lo que conceptualmente es contradictorio, no es, en absoluto, desprovista de sentido. Pensadores tan importantes para la conformación intelectual de nuestro tiempo como Marx y Nietzsche, Hegel y Weber, se hicieron esta pregunta, implícita o explícitamente, en el desarrollo de sus obras.

Ciudadanía y esclavitud, si hoy se oponen históricamente, y ganaron el estatuto de principios universalmente excluyentes y contradictorios, convivieron, sin embargo, en la misma formación social que, al producirlos por primera vez en contraposición, produjo también la Filosofía y la Política. En la Grecia clásica, y sólo a partir de Grecia clásica, lo contrario del Esclavo dejó de ser el Amo para ser el Ciudadano.

La figura del Ciudadano retorna con la moderna Revolución Burguesa, tornándose su principal reivindicación. A este retorno corresponde también el retorno de su fantasma, el exorcismo y la denuncia del esclavo, y de su Yo reprimido, el Amo. Esto, porque la jerarquía parece más “natural”, más “instintiva” y la

igualdad de los libres “más civilizada”, más “humana”, al contrario de lo que prefería Rousseau. La utopía moderna se construyó en oposición a la realidad del esclavo en busca de un mundo de amos. Tal vez por eso mismo, aquel retorno moderno a la ciudadanía radicalizó el principio griego, de tal modo que abolió culturalmente cualquier posibilidad de convivencia o aceptación de la realidad de los esclavos. Al hacerlo, permitió que la cuestión jerárquica, perdiendo legitimidad cultural, se transfiriese al interior de la propia ciudadanía, puesta así, desde entonces, bajo una sospecha radical de la filosofía y la política.

Para Marx y para Nietzsche, todo eso, ciudadanía, filosofía, política, son aún marcas del esclavo, de una esclavitud muy plena, con una realidad y solidez que excede al de la Grecia clásica, por encontrarse universalizada y al mismo tiempo ocultada.

El ciudadano moderno es un esclavo perfecto: su existencia es concreta pero su amo es abstracto. Marx y Nietzsche, sin embargo, como sabemos, no siguen una misma dirección crítica. En ese asunto, Marx se inspiró en Hegel; Nietzsche, por el contrario, fue lo más antihegeliano posible. A pesar de eso, él recorre las mismas imágenes del célebre pasaje de la Fenomenología del Espíritu de Hegel, cuando desarrolla su propio abordaje. En su marco contemporáneo, la cuestión nietzschiana reaparece en la sombría predicción de Weber en torno a la “jaula de servidumbre” al esperar la profundización racional y burocrática de la moderna ciudadanía social, como también en el profundo pesimismo cultural del pensamiento alemán que va de Heidegger a la llamada Escuela de Frankfurt. Matrices de la crisis de esperanzas culturales heredadas del

Iluminismo, la denuncia marxista de la alienación y la resignada crítica weberiana de la futura “jaula de hierro” continúan, a pesar de todo, extrañamente actuales.

*Alienación y Jaula de hierro* son las dos imágenes que dominan, incluso como metáforas más que repetidas, el sentido sociológico general de los paradigmas marxista y weberiano de la Modernidad.<sup>102</sup> Si las hacemos dar cuenta de su genealogía discursiva común, ordinaria, comprobaremos que ambas apuntan a un mismo campo de sentido, aquel que en la tradición cultural occidental narra (bajo múltiples variantes culturales) las relaciones entre hombres y dioses y, en el sentido intramundano, entre los subalternos y sus señores.

Se trata de un campo discursivo universalmente desarrollado, aunque guardando las profundas diferencias de sentido histórico particular a cada cultura. En ese sentido muy general, por lo tanto, es como también comparecen, al menos semánticamente, en la formación del significado integral (e incluso “profético”) de las obras de Marx y de Weber.

El objetivo de este trabajo es el de procurar comprender el desarrollo de la “divergencia problemática” Weber-Marx, su confrontación paradigmática para el entendimiento de la Modernidad y de su sociología, tomando esta cuestión como hilo conductor de los problemas que han sido considerados siempre que se trata de relacionar la obra de esos dos grandes pensadores. En los límites de este estudio, pretendo considerar aquel campo en su forma moderna, a partir de su utilización en la obra de otros dos pensadores que proporcionarán gran parte de la ambientación

intelectual y teórica bajo la cual se constituirán los paradigmas marxista y weberiano. Me refiero a Hegel, y su “dialéctica del Amo y del Esclavo”<sup>103</sup>, y a Nietzsche, y su “genealogía de la moral”. Me apoyo, en este esfuerzo, en las mejores interpretaciones existentes sobre esos autores, así como en los desarrollos contemporáneos de la llamada “relación Weber-Marx” (Cf. por ejemplo, Antonio y Glassman, 1985; Weiss, 1986), particularmente en los propios resultados que alcancé, sobre el asunto, en mis trabajos anteriores (Misse, 1978; 1981; 1986; 1987).

### El concepto y la metáfora

Considerando que es habitual el empleo en la literatura especializada, siempre que se trata de comparar Weber y Marx, de la analogía de sentido entre el concepto de “alienación”, tal como aparece en la obra de Marx, y la imagen weberiana de la “jaula de hierro”, tomo esta analogía como primer problema a ser considerado. La cuestión aquí, es, antes que todo, saber cuál es la afinidad de sentido que permite la analogía, bien como las diferencias que pueden tornarla ambivalente. Solo después, entonces, volver a trazar las demás afinidades que permiten pensar en su genealogía.

La analogía fue introducida, por primera vez, en el clásico trabajo que Karl Lowith dedicó a Marx y Weber, publicado en 1932 (Lowith, 1982). En él, Lowith busca mostrar las afinidades entre la concepción que Marx tiene del capitalismo como pérdida radical de la “libertad de crear y apropiarse de los objetos creados” y la concepción weberiana de la progresiva “pérdida de libertad y de

sentido” debido a la creciente racionalización, secularización y modernización, con el consecuente “desencantamiento del mundo”<sup>104</sup>.

No es difícil percibir que las imágenes sugeridas por la analogía son las mismas que se asocian a la esclavitud, y esto se evidencia porque “alienación” y “jaula de hierro”, el concepto y la metáfora, se presentan a un mismo campo de significaciones sociales y, lo que es más importante, aspiran igualmente a un mismo nivel de entendimiento universal. El concepto marxista de alienación, aunque acuñado para aplicarse al mundo del capital, ganó, en su primera formulación, un carácter históricamente universal, pues se determinaba inicialmente por categorías tan amplias como división del trabajo, propiedad privada e intercambio, de cuya “desaparición” utópica dependía para ser superado. Del mismo modo, la metáfora weberiana de la “jaula de hierro”, aunque acuñada para describir el advenimiento de un “mundo sin espíritu ni corazón” (la “jaula de servidumbre” de la burocracia moderna), servía también para describir mundos típico-idealmente análogos, como el Egipto faraónico del Nuevo Imperio, y ganaba la amplitud transhistórica de todo tipo ideal. Servidumbre, Alienación, Opresión, todas esas imágenes se remiten a un *lugar común*, sin embargo, *lleno de sentido*.

¿Quién no comprende aquello de lo que ellas hablan? Este campo de significaciones sociales comunes, es una dupla reconocida universalmente como relación Amo-Esclavo, y de ella se conserva la última figura como sujeto original de la narrativa y del punto de vista, de la perspectiva de donde se formula el concepto y la metáfora.

Sin embargo, las diferencias de fondo entre el concepto y la metáfora se tornan más visibles cuando examinamos mejor el papel que cada una cumple en aquel campo de significaciones. Mientras el concepto parece representar un sujeto social *fuera de sí*, cuya esencia está en el Otro por una relación originaria que los define a ambos (el Esclavo, que se define en la relación con el Amo, y jamás fuera de ella, pero que no es de inicio ni uno ni otro, como no lo será al final de la historia), la metáfora parece construida no para designar una relación originaria o su desarrollo, sino más bien, para describir el “encarcelamiento del Amo” (un Amo, este sí, originalmente ya dado) por el “mundo de los esclavos” (esclavos desde siempre ya dados, y que aumentan progresivamente con la incorporación de los amos “encarcelados”). En ambos casos, se trata de sujetos de acción y sentido, y de relaciones (sociales) que los definen. El problema de esos sujetos es que siempre parecen exigir un sujeto último, un sujeto pleno, para definirlos. *Quién* define al sujeto previo (o posterior) a la alienación? Y *quién* define al sujeto que pierde sentido y libertad en el mundo desencantado y burocrático de la “jaula de hierro”?

### **Amo y Esclavo: límites de un campo mitológico**

Paso a llamar de “campo mitológico” aquel espacio de significaciones sociales comunes aspirantes al entendimiento universal como lo que encontramos en el concepto de alienación en Marx, y en la metáfora de la “jaula de hierro” en Weber. Ambos se remiten, evidentemente, a un “pasado histórico”, un referente último de la cultura europea de su tiempo, y es solamente en ese

sentido que se constituye como un referente mitológico. Este campo se define por dos imágenes sociales complementarias y contrapuestas, cuya significación límite dependerá de la perspectiva en que se coloque quien las utilice. Aunque esas imágenes tengan un sentido ordinario en el lenguaje cotidiano, sus propiedades analíticas, múltiples, se desdoblán en categorías universales decisivas para diversos campos de saber y lenguajes especializados. Para recordar solo algunas (que también posee sentido ordinario), bastaría que se pensase en los conceptos de “injusticia”, “explotación”, “dominación”, “subordinación”, “lucha de clases”, “legitimación”, para que se percibiese, por ejemplo, cuánto la sociología toma ese campo mitológico como su *hábitat* natural y no parece colocarlo bajo ningún cedazo crítico. Por eso, hay quienes piensan que no puede hacerlo porque estaría apuntando a sus propios límites disciplinares.

Es, evidentemente, imposible detallar aquí la riqueza de ese campo, ni es éste nuestro propósito. Basta con que delineemos su estructuración simbólica “universal”, para que se reconozca luego, en los discursos que lo toman como referente, su origen “griego”, al igual que el de la filosofía y la política. El modo griego, y no el “oriental”, constituyó ese campo tal como ha servido a la Modernidad, al acrecentar a la dupla un tercer término (excluido, subsumido o en latencia en el campo mitológico), cuyo nombre es “ciudadano”. Bajo la mediación de la ciudadanía, el Amo y el Esclavo, a decir verdad, se transformaron en límites metafóricos del discurso político de la Modernidad. Donde la ciudadanía se pierde “por debajo”, aparece nuevamente el Esclavo; donde se pierde en el abuso, “por

encima”, aparece enteramente el Amo. Pero no sólo al interior mismo de la ciudadanía existente, sus límites de sentido parecen confrontarse, ya sea para conceptualarla, para determinar su origen, o para apuntar a sus fines.

Paradójicamente, “ciudadano” es el nombre político de otra figura, el “individuo”, cuya emergencia, también moderna, entraba en tensión con el mundo jerárquico de amos y esclavos, que él definía como contrario a sí mismo. No sería exagerado afirmar que el Amo y el Esclavo son los fantasmas necesarios de la Ciudadanía, de toda ciudadanía moderna. Y como tal comparecen, implícita o explícitamente, en todo el discurso político de la Modernidad. Pero en ningún lugar comparecen tan nítidos, abiertamente pensados al modo griego en cuanto a los orígenes, y mirando lo moderno en cuanto al sentido, como en dos pensadores clásicos de la Modernidad: Hegel y Nietzsche. Empleado de forma amplia, el campo Amo-Esclavo en Hegel, es un momento de la dialéctica de la auto-conciencia en la Fenomenología del Espíritu, pero también el sentido universal-concreto que realiza este momento en la modernidad burguesa, al constituir al sujeto a partir de la categoría moderna de *trabajo*. En Nietzsche, también utilizado de manera amplia, el campo es una metáfora para su psicología cosmológica de los humanos, pero también, el signo de voluntades que esclarecen y esconden la genealogía del *sentido* del individuo moderno, de su cultura y de su Estado.

Hay, por lo menos, tres problemas fundamentales en la comparación de paradigmas que estoy proponiendo. El primero se refiere a la comparación entre concepto y metáfora (alienación y jaula de hierro), del que trataré más



adelante. El segundo se refiere a la analogía entre *concepto* y *signo-“fuerza”* (en el caso del empleo del campo Amo-Esclavo en Hegel y Nietzsche). La diferencia ni siquiera puede ser pensada como puramente epistemológica, ya que es tan amplia como la que existe entre los estilos narrativos de cada uno: conceptual-sistemático y aforístico-metafórico. Algo así como comparar una catedral gótica y una danza derviche. Pienso que es posible atenuar esa dificultad, prestando atención hacia lo que hay de “metafórico” en Hegel (la catedral es también una danza “congelada”, una oración ascética y austera) y lo que hay de “conceptual” en Nietzsche (la danza como templo y oración, como técnica del cuerpo-voluntad). Curiosamente, esa es una atenuación activa, que se puede también encontrar en la analogía del concepto y de la metáfora: el Hegel de Marx es muchas veces más metafórico que conceptual, y el concepto en Marx es históricamente relativo, sobredeterminado; el Nietzsche de Weber es casi siempre tomado al pie de la letra, y la metáfora, un constructo transhistórico, indeterminado, acaba siendo más conceptual que el signo-“fuerza”.

El tercer problema, que tiene que ver con el primero, se refiere al tratamiento substantivo de la comparación en cuanto al objeto: imágenes de una estratificación y dominios originarios y universales, por así decir definitivos en cuanto al sentido. Sin embargo, “Esclavo” en Hegel y “Esclavo” en Nietzsche son construcciones enteramente diferentes, aparentemente asimétricas y desprovistas de cualquier afinidad si se consideran dentro de los respectivos discursos que las emplean, de igual modo que “clases explotadas” y “clases negativamente privilegiadas” en Marx y Weber. La

comparación no desconoce esos problemas, por el contrario:<sup>105</sup> parte de ellos tomándolos como el problema que está puesto por la apropiación diferencial de aquel campo mitológico por la Modernidad, esto es, toma la propia diferencia como aquella misma que el objeto nombra, para esclarecerla mejor en su genealogía de sentido.

Permite, así, que se persiga un curso de sentido cuyas afinidades internas se polaricen (como ocurre en los propios discursos y en sus interpretaciones contemporáneas). Pero la comparación sería imposible si no hubiese un punto de partida común mínimo. Este es el que puede ser encontrado también como el contenido de sentido más elemental de aquel campo mitológico, y que permanece común al imaginario de las diferentes variantes: paso a llamarlo, para distinguirlo del primero, de “campo imagístico”.

Las imágenes son mínimas: una oposición entre dos fuerzas integrales (sin importar, aún, cómo esas fuerzas serán representadas o afirmadas) designa una identidad social virtual positivamente evaluada y otra negativamente evaluada (sin importar, también aquí, aún, el contenido de sentido de esas identidades). Esas identidades virtuales constituyen los polos límites del campo imagístico que pasaremos a examinar. Sus propiedades respectivas son, por definición, irreductibles a cualquier otra, y prácticamente universales. Configuran un “campo de fuerzas”<sup>106</sup>, una lucha al mínimo latente, y su justificación divergente.

¿Por qué partir de ahí, de lo que parece tan poco, y aún así, no afecto de desarrollo comparativo? Es que supongo

que no hay solo coincidencia temática en las figuras sociales comunes a las que recurre, y que sus diferenciales de construcción (filosóficas o científicas) poseen un mismo encuadre mítico, y tienen que ver, horizontal y verticalmente, de forma coherente, con los pliegues estratégicos en que cada uno de los discursos que de ellas se utilizan, en continuidad o discontinuidad con los demás, se ofrece aún hoy como materia prima para la sociología. Además, los variados contenidos de sentido que involucran sólo nos interesarán en cuanto desarrollan esas imágenes mínimas, importando poco aquí la exégesis minuciosa de su sentido “verdadero”, o de la interpretación “más adecuada”, objeto que (ya debe haber quedado claro) escapa a mi interés.

### **Imágenes mínimas y sus desdoblamientos**

Comienzo desde un nivel extremadamente reducido, casi exclusivamente metafórico, de dos fuerzas en oposición última, y de la identidad virtual que allí se erigen. Aunque sea casi nada, es casi todo lo que tengo al alcance por ahora: las dos fuerzas que Amo y Esclavo implican ¿significan la misma cosa para el Amo y para el Esclavo? ¿O la diferencia es también diferentemente interpretada por cada fuerza?

Comenzando por el “modo oriental” de valorarlas, irreductiblemente jerárquico y sagrado, la cuestión podría formularse así: ¿pensará Dios su relación con los hombres, como estos piensan la suya con Dios? El maestro zen interpretará su relación con su discípulo de modo semejante a la de éste en relación él? El único consenso es, aquí, que la diferencia es primaria, original y eterna, y aceptada por

ambas fuerzas. La justificación última de la diferencia es cosmológica, y su única solución posible (para los hombres-discípulos-esclavos) es la sumisión.<sup>107</sup>

Para el punto de vista místico (y Weber lo define como de máximo individualismo y máxima sumisión), lo paradójico se termina cuando se obtiene la *unyo mistica*, cuando se alcanza la unidad y la identidad con el Amo. La esclavitud se vuelve, entonces, en la medida de la ilusión humana, *maya*<sup>108</sup>. El Amo también es ilusión, y se extingue por nada diferenciarse de él.

Cuando salimos del “modo oriental” de esas imágenes y alcanzamos el “modo griego”, verificamos una alteración sorprendente: el énfasis se desplaza de la jerarquía Amo-Esclavo para la igualdad entre los amos. Un Amo podrá volverse esclavo (por deudas, por ejemplo) y un esclavo podrá volverse Amo (si el liberto, por ejemplo, alcanza la honra en la guerra).

La jerarquía se vuelve *abstracta*, y los individuos que la completarán, en intercambiables. La alteración se vuelve posible porque se introdujo una tercera categoría, de contenido específicamente sociológico, para designar el *status* político de la relación de los individuos libres *entre sí*: el ciudadano.

Una nueva y profunda alteración se da con el “modo cristiano” de designar el status de la relación de los hombres (amos y amos, esclavos y esclavos, amos y esclavos) entre sí: *iguales* delante de Dios, “hermanos” universales desde el Origen hasta el juicio final. Sin embargo, ni la alteración griega, ni la alteración cristiana extinguen el campo mitológico anterior, solamente lo desplazan hacia un lugar

de contraste último. Él continúa operando, entre los griegos, en la delimitación de la polis y de la democracia, y entre los cristianos, en la delimitación de los humanos frente a Dios<sup>109</sup>.

Ahora, ¿cómo será recuperado aquel campo mitológico (y lo será de forma sistemática, *moderna*, “autoconciente”) para nuestro tiempo? Por su vigorosa influencia (lo que es un indicador pragmático de “validez” en teoría social), pienso que el modo hegeliano de recolocar el problema, y la crítica de Marx y Nietzsche, “actualizan” la cuestión para la modernidad. Marx saboreó el modo hegeliano, y Weber la crítica de éste. Es una breve historia ejemplar, aquella que Hegel contó, pero que quede claro que, aquí, ella no es filosófica, sino imagística -que es lo que nos interesa<sup>110</sup>.

¿Cómo comparecen el Amo y el Esclavo en Hegel y Nietzsche? En Hegel, ellos significan inicialmente lo que ya es sabido: dominante y dominado. Él recurre a un contraste clásico, greco-romano, para esas figuras: el dominio de un tipo de hombre sobre otro que alcanza una forma regular, pactada, objetiva, legítima. Una situación límite, estructurada, de dominación, y no solo una opresión contingente cualquiera.

En Nietzsche, significan una afirmación de valor superior en un tipo de hombre y una reacción decadente en el otro tipo. Él también recurre al clásico contraste, pero de un modo diferente al de Hegel, puesto que lo enriquece con la imagen cristiana del Pastor y su Rebaño, definiendo esta relación como imaginario medieval de las fuerzas reactivas, para denunciarla mejor.

En ese sentido, la problemática hegeliana del Amo y del Esclavo sería, para Nietzsche, una problemática *del Esclavo*. Irónicamente, en Hegel también, solo que en un sentido enteramente diverso. Del mismo modo, tanto para Hegel como para Nietzsche, el Amo no es un cualquiera, ni el Esclavo un cualquiera: hay condiciones para ser Amo como para ser Esclavo. No hay una exacta concordancia en cuanto a esas condiciones, por más que una condición de Esclavo en Nietzsche aparezca como condición del Amo en Hegel, o viceversa, esas condiciones -separadas por el momento de los tipos y de sus personajes posibles- tiene características comunes en ambos discursos, y una estabilidad que les permite nombrarlas.

¿Qué funda esa mínima estabilidad, que es casi todo para su uso? ¿qué hace que esas fuerzas se paralicen, una frente a la otra, en posición simétrica y de forma regular y sistemática en cada discurso, y no se desvanezcan en diferencias inestables, cambiantes y provisorias, que acaban intimidadas? ¿Cómo y por qué el mirar de quien las observa las estabiliza de algún modo mínimo, les confiere una *identidad*?

En ese mismo denominador común, Hegel y Nietzsche concuerdan: las mismas fuerzas son reconocidas y nominadas como *voluntades de...* en esa identidad<sup>111</sup>. Y aquí comienzan todas las diferencias, puesto que para Hegel ese reconocimiento es una demanda del Amo, mientras que para Nietzsche toda demanda de reconocimiento es una demanda del Esclavo. Hechas las acusaciones, hagamos ahora que cada uno de ellos desempeñe el papel que más le apetezca.

## Hegel, Esclavo, define al Amo y su Esclavo

Hegel expone su dialéctica del Amo y del Esclavo en la sección A del capítulo cuarto de la Fenomenología del Espíritu, sobre el desarrollo de la autoconciencia, cuando elabora la fenomenología de la voluntad como certeza de sí.

Las figuras especulativas del Amo y del Esclavo representan el drama a través del cual la conciencia de sí primitiva, sumergida originalmente en la *Gemeinschaft*, de ella se diferencia para reconocerse como singularidad ante la otra singularidad.

Esas figuras pueden ser interpretadas, de un punto de vista sociológico, como representaciones de un contexto histórico de emergencia de la individuación moderna, aunque el *locus* sea la Grecia clásica. Lo que se puede comprobar es que, en ese drama, el lugar del Amo está siendo superado, y cabrá al Esclavo actualizar la escena, introduciéndose a sí mismo, y al antiguo Amo, como Ciudadanos. La cuestión general representa el desarrollo de la autoconciencia individualista burguesa moderna, distinguiéndose desde dentro del cuadro “natural” (primitivo, comunal, jerárquico e ingenuo) de la certeza sensible, de un modo análogo a lo que sucedió en la filosofía política de los siglos XVI al XVIII<sup>112</sup>.

Emergencia del individuo moderno (cuya infancia griega es rescatada contra la feudalidad) y emergencia de la socialización burguesa (cuyo *ethos* es la autonomía por el trabajo) son representadas y justificadas, así, por figuras que remiten a nuestro campo mitológico en su modo pregriego, precristiano, judaico tal vez, pero no enteramente oriental (ya que el Oriente no cabía en la filosofía de la historia

hegeliana). Esas figuras comparecen como condensaciones de imágenes judaico-cristianas con imágenes de una Grecia Clásica idealizada por la Modernidad. De modo que figuras genéricas, expresen tanto la máxima exterioridad entre un individuo y otro (ya en un sentido moderno), como la máxima interdependencia de un individuo a otro (en el sentido de la comunidad jerárquica pre-moderna). De esa condensación resulta una contradicción, porque la realización de la vida de uno, priva la realización plena de la vida del otro, pero constituye una contradicción “necesaria”, porque esa privación y todo su drama, al ser tolerado como legítimo por el Esclavo, se torna en mediación para la superación de las dos imágenes en una tercera, el propietario-trabajador-ciudadano reunidos en la imagen del individuo moderno, voluntad civil cuya realización política es el Estado.

Pero la historia que esas figuras cuentan es otra, es la historia de la propia filosofía que se refleja sobre sí, del Espíritu que se auto-reconoce en cada uno de sus momentos. Y este es el momento en que la conciencia deviene autoconciencia<sup>113</sup>. El Amo se constituye como tal cuando se enfrenta, como conciencia de sí, con otra conciencia de sí que no es él mismo, con el otro. La subsistencia “natural” de otro que, no siendo cosa, se interpone con deseo propio a su deseo, lo amenaza. La exigencia de una lucha de muerte, que se pone, es enfrentada, sin embargo, diferentemente por cada uno: aquel que será el Amo la acepta como necesaria, y la quiere llevar hasta el fin, no tanto por coraje, sino, por una “indiferencia” que tiene a su vida, “cuyo carácter vano, ya descubrió”, y porque aspira, desea el reconocimiento del



otro. Este, que será el Esclavo, se estremece frente a la posibilidad de la muerte, y su profundo temor a este “Amo absoluto” (la muerte) lo hace rendirse como vencido. Quien mantuvo la “indiferencia”, el coraje y la voluntad de luchar incluso con el riesgo de la muerte, y hasta el fin, es el vencedor, el Amo. Quien, derrotado, prefiere someterse al otro que morir, y elige la supervivencia al heroísmo, es el Esclavo. El Amo es la conciencia autónoma, tornada para-sí por la victoria y por la libertad; el Esclavo es la conciencia que se sometió para no arriesgar su vida, solidarizando con su naturaleza animal, y reforzando, con su sumisión, su participación en el mundo natural de las cosas. Es ahora un animal, y así se ve, y así es visto por el Amo.

Constituida en la figura del Amo, la conciencia-de-sí se vuelve ahora para-sí, y no de una forma abstracta, unilateral, sino por la mediación concreta de otra conciencia que, al someterle, es lanzada, en el mismo movimiento, hacia el mundo de las cosas, cuya esencia es sintetizada en la independencia (delante de la conciencia del Amo) común a la naturaleza, a las cosas. El mundo del Esclavo es el mundo de la existencia natural, que él transforma con su trabajo para atender las demandas del Amo, de cuya satisfacción depende continuar viviendo.

El Amo, al contrario, no ve en esas cosas (y en el Esclavo) sino medios de satisfacer sus deseos, aunque sólo se mantenga como conciencia-para-sí (que lo constituye como Amo) por la mediación del reconocimiento del Esclavo. Al reconocer el Amo en su realidad y dignidad humanas, el Esclavo lo reconoce también como su Amo, pero no puede ser reconocido en su realidad y dignidad humanas, puesto que está lanzado en el mundo “natural”,

en el mundo de las cosas. El Amo es, así, constituido por el reconocimiento de alguien que él no reconoce.

Así, para Hegel, la situación del Amo es trágica: él arriesgará la vida para ser reconocido por un otro como él. Cuando ese reconocimiento fuese posible, él no podría ser Amo; cuando es posible, y lo constituye como Amo, él no puede reconocer al otro como otro como él, sino como una cosa, un animal. Entonces, él es reconocido por una “cosa” y si su deseo de reconocimiento no puede ser satisfecho, sino por un otro como él, su propia conciencia-para-sí se hace unilateral, abstracta, incompleta y no realizable. Para el Esclavo, sin embargo, algo fue conquistado: el temor absoluto que lo llevó a la sumisión, es un comienzo de sabiduría, puesto que aprendió que no es posible, en su singularidad, enfrentar la muerte: “mediante la conciencia de ese absoluto, como potencia única, puramente negativa, desaparece toda fuerza propia” (Hegel, citado por Lebrun, 1988:1983). Por el temor al Absoluto, el Esclavo aprende a perder el miedo (relativo), aceptar la obediencia y buscar la liberación.

La “verdad” del Amo es, entonces, el Esclavo y su trabajo. Por el trabajo, el Esclavo construye la efectiva independencia y autonomía, que le vincula a la posibilidad concreta de la libertad y satisfacción, interceptadas al Amo por su deseo de reconocimiento (que es también el que construye como tal). La historia humana puede, ahora, ser pensada como la historia del esclavo trabajador que, al reconocerse en su realidad y dignidad humanas, llegará a tornarse “para sí” al prescindir del Amo.

Al aprender a abstenerse (ascetismo), el Esclavo aprende a soportar al otro, al actuar “sobre el objeto [que] recibe la forma de lo subjetivo que en él toma consistencia, pero que es conservado en su materia” (*id.*:188). El Amo, que no pasó por ese aprendizaje, retenido que está del deseo, solo puede consumir el objeto, que le sigue siendo “extraño”. “En el trabajo está puesta la diferencia entre el deseo y el gozo; este es contenido, aplazado, se torna ideal [...]. El trabajo es deseo contenido, el trabajo forma” (Hegel, 1973:120). El trabajo que forma y libera al Esclavo no es el del artesano solitario aristotélico, sino, el trabajo que lo eleva por encima de su “singularidad egoísta”, un servicio para otros, un trabajo que tiene por objeto una alteridad, pues como “el esclavo trabajando para el Amo, no trabaja por el exclusivo interés de su propia singularidad, su deseo alcanza una extensión tal que deja de ser solo el deseo de ese hombre, para contener también el deseo de otro [...] y en esa medida su valor triunfa sobre el valor del Amo” (Lebrun, 1988:190).

### **Nietzsche, Amo, define al Esclavo y su Amo**

Nietzsche, al contrario de Hegel, no está interesado en la formación del concepto, sino en su genealogía. Por eso, necesita liberarse de todos los conceptos, sustituirlos por una perspectiva que les sea “previa”, externa, “superior”. Él la encontrará en la Grecia arcaica, cuyo arte y cultura estudió en *El Nacimiento de la Tragedia*. Esa perspectiva, que después llamará de “extramoral”, le permitirá reconstruir el origen de “atributos” como resultante perpetuo (en “eterno retorno”) de un “juego de fuerzas”, de principios en lucha,

que son diferentemente nominados según el nivel en que son aplicados y la representación que hacen de sus valores y de sus verdades. Se sigue toda una reevaluación de la cultura, que tiene por palanca la crítica de la moral y de la “voluntad de verdad”.

Una de las imágenes más influyentes de los principios en lucha, la de la “moral del amo” y la de la “moral del esclavo”, desarrollada en la “Genealogía de la Moral”, no se refiere directamente a ninguna categoría social o histórica, sino que ilustra (llamemos las cosas por su nombre), la jerarquía de tipos y “valores” pertenecientes a un campo análogo a aquel explorado por Hegel en la dialéctica del Amo y del Esclavo<sup>114</sup>.

Tomando por paradigma los griegos arcaicos, preclásicos, aquellos de los cuales Hegel afirmó que “no sentían terror ni miedo a la muerte”, Nietzsche invierte el gesto de los conceptos hegelianos para destruirlos, construyéndose así una tipología metafórica que apunta, en la paráfrasis de la historia del Amo y del Esclavo, una genealogía de la moral-verdad, cuya referencia última, vivida por los griegos, Nietzsche llamará de “voluntad de poder”. Él jamás la “reifica” en una categoría social, sea cual sea ésta, de cualquier época histórica, sino que interpreta las categorías (o las utiliza como ilustraciones) de la transversalidad en que la “voluntad de poder” actúa en la historia.

Lo contrario de la “voluntad de poder” no existe, sería la “nada de voluntad”, cuya existencia Nietzsche niega. Las fuerzas, activas y reactivas, los contrarios que interactúan en su perspectiva *extramoral*, son ambas manifestaciones de la

“voluntad de poder”: “[...] la *voluntad de poder* se manifiesta: a) entre los *oprimidos*, en toda especie de esclavos, bajo la forma de voluntad de ‘libertad’ [...]; b) en una especie más fuerte que comienza a elevarse al poder, es la voluntad de predominio (hegemonía); si ésta inicia sin éxito, se limita a la voluntad de “justicia”, esto es, *igualdad de los derechos* para todos, en el mismo grado que los de la clase dominante; c) en los más fuertes, en los más ricos, en los más independientes, en los más valientes, bajo la forma de ‘*amor a la humanidad*’, al ‘pueblo’, al evangelio, a la verdad, a Dios; bajo la forma de compasión, de sacrificio de sí, etc. -y aún bajo la forma de sobrepasar, arrastrar consigo, tomar a su servicio, identificarse con una gran cantidad de poder, *para poder darle una dirección*: el héroe, el profeta, el César, el Salvador, el pastor” (Nietzsche, 1945:337, énfasis en el original).

Si en Hegel el “Amo y el Esclavo” comparecen como momentos de formación del concepto de auto-conciencia (“conciencia-de-sí que deviene para-sí”), en Nietzsche ellos son “tipos” que describen “*ethos*”, fuerzas morales en lucha, diferentes formas de “voluntad de poder”. Si en Hegel es la negatividad encarnada en el Esclavo y en el Trabajo que explica la posición del Amo en la formación de la autoconciencia, en Nietzsche es la positividad de la “afirmación de la vida”, representada por la “moral de los Amos”, que operará en la perspectiva por la cual se podrá describir la genealogía de la moral (nihilista) de los esclavos.

En la historia nietzscheana, el Esclavo, al triunfar sobre el Amo, da inicio a la decadencia, porque somete a la humanidad a todas las formas de “instinto” reactivo. No se trata solamente de una historia diferente de la hegeliana,

sino, de *otra* historia. Sólo la introdujimos aquí, en paralelo con la de Hegel, porque lo que en ella hay de paralelismo, fue lo que dominó (aunque implícitamente) su lectura e interpretación en la época en inventaron la sociología.

La interpretación que aquí proponemos condensa, así, la interpretación de una época (últimos años del siglo XX) con las interpretaciones nietzscheanas más recientes, que mantienen, de otra perspectiva, la interlocución con Hegel, cuya obra parece haber llegado a Nietzsche a través de Strauss y Stirner, pero también por la vía de la crítica de Schopenhauer.

El *ethos* del Esclavo es una “inversión” reactiva del *ethos* del Amo, pero de cierto modo una “inversión” *equivocada*, que al tomar al Amo como lo *Malo=Mal*, moraliza la existencia, debilita (con la culpa) los impulsos del poder activo, creador, para fortalecer el instinto (reactivo) del conocimiento, racionalizador, calculista, que opera por la negatividad.

El Esclavo inventa instrumentos para “soportar” las verdades que prefirió escoger: la lógica, la metafísica, la dialéctica. Estas desarrollan su “instinto de conocimiento”, que se torna hipertrofiado y gigantesco; la culpa, el pecado, la creencia en “otro mundo”, el ideal ascético, el valor “superior” del sufrimiento, desarrollan su “instinto de supervivencia”, de seguridad, “instinto gregario” que se hipertrofia en el Estado y en las instituciones sociales y políticas que “ordenan” la reproducción de la “moral de rebaño”.

La victoria del *ethos* del Esclavo es, también, en el plano social, la ocultación de la jerarquía original: la creencia de

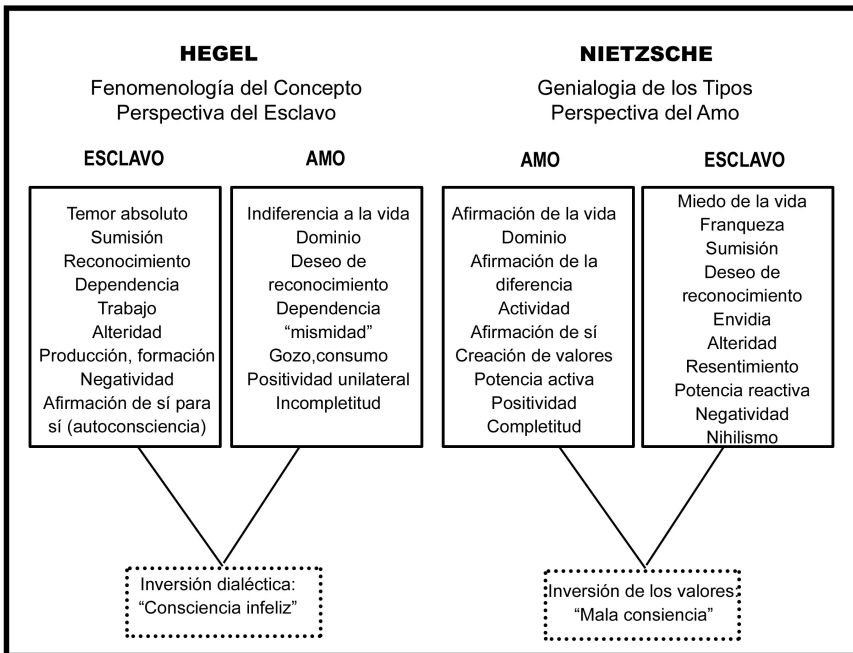
que todos los hombres son iguales, la nivelación por la media, pues “el instinto de rebaño concede al *medio* y a la *media* el estatuto más elevado y el valor supremo” (Nietzsche, 1945:236).

La nueva clase dominante sólo puede aparecer ahora con la imagen del “pastor” (“el Señor es mi pastor, y nada me faltará”, dice el himno cristiano). El Amo y el Esclavo son, en cuanto al *ethos*, la moral de los señores y la moral del rebaño. En la *Genealogía de la moral*, Nietzsche teje su historia.

### Identidades límites en Hegel y Nietzsche

Aunque atentos a las corrientes interpretaciones de Hegel y Nietzsche, no es mi objetivo aquí la exégesis comparativa de sus imágenes del Amo y del Esclavo, sino solamente el levantamiento de los perfiles que definen, en paralelo, los conceptos y tipos que servirán para determinar sus identidades límites, tal como estoy suponiendo que comparecerán en la genealogía de un modelo estructural en Marx y de una constelación de tipos ideales en Weber sobre estratificación y dominación.

Por tanto, propongo preliminarmente el resumen presentado en el *Cuadro I*, en que procuro organizar los operadores hegelianos y nietzscheanos de las imágenes de Amo y Esclavo, a modo de obtener “identidades” sociales límites, de carácter universalizante (porque aspiran a abarcar toda la historia de la cultura humana):

**Cuadro I**

Los atributos de cada par se asemejan, y solo se distinguen cuando es considerada la perspectiva enteramente diversa con que son apreciados por Hegel y Nietzsche. Así, por ejemplo, tanto el Amo hegeliano como el nietzscheano “no temen la muerte” (un valor central, paradigmático, que ambos localizan en un mismo lugar histórico, la Grecia preclásica), pero de ahí derivan apreciaciones distintas: para Hegel se trata de un “coraje” abstracto, unilateral, no determinado por la experiencia de la mediación con la resistencia propia de la vida (que el esclavo hegeliano aprenderá a través del trabajo), y que por lo tanto, caracteriza antes una actitud de “indiferencia a la



vida”, la misma que exigirá en seguida “reconocimiento” para poder completarse. En Nietzsche la apreciación es opuesta: el Amo posee el poder de quien “afirma la vida”, de quien no concede a la muerte ninguna apreciación muy significativa (“indiferencia a la muerte”), y por lo tanto, de quien no exige reconocimiento alguno a sus actitudes.

La figura estable del Amo, tanto en Hegel como en Nietzsche, a su identidad propia (pero también a su identidad “para los otros”, identidad social límite), tiene un conjunto de atributos positivos: activo, dueño de sí, libre (en el sentido de que se abandona a la vida), creador. Su indiferencia a la vida es afirmativa, pues la pone abiertamente en riesgo, afronta a la muerte: coraje, independencia, fuerza de crear y dominar, sublime soledad. Si su situación puede ser trágica, lo es “por encima”, busca lo “humano superior”. Sujeto de si mismo, que se quiere sujeto absoluto: del sentido de la existencia, de los valores, de la verdad. Su auto-justificación (cuando la exige) es la “suerte”, pero también la “virtud” (en el preciso sentido renacentista).

Esta descripción del Amo no quiere borrar las diferencias potenciales que el concepto hegeliano y el tipo (metáfora) nietzscheano desarrollan, sino que, enfatizar su identidad estabilizada mínima. En Hegel, la dialéctica de este Amo con su Esclavo la modificará, determinándola progresivamente en dirección a una resolución que la anulará en la resolución de su opuesto, el Esclavo. En Nietzsche, la decadencia del Amo lo aproximará de un “punto medio”, inventado por el Esclavo. Pero en ambos, la resolución (dialéctica en uno; por inversión de valores en el otro) resultará en la conciencia infeliz, desgraciada, la mala-

conciencia: el cristianismo y la dualidad cuerpo-espíritu, el ciudadano moderno y el tipo mediocre-democrático-burgués.

El Esclavo hegeliano se ve a sí mismo en el Amo a quien sirve; el Esclavo nietzscheano, resentido y envidioso, invierte los valores positivos del Amo, transformándolos en valores “malos”. Pero en ambos, el Esclavo es originalmente aquel que perdió, que cambia la vida por la supervivencia, o la sobrevida al riesgo de la vida y la obediencia a la “sublime indiferencia”. En ambos, *el Esclavo es esclavo por una suerte de “servidumbre voluntaria” a la que es “objetivamente” más fuerte*, por una elección última. Él se define por reconocer esa objetividad que lo coacciona (la muerte de Hegel; el poder en Nietzsche), y por guiarse por este reconocimiento para sobrevivir.

El Esclavo es, así, en ambos, “trágico por debajo”: su condición está definida como la de una fuerza que está *bajo otra fuerza* (que pone externa y objetivamente “para él”), y cuya verdad necesitará reconocer para continuar existiendo. El Esclavo, quiere la vida a cualquier costo, incluso al precio de perder su primitiva espontaneidad de vivir, que él, prisionero, pasará a llamar de “libertad” (un valor de los esclavos), cuya demanda transformará en su “esencia” perdida (pero que será, un día y en algún lugar del futuro, recuperada).

El poder activo es sustituido por la conservación reactiva, la distancia por la aproximación, la independencia por la alteridad, la indiferencia al otro por el deseo de reconocimiento y por el espíritu gregario, la creación por el trabajo, la risa despreocupada por la disciplina ascética.

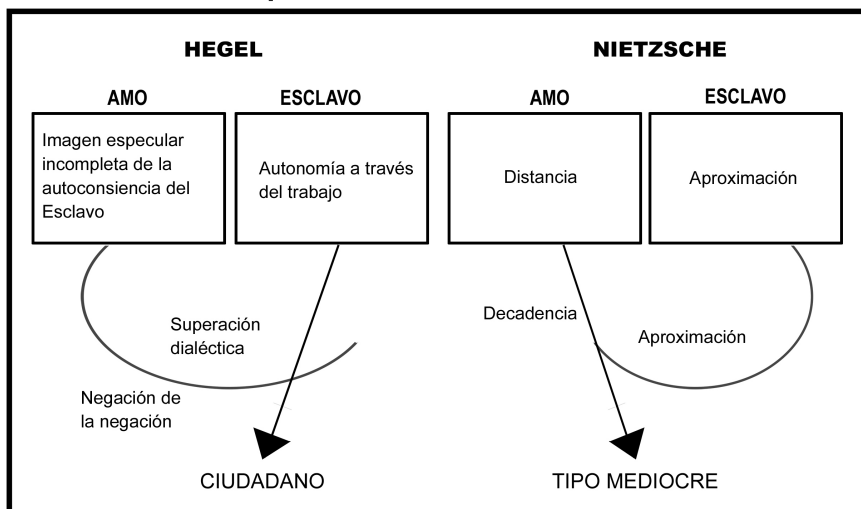
Tanto Hegel como Nietzsche diseñan su identidad social límite: ella es limítrofe de lo humano “por debajo”; abajo sólo existe la “cosa” con la cual él muchas veces se confunde (cuando es mirada desde la perspectiva del Amo).

Esta “cosa” quiere ser reconocida en su dignidad humana y lo hace, originalmente, reconociéndose en la *virtud* del Amo. Este, en Hegel, quiere ser reconocido también, pero no por una “cosa”: ahí está su “tragedia”, su incompletitud, pero también su diferencia en relación al Amo nietzscheano.

Este no exige ser reconocido, no supone en todo virtud, no sufre con la ausencia de virtud (pues la considera como “distancia”, ya que la virtud no se comunica), no hace propaganda, no permite a nadie establecerse como juez de sus acciones; la virtud nietzscheana “puede hacer todo lo que generalmente está prohibido, porque está liberada de la Moral”, está más allá del Bien y del Mal. Se ve aquí donde los operadores nietzscheanos comienzan por transformar al Amo hegeliano en Esclavo: donde este se define por la demanda de reconocimiento de un “otro” como él.

No trataremos aquí de exponer más detalladamente la semejanza temática y la completa divergencia de apreciación, cuyo análisis puede ser encontrado en la literatura especializada. Continuemos por mantener, para nuestros fines, las identidades límites reconstruidas y su “resolución” en la Modernidad: en Hegel, el ciudadano que resulta de la emancipación del “tercer estado”; en Nietzsche, el tipo mediocre-democrático-burgués y burocrático (*Cuadro II*).

**Cuadro II**  
**Interpretaciones del Triunfo del Esclavo**



El triunfo del Esclavo en Hegel, como en Nietzsche, supone el fin de toda jerarquía, con la generalización de la igualdad y del nivelamiento. En Hegel se trata de una representación “filosófica”<sup>115</sup> de la ciudadanía moderna, que se da por una superación dialéctica de los momentos descritos en la “dialéctica del Amo y del Esclavo”, cuya resolución es el advenimiento del libre-propietario-trabajador cuya libertad se realiza en el Estado moderno. En Nietzsche, la victoria de las fuerzas reactivas se debe al debilitamiento de los tipos, derivado de la pérdida del equilibrio de las fuerzas, de la victoria de la especialización y del “encarcelamiento” del Amo en la “moral de rebaño”, que marca su decadencia. La aproximación del Esclavo, propia a su tipo, produce una proximidad trágica con el ideal del Amo, que proporciona el tipo mediocre, que caracterizará el nihilismo de la Modernidad.

Si continuamos abstrayendo las enormes intervenciones filosóficas que “utilizan” y ponderan esas imágenes (que es lo que estamos haciendo desde el inicio), completaremos las imágenes mínimas del Amo y del Esclavo en Hegel y Nietzsche como dos tipos límites de estratificación, uno estamental-vertical-jerárquico, representado por la preeminencia precaria del Amo sobre el Esclavo, y el otro nivelado-horizontal-igualitario, representado por el triunfo del Esclavo sobre el Amo (y la desaparición potencial de ambos). La historia filosófica de ese triunfo es diferentemente interpretada, pero en ambos casos pasa por la aniquilación última de la jerarquía primordial, ya sea por la “superación dialéctica”, o por la “aproximación trágica”. La distancia del Amo es fracturada, pero sus ideales son conservados: en Hegel, por la realización del Espíritu Absoluto; en Nietzsche, por la crítica de la modernidad y por el nihilismo activo que anuncia al superhombre.

### **Marx y Weber: una genealogía de la “significación cultural” de dos paradigmas divergentes**

La realización, en curso en el Estado prusiano del siglo XIX, del Espíritu Absoluto, no convence a Marx, tanto como el anuncio del superhombre no convence a Weber. Es necesario *realismo*, y la ciencia social que sobre este comienza a ser levantada debe considerar todas esas “intuiciones brillantes”, pero desembarazarse de las generalizaciones ficcionales de la filosofía. El espíritu científico que domina el siglo (que Hegel anticipó de forma “especulativa”, y que Nietzsche dio la bienvenida en sus primeras obras, incorporándolo, en las últimas, al “nihilismo

activo”) exige importantes correcciones de rumbo. Marx las encontrará en el “modelo científico” de la economía política clásica; Weber, en las *Geisteswissenschaften* herederas del kantismo y en el vuelco teórico producido por la economía neoclásica de la Escuela Austríaca.

El tiempo de Marx es diferente del tiempo de Weber: Marx no conoció la obra de Nietzsche, y Weber pudo contar con la obra de Marx y con la distancia que el neokantismo y Nietzsche crearon en relación a Hegel. Es una historia larga para ser contada aquí. Basta, por ahora, que preservemos las principales “direcciones de sentido” adoptadas por los personajes anteriores, en particular en lo que se refiere a la interpretación del moderno “triunfo del Esclavo”. Ellas nos ayudarán a reencontrar las identidades límites otra vez<sup>116</sup>.

La ciudadanía del ex-esclavo triunfante hegeliano, que se realiza en el Estado prusiano, identificando la Modernidad con el fin de la historia, parece a Marx un delirio y una completa mistificación. En sus trabajos de juventud, Marx mantiene de la dialéctica del Amo y del Esclavo la centralidad de la categoría de Trabajo como “acto auto-generador del hombre”, pero se niega a considerar que la jerarquía se haya fracturado: el Amo aún no fue superado y la ciudadanía plena aún no se ha realizado; por el contrario, ella jamás podrá ser realizada mientras la jerarquía de las clases sociales siga reproduciendo el trabajo alienado del sujeto, este Esclavo moderno que es el trabajador asalariado.

El paradigma marxista comienza a ser construido, por lo tanto, a partir del aislamiento de la problemática hegeliana del Amo y del Esclavo del interior del “sistema” por el cual

Hegel expuso la fenomenología del Espíritu Absoluto. La “corrección de rumbo”, como se sabe, importa en dos precauciones: conservar la estratificación jerárquica-vertical-dicotómica en el interior de la ciudadanía, para pensar la continuidad de la dominación en el Estado moderno; y romper con la “mistificación idealista, especulativa” del sistema hegeliano, intentando rescatar, sin embargo, su dialéctica para poder pensar una superación realista del capitalismo a partir de sus propias condiciones de existencia. Marx acaba por investirse en una especie de “profeta científico” de una nueva sociedad, bien al gusto de su siglo.

Nietzsche, que también hiciera la crítica de la ciudadanía moderna remitiéndola al “tipo mediocre”, este Esclavo que se aproxima idealmente del Amo para poder acreditar que es libre, observa, sin embargo, en esa aproximación el debilitamiento de los tipos originales, la victoria del nivelamiento cultural y la ocultación del equilibrio jerárquico de las fuerzas. El triunfo moderno de la especialización y del racionalismo “encarcela” la moral noble de los Amos en la moral de rebaño de este Esclavo Generalizado que es el ciudadano moderno, con su cultura nihilista. Se inviste, así, de la misión profética de Zaratustra anunciando la transvaloración al cabo del nihilismo y el horizonte de una nueva era cultural, que excederá al hombre (esta invención socrática-cristiana-moderna) en el superhombre, esta figura de la pos-modernidad.

La perspectiva weberiana, que confiere unidad a toda su obra, es la racionalización creciente de la vida social en la Modernidad. El tema de la “racionalización de la vida” (y no aún el de la “racionalidad”) es, primeramente,

desarrollado para explicar la relación entre “medios de salvación” y “conducta de vida en este mundo”, una perspectiva inaugurada por Nietzsche en sus críticas de las grandes religiones de salvación (judaísmo, budismo, cristianismo).<sup>117</sup> Compárese, por ejemplo, los intentos anteriores a Nietzsche de relacionar religión y conducta de vida: ninguna parece atenta a los “intereses ideales” de salvación como base de motivación moral en la vida intramundana, tema que será introducido por Nietzsche. También la racionalización de la conducta es un tema nietzscheano, que se aparta completamente (por la perspectiva extramoral, de distancia) de los abordajes de lo “racional” y de la “racionalidad” comunes al siglo y enteramente inspiradas en el iluminismo. También de Nietzsche vendrán las ideas del moderno “politeísmo de los valores”, de la separación creciente entre las variadas “esferas de sentido” (arte, religión, ciencia, política, moral, economía, etc.), “dioses en lucha”, y la perspectiva crítica en relación al socialismo de la época como “coronamiento del tipo mediocre”, reactivo y resentido. Pero donde Nietzsche veía en todo eso, el fin de una era y el anuncio de otra, provocada por el nihilismo activo, que todo hará sucumbir, Weber no veía, sino, el anuncio de la “jaula de hierro” y de un largo y tenebroso período de hielo y noche polar.

La metáfora de la “jaula de hierro”, en Weber, que Karl Lowith comparó al concepto de “alienación” en Marx, aplicada como fue en un contexto histórico en que Weber critica las esperanzas socialistas (estaba comenzando la revolución soviética en Rusia), sólo puede ser interpretada como “sintomática”. Y sintomática en el estricto sentido althusseriano: ¿no fue Althusser que dijo una vez que la



originalidad de Marx habría nacido de la fricción que este hiciera de Hegel con Ricardo? ¿No parece, a primera vista, que Weber también construyó su perspectiva original de la modernidad haciendo en parte la fricción de Nietzsche con Marx? Por lo menos, en cuanto a los presupuestos de valor escogidos por Weber para “recortar” y definir lo que consideró la “configuración cultural” de su tiempo, me parece una interesante hipótesis de trabajo la de averiguar la divergencia Weber-Marx a partir de la influencia de Nietzsche sobre Weber, más que las tradicionales divergencias metodológicas “puras”, que son remitidas a sus respectivas herencias hegeliana y kantiana. Pienso que el mejor camino a seguir, deberá ser aquel que es valorado tanto por Marx como por Weber: el de las “diferencias sociales” cuando éstas están vinculadas a la dominación y a los valores; el camino del Amo y del Esclavo.

### **La distribución dicotómica de las legitimaciones últimas en Weber**

Weber, como es sabido, construye tres tipos ideales de distribución del poder: clases, estamentos y partidos. La diferencia histórica entre clases y estamentos ya es clásica en su época, pero continúa concatenada de un modo teleológico (como en Marx, en que las clases se desarrollan sobre los escombros de los estamentos). La distinción no existe en sentido estricto ni en Hegel ni en Nietzsche, que tratan las categorías de la estratificación de forma más genérica, como estamentos.

En Marx, que enfatizó la distinción, resta, sin embargo, un énfasis estamental en sus conceptos de clases, debido en

parte a su abordaje estructural, y en parte a la necesidad de resaltar la reproducción en masa (y sistémica) de las diferencias, contra la ideología liberal de la “movilidad social”.

En Weber, los tipos son trans-históricos, lo que permite tratarlos separada y analíticamente. No son, aparentemente, jerárquico-verticales-dicotómicos, lo que los colocaría fuera del campo magístico del Amo y del Esclavo. Dejemos de lado, por ahora, las clases, donde la influencia de Marx sobre Weber es reconocida (aunque la corrección de rumbo weberiana sea aquí considerable, principalmente por enfatizar la movilidad y de-enfatizar el trazo estamental-estructural) y comencemos por los estamentos.

Weber define los estamentos por la distinción entre *estilos de vida*. Y los distingue (como también a las clases) por sus diferenciales de “privilegio”, positiva y negativamente apreciados. No hay un término-medio analítico, lo que nos devuelve, en parte, al campo del Amo y del Esclavo. Pero ¿qué podría significar “privilegio” en una situación estamental? ¿Cómo se podrían especificar privilegios negativos y positivos al “estilo de vida”? Para aclarar este punto, Weber necesita definir lo que llamará de *significación más general de privilegio*, de la cual todas las demás serán particularizaciones típicas sobre las distintas esferas de sentido. Él las define como un “*acto general inherente [...] a toda probabilidad de vida: la autosignificación*” (cf. Weber, 1969:273, énfasis en el original).

En Economía y Sociedad, en el capítulo en que trata de las “estructuras y funcionamiento de la dominación”, Weber articula directamente la problemática de la estratificación

con la dominación, tomando una vez más la cuestión desde su “significación más general”. Él se pregunta: “¿en qué últimos principios puede apoyarse la validez, la legitimidad de una forma de dominio?” La respuesta no es extensa, sino más bien extremadamente significativa: “La observación mas simple muestra que en todos los contrastes notables que se manifiestan en el destino y en la situación de los hombres, tanto en lo que se refiere a la salud y a su situación económica o social como en cualquier otro aspecto, y por evidente que sea el motivo puramente ‘accidental’ de la diferencia, lo que está mejor situado siente la necesidad urgente de considerar como ‘legítima’ su posición privilegiada, de considerar su propia situación como resultado de un ‘mérito’, y la ajena como producto de una ‘culpa’. Esto se manifiesta también en las relaciones existentes entre los grupos humanos privilegiados en sentido positivo o negativo” (*id.*:278, énfasis es mío)

Aquí, en este pasaje decisivo, quedan evidenciadas tanto la autonomía de la idea de *privilegio* en relación a cualquier esfera de sentido particular (económica, religiosa, estética, etc.), como su conexión última con el modo por el cual los hombres *necesitan* “auto-justificar” su destino personal, una proposición *óntico-psicológica*, cuyos elementos imagísticos nos devuelven nuevamente al campo mitológico del Amo y del Esclavo. Cuando se sabe que el problema de la “auto-justificación [cosmológica u otra] del destino personal” es, en cuanto auto-cuestionamiento profundo de una identidad propia, individual, *el mismo problema de sentido último* que Hegel trató como perteneciente a la esfera de la auto-conciencia (ser-para-la-muerte) en la dialéctica del Amo y del Esclavo, y que Nietzsche abordó en toda su obra con las

derivaciones típicas, activa y reactiva, de la Voluntad de Poder, queda la pregunta: ¿no estará aquí la perspectiva de *valor* a partir de la cual Weber escogió la “significación cultural” última que orientó toda su obra? Si estamos en lo cierto (y no conozco ningún otro trabajo sobre Weber que haya recorrido esos pasajes y embestido en esa dirección), entonces debemos, antes de pensarnos en las posibles objeciones, buscar conectar los demás conceptos centrales weberianos a ese fundamento, que parece enteramente sumergido en el campo imagístico que veníamos tratando.

El pasaje de Weber, anteriormente citado, conecta claramente el problema de este “acto general inherente a toda probabilidad de vida, la ‘auto-justificación’ del destino personal”, a tres temas centrales de su obra: la distribución del poder (estratificación social), la dominación (sociología política) y los contrastes en cualquier otro aspecto (en el destino y en la situación de los hombres), esto es, las diferentes esferas de sentido en que se producen las ideas, los valores y los intereses ideales. Se trata de un presupuesto central para la comprensión de la estrategia y de la unidad de la obra weberiana, abundantemente descuidada por la exégesis. Por su amplitud y significación, la “necesidad” de *auto-justificación del destino* personal aclara, por un lado, la distinción weberiana entre “intereses ideales” e “ideas”, y por otro, se constituye como nítida determinación del concepto weberiano de individuo humano, en el sentido trans-histórico límite, como *matriz de sentido*.

Traté de la cuestión de la estratificación, de esa misma perspectiva, en otro trabajo, y no voy a retomarla aquí (cf. Misse, 1987). Con relación a la sociología política, el presupuesto de una “necesidad de auto-justificación” es

muy esclarecedor, porque Weber adopta, en el plano narrativo, el punto de vista de quien se encuentra en la situación positivamente privilegiada: “*lo que está mejor situado siente la necesidad urgente* de considerar como ‘legítima’ [y aquí entra otro concepto clave] su posición privilegiada, de *considerar su propia situación* como resultado de un ‘mérito’, y la *ajena* como producto de una ‘culpa’”. Es interesante señalar que, aquí Weber está interesado solamente en la “auto-justificación” del destino de lo que está mejor situado (incluso cuando es comparado con el destino negativamente privilegiado). Pero él no aclara por qué lo que está mejor situado opone “mérito” a “culpa”, ni por qué la “auto-justificación” *como culpa* no *proviene* de lo que está peor situado, sino del sujeto de la narrativa (positivamente privilegiado). Toda la cuestión weberiana de la necesidad de legitimación para la dominación parece provenir de ese fundamento, pero *colocada típico-idealmente en los que obedecen, como creencia*.

Así, Weber puede afirmar repetidas veces que “todos los poderes dominantes, profanos y religiosos, políticos y apolíticos, pueden ser considerados como variaciones de ciertos tipos puros, o aproximaciones de ellos. Esos tipos son contruidos, buscándose la base de la *legitimidad pretendida por el poder dominante*” (Weber, 1968:338). Para retomar nuestras figuras, el Amo es solo Amo si su demanda de *reconocimiento* de su *mérito* para el ejercicio de la autoridad/dominación (*Herrschaft* tradicional, carismática o racionalidad-legal) fuera atendida, si la creencia en la validez de su mérito (legitimidad de la autoridad) existir entre los que le obedecerán. No es difícil percibir que el modelo que deriva de la “auto-justificación”, cuando es puesto como

creencia de otros en el mérito de alguien, es, en el sentido límite, el de la dominación *carismática*, puesto que es lo que más se aproxima de la conexión conceptual que estamos explorando, ya que guarda afinidad con la idea de “escogido” como un privilegio, en último análisis, irracional, y que es el estricto sentido del mérito-límite, la *fortuna* (como opuesto a la *culpa*, en el sentido de fortuna *negativa límite*) para la auto-justificación.

En ese sentido, la dominación carismática es la que más se aproximaría a la figura del Amo en el campo imagístico, siendo los demás tipos (tradicional y racional-legal) sus derivaciones rutinizadas. Por eso, también es el tipo de dominación que traduce de forma más pura la posición del concepto de “legitimidad” para la sociología política weberiana: “el carisma sólo conoce la determinación interna y la contención externa y [...] no obtiene su ‘derecho’ [a la dominación] por voluntad de los seguidores, como en una elección, *sino lo inverso*: es el *deber* de aquellos a quien dirige su misión, reconocerlo como su líder carismáticamente cualificado, [porque] el carisma puro no conoce otra “legitimidad” a no ser la derivada de la fuerza personal, o sea, la que está siendo constantemente sometida a prueba” (cf. *id.*:287). La voluntad que se descubre en una “misión” carga la exigencia *interna* de “ser reconocida”, legitimada. La “matriz de sentido” (que es siempre individual) carga la exigencia *interna* de un predicado social: el reconocimiento como “creencia pública” (la creencia *privada* pudiendo ser otra, y en ese caso constituyendo o reconociendo *otra* matriz de sentido). Es por eso que Weber enfatiza más la pretensión a la legitimidad, que la posibilidad de la creencia en esa pretensión.

En todas las esferas de sentido de la vida se presentan contrastes notables, y esto es todo. Pero lo que importa a Weber es saber cómo los hombres “auto-justifican” su situación contrastante, y evidentemente, como vinculan la “auto-justificación” con los intereses ideales (y materiales) que persiguen. Sus oportunidades de vida, su conducta y estilos de vida, dependerán en gran medida del modo por el cual esos hombres conectarán intereses a ideas (de cualquier esfera de sentido). Aún aquí, Weber mantendrá el campo imagístico anterior y lo ampliará: *hay dos tipos básicos de conexión*, el positivamente privilegiado (el Amo) y el negativamente privilegiado (el Esclavo), y la “auto-justificación” es un desarrollo nítidamente nietzscheano de la oposición original entre “mérito” y “culpa”, y de la moral de la nobleza y de la moral del rebaño. Encontramos ese desarrollo en otro pasaje de Weber, un poco más extenso, que puede esclarecernos aún más la amplitud del fundamento de la “auto-justificación de la vida” para el conjunto de la sociología weberiana: “Al tratar de los ‘estamentos’ y ‘clases’ tendremos que ocuparnos de ese sentimiento de dignidad de las camadas más privilegiadas (y no sacerdotales), en especial el de la nobleza; la ‘distinción’, por lo tanto, descansa en la conciencia de ‘plenitud’ en cuanto al modo de llevar la vida, expresión de ‘ser’ cualitativo *que encuentra su justificación en sí mismo*, que no puede descansar en otra cosa, mientras todo sentimiento de dignidad de los negativamente privilegiados *descansa sobre una ‘promesa’* garantizada, que está vinculada a una ‘función’, ‘misión’, ‘vocación’ a ellos atribuida. Lo que no pueden pretender ‘ser’ lo suplen mediante la dignidad de aquello que serán un día, lo que ‘están llamados’ a ser en una vida

posterior, en este mundo o en el otro, o (y casi siempre) mediante lo que ‘significan’ a los ojos de la Providencia” (Weber, 1969:392-393).

En suma, las identidades límites reaparecen: el sentimiento de dignidad de quien se auto-evalúa privilegiado, encuentra su justificación en sí mismo (en su “mérito”); el sentimiento de dignidad de quien se auto-evalúa desprivilegiado tendrá que apoyarse en una promesa, función, misión o vocación a realizarse en un futuro, en este o en otro mundo. Se constata aquí, una vez más, que no hay necesariamente, una explicación ideal para el modo de vida o la conducta de los positivamente privilegiados: ellos son lo que son, es su propio mérito (véase, en el límite, el tipo señorial en Nietzsche); en cuanto a los desfavorecidos, hay una necesidad de un apoyo *ideal* para continuar dignos a sus propios ojos, un apoyo ideal específicamente ‘libertador’ de la culpa que tienen de ser desfavorecidos (véase, en el límite, la moral de rebaño en Nietzsche).

Weber no establece una relación general y unívoca entre la situación social negativamente privilegiada y los apoyos *ideales* de la auto-dignidad, específicamente “libertadores” de la “culpa” originaria, porque los considera históricamente contingentes, lo que demanda investigaciones de afinidades caso a caso.<sup>118</sup> Llega, como se sabe, a criticar a Nietzsche por haber asociado el “resentimiento” que se manifiesta en el budismo, por ejemplo, a las “camadas oprimidas” y “parias”, llamando la atención en el hecho de que el budismo se originó en la nobleza. Es curioso que Weber critique en Nietzsche una “explicación de origen”, cuando éste parecía más preocupado con “tipos de potencia”, algo análogo a las críticas que Weber sufrirá (injustamente) por



las afinidades que encontró entre el *ethos* calvinista y el *ethos* capitalista, tesis vulgarizada por sus críticos como “explicación de origen”.<sup>119</sup>

La realidad contrastante de la vida es, para Weber, el fundamento sobre el cual “[...] en todos los tiempos y lugares, la necesidad de salvación -cultivada conscientemente como la substancia de la religiosidad- resultó [...]. Esa pretensión surgió naturalmente como el problema habitual del sufrimiento injusto, y, de ahí, como el postulado de una compensación justa para la distribución desigual de la felicidad individual en el mundo. De ahí, la pretensión tendió a progresar, paso a paso, en el sentido de una creciente desvalorización del mundo” (Weber, 1968:313-314).

Weber analiza las tensiones de sentido entre esas éticas que auto-justifican la vida por la negación del mundo con las diferentes esferas de sentido mundanas (económica, política, estética, erótica e “intelectual”), llegando hasta la modernidad y su secularizada desvalorización de sentido último de la vida y del mundo. Aunque, en los estudios específicos busque relacionar la situación social de los negativamente privilegiados con la exigencia de una “justificación” última de su sufrimiento a través de una “compensación justa” en otro mundo, él termina por reconocer que en la Modernidad incluso esa pretensión se vacía de sentido cuando, en la esfera intelectual “[...] la desigualdad éticamente no motivada en la distribución de la felicidad y miseria, para la que parecía concebible una compensación, continuó irracional; lo mismo ocurrió con la simple realidad de la existencia del sufrimiento, pues la difusión universal del sufrimiento sólo podía ser sustituida

por otro problema, aún más irracional, la cuestión del origen del pecado... De cualquier modo, la imperfección absoluta de este mundo se estableció firmemente como un postulado ético” (*id.*:314).

En este punto la interlocución con la influencia de Nietzsche se torna no sólo clara, sino explícita y decisiva: “Está fuera de duda que la evaluación del *sufrimiento* en la ética religiosa ha estado sujeta a una transformación típica. Debidamente comprendida, esa transformación encierra una cierta justificación para la teoría inicialmente desarrollada por Nietzsche [...] Tratando el sufrimiento como un síntoma de desagrado a los ojos de los dioses y como una señal de culpa secreta, la religión atendía psicológicamente a una necesidad muy general. Los afortunados raramente se contentan con el hecho de ser afortunados. Más allá de eso, necesitan saber que tienen el *derecho* a su buena suerte. Desean estar convencidos de que la “merecen” y, encima de todo, que la merecen en comparación con otros. Desean creer que los menos afortunados también están recibiendo lo que merecen. *La buena fortuna desea, así, ‘legitimarse’*. Si la expresión general ‘fortuna’ cubre todo el bien representado por los honores, poder, posesiones y placer, será entonces la fórmula más general al servicio de la legitimación que la religión tuvo para realizar los intereses externos e íntimos de los hombres dominantes, los propietarios, los victoriosos, los sanos. En suma, la religión proporciona la teodicea de la buena fortuna para los que son afortunados. En contraste, la forma por la cual esa evaluación negativa en el sufrimiento llevó a su glorificación es más complicada [...] factores exclusivamente históricos fueron decisivos para la

realización de posibilidades muy diferentes. Casi siempre, sin embargo, alguna forma de teodicea del sufrimiento se originó de la esperanza de salvación [...] En la gran mayoría de los casos, una religión de redención, anunciada proféticamente, tuvo su centro permanente entre las capas sociales menos favorecidas [...] La concepción racional del mundo está encerrada en germen dentro del mito del redentor. Una teodicea racional de infortunio fue, por lo tanto, en general, una evolución de esa concepción de mundo. Al mismo tiempo, tal visión racional del mundo dio con frecuencia al sufrimiento, como tal, un valor positivo que le era antes totalmente extraño” (Weber, 1969, caps. 11 e 13, el énfasis es mío).

Una lectura atenta de “Psicología social de las religiones mundiales”, trabajo que Weber (1968) publicó en 1915-16 y del cual extraje los pasajes citados arriba, mostrará cuánto el desarrollo de su perspectiva sociológica *dialoga* constantemente con Marx y Nietzsche, casi siempre incorporando sus ideas y atenuándolas bajo una perspectiva propia, en que comparecen relativizadas.

De modo general, esa relativización proviene de su distinción epistemológica entre *tipos ideales* y la realidad compleja de los cursos históricos, que no sólo implica innumerables excepciones a las “reglas de experiencia” que construyen los tipos, como se basa en ellas para “subjetivizar” la construcción de los tipos y negarles, ya sea un contenido conceptual (en el sentido marxista), o el carácter de un signo de fuerzas reales (como en Nietzsche). Los tipos son, sin embargo, *construcciones racionales puras* sobre fines y valores en último análisis *irracionales*, que pretenden captar cursos de acción de *significado último*, bien

como las esferas de sentido que crecientemente encapsulan esos cursos de acción de forma coherente, progresiva en cuanto a la racionalidad y lógicamente autónoma, en un complejo curso histórico que no se deja enteramente aprisionar en esas fórmulas. Muchas veces esos tipos son dicotómicos o polares (como las imágenes mínimas del Amo y del Esclavo), principalmente en aquellos casos, excepcionalmente ejemplares para nuestro objetivo, como los que analicé hasta ahora. Todo indicaría que, al tratar de éticas religiosas, la pluralidad tipológica debiese ser aún más variada y compleja, y jamás dicotómica, dada la multiplicidad de perspectivas en que esos tipos podrían ser contruidos. No obstante, Weber propone una dicotomía bien definida, en el marco de sus estudios sobre las diferentes direcciones de rechazo del mundo, de las principales racionalizaciones de auto-justificación de la vida en las éticas religiosas. Para esclarecer su “significado”, los “motivos” que las originaron y las “direcciones de sentido” que tomaron, Weber inicialmente construyó dos tipos polares, dicotómicos: el *ascetismo activo*, que opera en el mundo, y el *misticismo contemplativo* y extático, que tiende a una huida del mundo, y sus respectivas “atenuaciones”. Las afinidades de sentido entre tipos de diferentes esferas de la vida tienden a producir también una tipología dicotómica básica, nítidamente inspirada en Nietzsche, como mostraremos a continuación. En cuanto a la estratificación, el modelo es estamental; es cuanto a la dominación, carismático. Ambos están, como el propio Weber observó, basados en presuposiciones *irracionales* últimas<sup>120</sup>. El concepto-clave es el de la legitimación, que deriva, como vimos, de una presuposición: la autojustificación del destino

personal. Esos tipos básicos de legitimación última pueden ser organizados como sigue (*Cuadro III*):

**Cuadro III**  
**Tipos Weberianos de Autojustificación de la Vida (Legitimaciones Últimas)**

AMO	ESCLAVO
<p><b>Positivamente privilegiado</b>  <b>“Señorial”</b>  <b>“Afortunado”</b>  <b>Justificación de la Fortuna: Mérito</b>  <b>Religiosidad “Heroica” o</b>  <b>“Virtuosa”</b>  <b>“Saciados de vida”</b>  <b>Teodiceas de la “Buena Fortuna”</b>  <b>Profeta</b>  <b>Tipo Carismático</b></p>	<p>Negativamente privilegiado  “Gastvolk”, “Parivolk” (Pária)  “Desafortunado”  Justificación del Infortunio: Culpa  Religiosidad de “Massa”</p> <p>“Cansados de la Vida”  Teodiceas de Redención  Séquito  Tipos de Rutinización (Tradicional y Racional-Legal)</p>

Dos matrices de “significado último” aparecen en esa polarización típico ideal: una que guarda afinidad con el Amo nietzscheano y otra que se asemeja al *ethos* del Esclavo nietzscheano. Weber rechaza, sin embargo, la tesis nietzscheana del “resentimiento” para calificar este último tipo, por considerarla innecesaria: “La necesidad de una interpretación ética del ‘significado’ de la distribución de las fortunas entre los hombres aumentó con la creciente racionalidad de las concepciones de mundo. A medida que los reflejos religiosos y éticos sobre el mundo se fueron tornando cada vez más racionalizados y primitivos, y las nociones mágicas fueron eliminadas, la teodicea del sufrimiento encontró dificultades crecientes. Era demasiado frecuente el sufrimiento individualmente ‘inmerecido’; no eran los hombres “buenos”, sino los “malos” que vencían, incluso cuando la victoria era medida por los padrones de la

camada dominante, y no por la ‘moral de los esclavos’” (Weber, 1969:313).

La polémica con Nietzsche, a decir verdad, deriva de otro nivel de la discusión, *común a su polémica con Marx*, y que se refiere a la interpretación funcional que ambos hicieron de las relaciones entre religión e intereses: “de varias formas, las personas buscaron interpretar el vínculo entre la ética religiosa y las situaciones de interés, de modo tal que, la primera surge como simple ‘función’ de la segunda. Semejante interpretación ocurre en el llamado materialismo histórico, así como en el sentido exclusivamente psicológico [y en seguida trata de la teoría del “resentimiento” en Nietzsche] (*idem*). Curiosamente, Weber sustenta su crítica al “análisis funcional” porque defiende, como presupuesto, la “autonomía de las esferas de sentido”, su irreductibilidad a cualquier nivel o instancia últimos, tesis que, como se sabe, le fue inspirada por las posiciones nietzscheana sobre la voluntad de verdad y el politeísmo último de los valores. Esta es una “posición última” de valor<sup>121</sup> que se asume como “trágica” delante de la vida, que se despliega entre dos principios antitéticos: “dioses en lucha”, la Providencia, y el Destino. Cualquier análisis funcional será, necesariamente, típico-ideal, marcada por su relación a valores,, fruto de una selección “última”, en el interior de una esfera de sentido, de la perspectiva que represente para el investigador la “significación cultural” más adecuada a su objeto. El paso rápido, sin mediaciones, de los tipos ideales a la “realidad” puede simplificar excesivamente el proceso histórico, haciendo al investigador equivocarse en cuanto a lo que sólo es una construcción mental y lo que es una “fuerza real”. Sólo la pretensión de legitimación o

“voluntad de legitimación” puede confundirlas, pero como esta es externa a la voluntad de verdad, esta última deberá desplegarse, como *ciencia moderna*, por el principio interno de la “neutralidad y libertad delante de los valores”, una perspectiva que se conserva extramoral, pero que no puede ni justificar ni crear valores, solamente comprenderlos. El Nietzsche weberiano está “encarcelado”, así, por la “jaula de hierro” de la ciencia<sup>122</sup>.

### Estructura e interpretación de las imágenes mínimas en oposición

La dicotomización de las oposiciones de clase en Marx es bastante conocida, así como su herencia de la relación Amo y Esclavo en Hegel. Por lo tanto, no voy a discutir aquí, lo que ya hicimos en otro trabajo (Misse, 1987). Basta aquí, que se interconecte con la problemática weberiana de las “legitimaciones últimas” para que se aclare mejor el cuadro y el sentido de la divergencia de intereses cognitivos que separan a Weber de Marx, en una dirección semejante a aquella que separó a Nietzsche de Hegel. El punto de partida, común a nuestro campo imagístico, es estrictamente “moderno”. Son los individuos empíricos, sujetos inmediatos de segmentos de acción dotados de un “curso de sentido” o “actores sociales” (extendiéndose para grupos de los atributos analíticos individuales) pensados como *sujetos de “voluntades”*: voluntad de reconocimiento como momento de la realización de la voluntad libre, en Hegel; voluntad socialmente determinada, en Marx; voluntad de poder, en Nietzsche; pretensión o voluntad de “legitimación”, en Weber.<sup>123</sup>

Todas esas voluntades, que no se asimilan a la noción sociológica de “motivación”, sino que la fundamentan de algún modo, cruzadas con el campo imagístico del Amo y del Esclavo, nos proporcionan el siguiente (*Cuadro IV*):

**Cuadro IV**  
**El Amo y el Esclavo como “Voluntades”**

Amo y Esclavo <b>Nietzsche</b>	Amo y Esclavo <b>Weber</b>	Amo y Esclavo <b>Marx</b>	Amo y Esclavo <b>Hegel</b>
Voluntad de Poder Voluntad de Verdad	Voluntad de legitimación dominación	Voluntad determinada estructura social	Voluntad reconocida espíritu objetivo

Tanto el Amo como el Esclavo, en Nietzsche, son manifestaciones de la “voluntad de poder” en estructuras de dominación que implican “voluntades de verdad”, verdades que afirman (activas) y verdades que niegan (reactivas) el mundo; en Weber, esas voluntades son “matrices de sentido” último, que constituyen cursos de acción social que requieren legitimarse y que se estabilizan bajo dominación legítima; en Marx, la realización de “voluntades” *en masse* depende de la posición social de sus portadores, del nivel de desarrollo alcanzado por la infraestructura material de la sociedad, y de la capacidad de esas masas, organizadas en clases, de romper con la ideología dominante y vencer a sus dominadores;<sup>124</sup> en Hegel, la realización de la voluntad libre es alcanzada por la auto-conciencia del Espíritu Objetivo en el todo reconocido de sus singularidades y momentos (Espíritu Absoluto). Todas esas “voluntades”, sin embargo, se distinguen internamente, siguiendo las diferencias del Amo y del Esclavo, siempre que se trata de esclarecer la dinámica dialéctica o trágica de la Cultura Occidental. Esa distinción puede ser resumida como sigue (*Cuadro V*), por



los atributos implicados en todos los autores aquí tratados para calificarla:

**Cuadro V**  
**Atributos Límites del Amo y del Esclavo**

AMO	ESCLAVO
Dios	Hombre
Hombre	Cosa, Animal
Cultura	Naturaleza
Libertad, creación, Casualidad	Necesidad, Trabajo, Obligación
Ócio, Contemplación	Responsabilidad, Misión
Vida, Placer, Lucha	Muerte, Sufrimiento, Paz
Certeza, Intuición	Consciencia, Razón
Arte, Guerra	Ciencia, Contrato
Destino, Aceptación de lo Trágico	Providencia, Salvación, Revolución

Los desplazamientos de las imágenes mínimas obedecen, naturalmente, a su reordenamiento en el cuadro de las oposiciones simétricas típico-ideales: Dios, como Amo “por encima”, pone al Hombre como Esclavo, Servidor o “Hijo” de Dios; el Hombre, como Amo, encuentra su contraparte sumisa y servil, “hacia abajo”, en la “cosa”, o en la pura animalidad, de cuya domesticación (interior y exterior) se incumbirá. Pero los desplazamientos siguen una lógica “estructural”, por pares, cuyo contenido hermenéutico más elemental remite a las interpretaciones de la Modernidad como Caída o Salvación.

Veamos el campo imagístico más de cerca. En la dirección del Amo se encuentra el sujeto auto-generator de “significaciones últimas”, abstraído de cualquier contexto de “materialidad” obligatoria, pero en tensión constante

con otros sujetos semejantes, con los cuales disputa esas “significaciones”.

En la dirección del Esclavo se encuentra el sujeto separado de la posibilidad de generar por sí mismo “significaciones últimas”, ya que está lanzado a la exigencia de trabajar todos los contextos de “materialidad” obligatoria, pero que por sufrir “eso” que el Amo llama de Destino, y el sufrir siempre en una posición que es apreciada como “negativa” por el Amo generador de sentido, se rebela contra las “significaciones últimas” creadas por el Amo, particularmente las “significaciones últimas” de la materialidad obligatoria (Naturaleza, Cosa, Animal, Necesidad), pasando a “invertir”, de diferentes maneras, el campo imagístico del Amo a su favor. Es en ese sentido que el Amo es siempre más “espontáneo” e “ingenuo” que el Esclavo, por cuanto éste es siempre más “racional” y “malicioso”<sup>125</sup>.

Al final, el Amo es siempre el victorioso que está listo para perder, porque éste es su “destino”; mientras el Esclavo es siempre el derrotado que está listo para ganar (en algún futuro), porque ésta es su misión, y a ella se vuelve la Providencia. Si al primero le queda encarnar “la realidad” de las cosas humanas, al segundo quedará reservado “el ideal”; todo el “ideal” de redención, sólo los despliegues del triunfo del Esclavo podrán esclarecer.

Hasta aquí, *todos nuestros autores concuerdan*. La diferencia fundamental (y problemática) comienza cuando se trata de *interpretar* lo que puede significar, para el conjunto del campo, el “triunfo” del Esclavo.

## El triunfo del Esclavo y sus interpretaciones

Tenemos, de salida, una diferencia altamente esclarecedora a tratar: aquella que se refiere al estatuto de la interpretación. El “triunfo” del Esclavo es un momento real, en marcha al interior de la historia, coincidente con la auto-conciencia emergente del individuo-ciudadano moderno, tanto en Hegel como en Marx. Si en Marx ese triunfo es también una promesa, eso se debe a una profundización de la dialéctica del Amo y del Esclavo hegeliana, y no a su rechazo.

Para Marx, el mundo burgués no puede cumplir integralmente ese triunfo, porque aún preserva una última jerarquía, subyacente y estructural, de cuya demolición se encargará el último Esclavo, ya Amo de sí, que es el proletariado moderno. Su emancipación representará, en el comunismo, la emancipación de todo este campo imagístico y el desaparición tanto del Amo como del Esclavo. Mientras esto no se realice, la ciudadanía será Ideología encubridora del campo, falseadora de las verdaderas relaciones que separan los supuestos ciudadanos, ciudadanos ciertamente *incompletos*, sujetos de voluntades alienadas en clases dominantes y subalternas. Mientras esto no sea superado, la “alienación” de ambas figuras persistirá, y hasta se profundizará, puesto que sus alteridades continuarán reproduciéndose en una escala de dependencia mutua que les quita la posibilidad de autonomía, en cuanto a generar y producir las condiciones de *realización* de sus “significados últimos”.

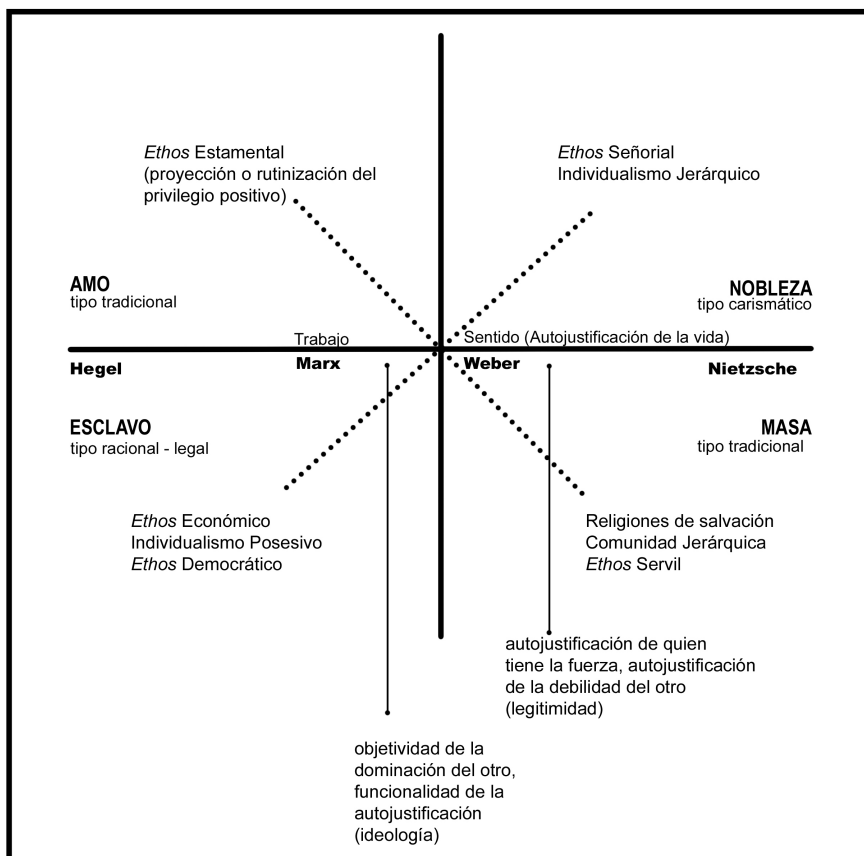
Estas condiciones son, en el límite, la de una materialidad crecientemente no-obligatoria, la de una *materialidad creadora*,

completamente desconocida en el mundo alienado de Amos-gestores de Significaciones Irrealizables, y de Esclavos-gestores de Materialidad Sin Significado. El “Manifiesto Comunista” presenta, de forma genial, toda la significación “progresiva” del triunfo del Esclavo en la Modernidad, tanto en sus aspectos positivos (la victoria de la burguesía contra las antiguas jerarquías estamentales) como en su incompletitud (la imposibilidad histórica de la burguesía de realizar la emancipación completa de aquel campo).

El triunfo del “Esclavo” es también presentado como una constatación *empírica* en Nietzsche y en Weber, pero la interpretación sigue en otra dirección, incluso *entre ambos*. Mientras en Nietzsche la interpretación del triunfo del Esclavo es hecha desde la perspectiva de un Amo que se anuncia en el horizonte (el súper-hombre), cuya invención y apareamiento está siendo preparado por el nihilismo activo de los últimos esclavos, la interpretación weberiana, sin la esperanza de una nueva irrupción carismática en el mundo moderno, recomienda solo la resignación activa e íntegra de una “ética de la responsabilidad” a los Amos encarcelados en la “jaula de hierro” de la moderna organización racional de la vida.

Evidentemente, la “racionalidad” es indiferentemente interpretada por nuestros autores, y parece estar ahí el principal aspecto de la divergencia de interpretaciones del triunfo del Esclavo. La transversalidad posible entre los tipos complicaría las diferentes racionalidades en disputa (*Cuadro VI*):

**Cuadro VI**  
**Estructura del Campo Imagístico en las Interpretaciones del triunfo del Esclavo**



No se trata de oponer, evidentemente una interpretación cuya perspectiva se apoya en el “trabajo”, como un hecho anterior al “sentido”, y otra que se apoya en el “sentido”, como presupuesto del “trabajo”. Tanto en Hegel como en Marx, el “trabajo” ya supone una relación intersubjetiva, jamás es una relación unilateral con la naturaleza sin mediación de la intersubjetividad (en Hegel, la “lucha de muerte” entre dos sujetos por el reconocimiento; en Marx,

el concepto de relaciones sociales de producción). En Nietzsche y en Weber, el énfasis en el “sentido de la acción” retira del trabajo cualquier centralidad *explicativa*, por colocarlo como un servicio, una rutinización de la creación, y por ese medio generaliza el sentido (la creación puede ser variada, desde la creación de artefactos hasta la creación de valores ideales). Evidentemente, todo esto tiene un significado para el campo imagístico: el Amo no trabaja, crea, quien trabaja es el Esclavo, que cuida de *repetir la creación*. *El trabajo como repetición y la creación como producción de lo diferente parecen, así, ecuacionar la posición de la racionalidad en el campo imagístico del Amo y del Esclavo*. Cuando la racionalidad “significa” medio de creación, ella pertenece al Amo; cuando “significa” rutinización y autonomización de los medios racionales, ella es propia del Esclavo. Ahora, ¿no habría aquí, en el medio de todas las divergencias, un punto en común suficientemente amplio, en cuanto al campo imagístico, para fundamentar las diferentes interpretaciones del triunfo del Esclavo, de perspectivas que pueden ser atribuidas a las propias figuras del campo imagístico? Así, habría una interpretación del triunfo del Esclavo desde la perspectiva del propio Esclavo, y otra desde la perspectiva del Amo. Las redefiniciones del triunfo seguirían así las propias definiciones de las figuras en cada uno de los intérpretes.

El Esclavo que triunfa en Hegel es aquel cuyo Amo no es solamente su alteridad intersubjetiva inmediata (otro individuo), sino también Dios, la Muerte, como Amo absoluto. En ese sentido, la “humanidad” estaría del lado del Esclavo, como por lo demás, los pasajes siguientes sobre la “conciencia infeliz” confirman; pero una humanidad que

vence el “temor absoluto” por el trabajo y que es, entonces, formada como “humanidad” por el trabajo. Esta perspectiva, eminentemente “burguesa”, moderna, será radicalizada por Marx, que veía en la división de los medios de trabajo entre dos categorías de “humanidad”, los que los poseen y los que están privados de ellos, una alienación de la racionalidad del mismo trabajo, dividido entre los que detentan el sentido (valor de cambio) y los que, del sentido de su trabajo sustraído, quedaban puestos en la posición de la pura rutina y repetición. El Esclavo, en Marx, que le construye la perspectiva, es entonces una *identidad escindida*, cuyo sujeto está puesto fuera de él, en otra subjetividad, que lo domina, pero donde él puede reconocerse, al final, como un igual, dado que las jerarquías estamentales se desvanecerán en un tipo de dominación que no se reconoce como tal, puesto que su legitimidad deriva de la identidad última de todos los individuos. La “irracionalidad” del conjunto del sistema puede ser vista, desde que la perspectiva del Esclavo *incluye* la producción del sentido de su trabajo, como parte originalmente suya, sólo socialmente alienada a otro. Esa perspectiva, imposible en una situación estamental, es específicamente moderna y lleva sus presupuestos “burgueses” a sus últimas consecuencias. Por eso mismo, su esperanza es la de cerrar el campo imagístico *en la práctica*, extinguiéndolo en el Comunismo de las libres diferencias que no se dominan.

El Esclavo que triunfa en Nietzsche es, antes que todo, un Esclavo “moral”, por lo tanto, un “creador de sentido”. Pero un “creador” refractario, cuyo sentido es “reactivo”, construido por contraposición a la moral del Amo. Como el sentido de su acción no es una creación activa, sino la mera

“inversión” de los valores inventados por el Amo, él es también una inversión de la racionalidad del Amo. El Esclavo nietzscheano pasará a valorizar los medios racionales, la rutinización y la especialización del trabajo, y lo transformará en *valor*: el ascetismo del trabajo como medio de salvación, desvinculado de los fines variados del Amo activo. En la Modernidad, la burguesía y el proletariado comunes serán la encarnación de la moral de Rebaño, sujetos de una racionalidad puramente instrumental, crecientemente desprovista de sus propios valores reactivos. El Amo sobrevivirá en la promesa *activa* del nihilismo de la razón, que todo demuele a su alrededor, preparando el camino de una nueva jerarquía de valores y de una renovada producción de la diferencia: el súper-hombre.

La investigación de Weber sobre la afinidad entre el ascetismo del trabajo y el calvinismo, lo lleva a radicalizar la perspectiva nietzscheana: la racionalidad instrumental moderna divide crecientemente el sentido de la acción en esferas autónomas, cada vez más tensionadas entre sí. El Esclavo weberiano será el Amo escindido en esas esferas especialistas, encarcelado en la “jaula de hierro” de su propia organización racional, sin más “libertad” para crear, sin más “sentido” para perseguir que no sea el de reponer regularmente una dominación racional-legal crecientemente desprovista de un Amo<sup>126</sup>. De esa perspectiva, que abandona hasta incluso el nihilismo activo, el campo imagístico del Amo y del Esclavo llega, *teóricamente*, a su fin. De él sólo restan la nostalgia de un Amo, cuyo tipo ideal será, por eso mismo, siempre más “extraordinario” cuanto más “ordinaria” se torna la vida cotidiana de los esclavos



generales; y la nostalgia de una dominación que “tenía sentido”, antes de rutinizarse. El lugar reservado para la “matriz de sentido” en la Modernidad es el de un equilibrio sobrio, un equilibrio responsable entre convicción interna y anticipación racional de sus consecuencias. Dada la solidez de una decisión que *ya sabe* de antemano que no puede fundamentarse más en un ningún “sentido último”, y que debe considerar racionalmente sus consecuencias, incluso estando consciente de las posibles paradojas que todo curso de acción puede producir, Weber repone la tragicidad en lo moderno. Con su “ética de la responsabilidad”, Weber cierra el campo imagístico de una perspectiva señorial “resignada”, que señala -desde un pasado perdido- hacia la “jaula de servidumbre” que se avecina.

Traducción de Dr. Patricio Lepe-Carrión  
*Investigador postdoctoral del  
 Núcleo Científico Tecnológico en Ciencias Sociales,  
 Universidad de La Frontera*

*Este trabajo fue escrito originalmente entre 1989 y 1990. Revisado en 1995, fue presentado y discutido en el Núcleo de Pesquisas de Poder e Estudos Contemporâneos-Nuppec, del Laboratório de Pesquisa Social del IFCS/UFRJ. El autor agradece a los colegas del Nuppec, como también a Dilson Fonseca da Motta (UERJ), Hilton Japiassu (UFRJ), Jessé Souza (UnB) e Renato Janine Ribeiro (USP), éstos dos últimos evaluadores de Dados-Revista de Ciências Sociais (donde fue publicado en 1996), por las observaciones críticas, reflexiones suscitadas por el texto e incentivo a su publicación. El autor también los exime, evidentemente, de cualquier responsabilidad por las insuficiencias que ésten presente.*

*Por decisión del equipo editorial, las citas a otros autores han sido traducidas del portugués y las referencias bibliográficas mantenidas como en el original.*

---

<sup>102</sup> Aún no interesa aquí, si esas imágenes corresponden o no a conceptos. Es suficiente, por ahora, tomarlas como “ideas-fuerza” suficientemente exhaustivas (como ha sido hecho por la mayoría de las interpretaciones y exégesis). Cf. Por ejemplo, el reciente Giddens (1991:139).

<sup>103</sup> Hegel utilizó el término alemán *Knecht*. Las referencias, del siglo pasado a mediados del nuestro, lo asimilan, incluso en alemán, al sentido de la “esclavitud antigua” (*servi*) y así el término fue traducido por “esclavo” Jean Wahl (1929), Kojève (1971), Hippolyte (1974), y Hegel (1939). Hay una tendencia actual en traducirlo por “servidor”, como lo hace G. Lebrun (1988), con el objeto de tornarlo más amplio, transhistórico, y resaltando el carácter contractual y no forzoso de la relación. Como mi interés se concentra en el sentido-límite en que el término fue recepcionado por los hegelianos de izquierda leídos por Nietzsche, por Marx y hasta incluso por los contemporáneos de Weber, conservé la traducción de “esclavo”, que es menos anacrónica para mi objeto.

<sup>104</sup> No importa aquí discutir si la interpretación de Lowith es o no adecuada a la comparación en razón de su parcialidad fenomenológica. Lukács (1974) desarrolló una interpretación análoga en *Historia y Conciencia de Clase*, publicado en 1923, y fue de ese modo que la analogía ganó reputación y se extendió en la literatura sociológica subsecuente.

<sup>105</sup> Cf., por ejemplo, las breves pero rigurosas observaciones críticas de G. Cohn a las comparaciones Hegel-Weber, Weber-Nietzsche y Marx-Weber a partir de la dialéctica del Amo y del Esclavo (Cohn, 1978).

<sup>106</sup> El sentido “esencial” de lo “real” como un “campo de fuerzas”, “correlación de fuerzas”, “juego de fuerzas”, “conflicto de fuerzas” es, a pesar de todas las divergencias, común a Hegel y a Nietzsche, como también a Marx y a Weber. Cf. Hegel (1949; 1973, cap. 3); Nietzsche (1945:291): “Todo lo que sucede, todo movimiento, todo devenir, considerados como fijación de grados y de fuerzas – como una lucha [...]”.

<sup>107</sup> En árabe, *islam*. En el islamismo, que recoge toda la tradición monoteísta oriental, la “sumisión” no es solo un medio, sino el fin mismo, que, una vez alcanzado plenamente, significará la salvación eterna del alma. En el sufismo (que recoge también la tradición mística hindú), la sumisión” es el único modo de recuperar la identidad con Dios, Allah (Señor Todo-Poderoso, Clemente y Misericordioso).

<sup>108</sup> Cf. Dasgupta (1975, esp. pp. 50, 140 ss.). Dasgupta traduce “sunyavada” por “nihilismo”.

---

<sup>109</sup> No se trata aquí de discutir si griegos y cristianos “realizaron” estas imágenes alteradas en sus sociedades, sino de cuánto esas imágenes impregnan las representaciones religiosas, sociales y políticas hasta su pleno renacimiento en la modernidad.

<sup>110</sup> Por esta razón no constituirá un problema “aislar” la dialéctica del Amo y del Esclavo de su contexto filosófico original, en que se narra el pasaje de la conciencia hacia la autoconciencia. Al final, su influencia “imagística” sobre Marx y Nietzsche, aunque cargada de filosofía, excedía mucho su propio contexto original.

<sup>111</sup> Nietzsche utiliza *Wille* (voluntad) mientras Hegel, en el seno de la fenomenología de la voluntad, utiliza *Begierde* (deseo, en el sentido de “apetencia”, “avidez”, “codicia”). Gadamer llama la atención en la diferencia de sentido que Hippolyte introdujo al traducir (siguiendo a Kojève) *Begierde* como “deseo” (en el sentido freudiano) (cf. Gadamer, 1976:62, nota 7).

<sup>112</sup> Se trata aquí de otro “campo mitológico”, cuyas imágenes guardan homología con las del campo que estoy aquí tratando, como es el caso de las historias imagísticas” del paso del estado natural al estado contractual moderno. Cf. Jovenel (1948), Foucault (1970), Nozick (1974), MacPherson (1976) y Finnis (1980), sobre algunas de las principales cuestiones que se desarrollan en ese campo. Nozick (1974, cap. 1) se refiere a la parte epistemológica de los que vengo llamando aquí “campo mitológico” moderno como “explicación potencial fundamental”; y la investiga en Locke y en sus derivados morales y políticos, a partir de una breve historia del “estado de naturaleza”, que él toma brillantemente en serio.

<sup>113</sup> Cf. Hegel (1973:107-28). Cf. también, las interpretaciones de la “dialéctica del Amo y del Esclavo: Kojève (1971, esp. “En guise d’introduction” y pp. 60-195, además del apéndice II); Hippolyte (1974, esp. pp. 131-94); Wahl (1929); Hartmann (1976, esp. cap. 2); Cassirer (1957), tomo III, esp. cap. IV); Gadamer (1976, esp. caps. 2 y 3); la importante interpretación de Deleuze (1976); y Lebrun (1988, esp. cap. 4).

<sup>114</sup> Cf. Nietzsche (1949). Ver los comentarios sobre las “dos fuerzas” (Nobleza y Masa, Moral de los señores y Moral de Rebaño, Amos y Esclavos, etc.) en: Lefevre (1940); Deleuze (1976); Fink (1983); Jasper (1986); Lebrun (1988); Kossovitch (1979); Machado (1984).

<sup>115</sup> En el contexto “explícito” de la historia de la filosofía, ese momento corresponde a la “conciencia infeliz, desgraciada” y a la emergencia de la igualdad cristiana, por lo tanto, a lo que llamamos aquí de “modo cristiano”. Cf. Hegel (1973:121ss.).

---

<sup>116</sup> Es importante resaltar que es evidente que la originalidad de la obra de Weber excede, y mucho, la influencia de Nietzsche, como la de Marx excede y también problematiza la influencia de Hegel. La interpretación siguiente se refiere a los presupuestos imagísticos (y a las opciones de valor) que organizan el sentido límite de sus conceptos sobre la dominación y la estratificación, y no toda la originalidad y complejidad de sus obras.

<sup>117</sup> W. Schluchter (1981) argumenta que era intención de Weber, al introducir su abordaje del proceso de racionalización occidental, explicar el desarrollo de la *moral* occidental.

<sup>118</sup> Es el caso de preguntarse si no hay inconsistencia en construir tipos a partir de conexiones de presupuestos que, luego, no necesitan comparecer empíricamente, aunque los tipos sean conservados.

<sup>119</sup> Ver, también, la observación de Weber sobre “*that part of Nietzsche’s work which is of lasting value... the ‘morality of superiority’*” (Weber, 1978:387-8), presentada sin más explicaciones.

<sup>120</sup> Cf. Weber (1968, *passim*): “los variados medios de conducir una vida racional y metódica ha sido caracterizados por presuposiciones irracionales [...] Los elementos irracionales en la racionalización de la realidad [...] la irracionalidad del ‘destido’, etc.”. Para una exégesis crítica de la cuestión de la irracionalidad en Weber, cf. Sica (1988).

<sup>121</sup> Para una discusión detallada sobre la ambivalencia de Weber en tomar ese presupuesto como “evidencia empírica de nuestro tiempo” o como elemento básico de una “filosofía de valor” implica (cf. Turner y Factor, 1984, esp. Caps. 1 y 2).

<sup>122</sup> Cf. Eden (1984), especialmente su crítica a las interpretaciones de la relación Weber-Nietzsche dominantes hasta ahora, como la de Fleischman (1977). Cf., también, los recientes Stauth (1992) y Antonio (1995), que exploran, el primero, la influencia de Nietzsche en Weber, y el segundo, la sistemática indiferencia de la sociología norteamericana por Nietzsche.

<sup>123</sup> Es necesario que se atenúe el carácter operatorio que hago de esos “tipos de voluntad” en vista de mi objeto, cuando se pasa para la exégesis de esos autores y sus obras. Así, en Weber, las mediaciones éticas (como en el par “éticas de convicción” y “ética de responsabilidad”) desplazan la problemática original de la “voluntad de legitimación”, cuando no la recalcan enteramente. Son conocidas las ambivalencias de Weber en ese y en otros tópicos (principalmente metodológicos). Como busco los sentidos-límites, y no sus atenuaciones “modernas”, estoy consciente de ese problema en la exégesis de Weber, pero no puedo tratarlo aquí.

---

<sup>124</sup> Marx llega a afirmar: “sin sombra de dudas, la voluntad del capitalista consiste en llenar los bolsillos lo más que pueda. Y lo que tenemos que hacer no es divagar acerca de su voluntad, sino investigar su poder, los límites de ese poder y el carácter de esos límites” (Marx, 1961). Weber reconoce, de un modo análogo, la relevancia del problema: “la situación subjetivamente dada, no es más que la limitación del ‘poder hacer’ en relación al ‘querer hacer’” (Weber, 1992). La pretensión (o voluntad de legitimidad) también tiene sus condiciones de realizarse, pero esas no “determinan” substantivamente la propia pretensión. La pretensión nace de la oposición de sentido “bien-estar” *versus* “mal-estar” en este mundo, producida por los contrastes en la vida.

<sup>125</sup> En el teatro isabelino, principalmente en Shakespeare, el “bufón de la corte” (*fool*) suele llevar un poco de malicia al Príncipe (*knave*), mientras éste sufre las manipulaciones, artimañas e intrigas de sus subalternos. El acto “rebelarse” del Esclavo, puede ser “criminal” o no, dependiendo de cómo sea interpretado su triunfo. Si el Esclavo no consigue “invertir” los significados últimos del Amo, él podrá tornarse Amo, pero no alterará el campo, puesto que solamente se investirá de la posición “positiva”.

<sup>126</sup> Véase el argumento de Weber, presentado bajo la perspectiva del problema ético que es colocado por la dominación racional-legal: “Esa ‘esclavitud sin señor’, en que el capitalismo envuelve a los trabajadores [...]” (Weber, 1969, II:915-916).





## Referencias Bibliográficas

- AGAMBEN, G. (2007). *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. I. Belo Horizonte, Ed. UFMG.
- ALTHUSSER, L. (1972). *Aparelhos Ideológicos de Estado*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- ANTONIO, R.J. (1995), Nietzsche's antisociology: subjectified culture and the end of history. *in American Journal of Sociology*, Vol. 101, Nº 1. pp. 1-43.
- ANTONIO, R.J., GLASSMAN, R.M. (eds.) (1985). *A Weber-Marx dialogue*. Lawrence, University of Kansas Press.
- ARENDT, Hannah (1994). *Sobre a violência*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará.
- BARRETO, F. (2007). *Flagrantes e prisões provisórias em caso de furto: da presunção de inocência à antecipação da pena*. São Paulo, IBCCRIM.
- BECKER, H. S. (1966). *Outsiders: studies in the sociology of deviance*. New York, The Free Press.
- BELLAH, R. *et al.* (1985). *Habits of heart*. Berkeley, University of California Press.
- BUTLER, J. (1997). *The psychic life of power: theories in subjection*. Stanford, Stanford University Press.
- BUTLER, J. (2005). *Giving an account of oneself*. New York, Fordham University Press.



- CARVALHO, J. M. (2005). *Cidadania no Brasil: o longo caminho*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- CASSIRER, E. (1975). *El problema del conocimiento III: los sistemas poskantianos*. México, Fondo de Cultura Económica.
- CHAMBLISS, William J. (1988). *On the take: from petty crooks to Presidents*. Bloomington, Indiana University Press.
- CHAMBLISS, William J. Y Zatz, Marjorie S. (eds.) (1993). *Making law: the state, the law, and structural contradictions*. Indianapolis, Indiana University Press.
- CHRISTIE, Nils. (1993). *Crime control as industry*. London, Routledge.
- CLASTRES, P. (1980). *Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas*. in P. Clastres *et al.* *Guerra, religião, poder*. Lisboa, Edições 70.
- COELHO, E. C. (1978). *A criminalização da marginalidade e a marginalização da criminalidade*. in *Revista de Administração Pública*, Vol. 12, Nº 2.
- COELHO, E. C. (1980). *Sobre sociólogos, pobreza e crime*. *Dados-Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, Vol. 23, Nº 3. pp. 377-383.
- COHN, G. (1978). *Crítica e resignação*. São Paulo, Cortez Editora.
- DAS, V. (1989). *Subaltern as perspective*. *Subaltern Studies VI*. Oxford University Press.
- DAS, V. (2005). *Life and words: violence and the descent into the ordinary*. The University of California Press.
- DAS, V. *et al.* (eds.) (1997). *Violence and subjectivity*. L. A., University of California Press.
- DASGUPTA, S. (1975). *A history of Indian philosophy*. Vol. 1. Delhi, Motilal Banarsidass.
- DELEUZE, G. (1976). *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro, Ed. Rio.
- DERRIDA, Jacques. (1996). *Force de loi*. Paris, Galilée.

- DONNICI, Virgilio. (1984). *A criminalidade no Brasil: meio milênio de repressão*. Rio de Janeiro, Forense.
- DOUGLAS, M. (1970) [1966]. *Pureza e perigo*. São Paulo, Perspectiva.
- EDEN, R. (1984). *Political leadership & nihilism: a study of Weber & Nietzsche*. Tampa, University of Florida Press.
- ELIAS, Norbert. (1973). *La civilisation des moeurs*. Paris, Calmann-Lévy.
- ELIAS, Norbert. (1975). *La dynamique de l'Occident*. Paris, Calmann-Lévy.
- ERIKSON, K. T. (1962). Notes on the sociology of deviance. *in Social Problems*, 9. Spring.
- FACHINETTO, R.F. (2012). *Quando eles as matam, quando elas os matam: uma análise dos julgamentos de homicídio pelo tribunal do júri*. Tese de Doutorado em Sociologia. Porto Alegre, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- FIGUEIRA, L.E. (2008). *O ritual judiciário do tribunal do júri*. Porto Alegre, Sergio Fabris editor.
- FINK, E. (1983). *A filosofia de Nietzsche*. Lisboa, Ed. Presença.
- FINNIS, J. (1980). *Natural law and natural rights*. Nova Iorque, Oxford University Press.
- FLEISCHMANN, E. (1977). *Weber e Nietzsche*. *in* G. Cohn (org.) *Sociologia: para ler os clássicos*. Rio de Janeiro, L.T.C.
- FOUCAULT, M. (1970). *As palavras e as coisas*. Lisboa, Portugaláia.
- FOUCAULT, M. (1975). *Surveiller et punir*. Paris, Gallimard.
- FOUCAULT, M. (1977). *Vigiar e punir*. Rio de Janeiro, Vozes.
- FOUCAULT, M. (1984). *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. Rio, Graal.
- FOUCAULT, M. (1988). *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio, Graal.
- FOUCAULT, M. (2006). *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo, Martins Fontes.

- FOUCAULT, Michel (1996). *Choses dits et écrites*. 3 vols. Paris, Gallimard.
- FOUCAULT, Michel (1974). A verdade e as formas jurídicas. *in* Cadernos da PUC-RJ, Série Letras e Artes, N° 16. Rio de Janeiro, PUC.
- GADAMER, H. G. (1976). *Hegel's dialectics: five hermeneutical studies*. New Haven/Londres, Yale University Press.
- GIDDENS, A. (1991). *As conseqüências da modernidade*. São Paulo, Editora da UNESP.
- GOFFMAN, E. (1962). *Stigma*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
- GRILLO, C. C. (2008). *Fazendo o doze na pista: um estudo de caso do mercado ilegal de drogas na classe média*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia/IFCS/UFRJ. Universidade Federal do Rio de Janeiro: Rio de Janeiro.
- GRILLO, C.C. (2013). *Coisas da vida no crime*. Tese de Doutorado em Antropologia. Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia/IFCS/UFRJ. Universidade Federal do Rio de Janeiro: Rio de Janeiro.
- HARTMANN, N. (1976). *A filosofia do idealismo alemão*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- HEGEL, G. W. F. (1939). *La phénoménologie de l'Esprit*. Paris, Aubier-Montaigne.
- HEGEL, G. W. F. (1949). *Phänomenologie des geistes*. Leipzig, Felix Meiner.
- HEGEL, G. W. F. (1973). *Fenomenología del Espíritu*. México, Fondo de Cultura Económica.
- HIPPOLYTE, J. (1974). *Génesis y estructura de la fenomenología del Espíritu de Hegel*. Barcelona, Ediciones Península.
- JASPERS, K. (1986). *Nietzsche: introduction à sa philosophie*. Paris, Gallimard.
- JOUVENEL, B. (1948). *Power: the natural history of its growth*. Londres, Hutchinson.

- KITSUSE, J. (1962). Societal reaction to deviant behavior: problems of theory and methods. *Social Problems*, 9. Winter.
- KOJÈVE, A. (1971). *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris, Gallimard.
- KOSSOVITCH, L. (1979). *Signos e poderes em Nietzsche*. São Paulo, Editora Ática.
- LEBRUN, G. (1988). *O avesso da dialética: Hegel à luz de Nietzsche*. São Paulo, Companhia das Letras.
- LECA, J. (1991). Individualisme et citoyenneté. *in* Jean Leca y Pierre Birnbaum. *Sur l'individualisme*. Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.
- LEFEBVRE, H. (1940). *Nietzsche*. México, Fondo de Cultura Económica.
- LEMERT, E. M. (1951). *Social pathology*. New York, MacGraw-Hill.
- LEMERT, E. M. (1967). *Human deviance, social problems and social control*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1985). *Antropologia estrutural*. Rio, Tempo Brasileiro.
- LIMA, R. K.; MISSE, M. y MIRANDA, A.P. (2000). Criminalidade, violência urbana, justiça criminal e segurança pública: uma bibliografia. *in* BIB-Revista Brasileira de Bibliografia em Ciências Sociais, Nº 50. Rio de Janeiro, ANPOCS/IUPERJ.
- LÖWITH, K. (1982). *Max Weber and Karl Marx*. Londres, George Allen & Unwin.
- LUKÁCS, G. (1974). *Histoire et conscience de classe*. Paris, Les Éditions de Minuit.
- MACHADO DA SILVA, L.A. (2004). Sociabilidade violenta: por uma interpretação da criminalidade contemporânea no Brasil urbano. *in* L.C.Ribeiro (org.). *Metrópolis: entre a cooperação e o conflito*. São Paulo, Perseu Abramo.
- MACHADO DA SILVA, L. A. (2010). Violência, sociabilidade e ordem pública no Rio de Janeiro: uma tomada de posição. *in* César

- Barreira, (org.). *Violência e conflitos sociais: trajetórias de pesquisa*. Campinas, Pontes Editores.
- MACHADO DA SILVA, L. A. (org.) (2008). *Vida sob cerco: violências e rotina nas favelas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- MACHADO, R. (1984). *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro, Rocco.
- MACPHERSON, C.B. (1976). *Teoria política do individualismo Possessivo*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- MAGALHÃES, C. A. T. (2006). *O crime segundo o criminoso: um estudo de relatos sobre a experiência da sujeição criminal*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia/IFCS/UFRJ. Universidade Federal do Rio de Janeiro: Rio de Janeiro.
- MARX, K. (1961). *Obras escolhidas*. 3 Vols. Rio de Janeiro, Editorial Vitória,
- MATOS JR., C.C. (2010). *Reconhecimento e violência: exercícios de cidadania*”. *in* César Barreira, (org.). *Violência e conflitos sociais: trajetórias de pesquisa*. Campinas, Pontes Editores.
- MELOSSI, D. (2000). *Changing representations of the criminal*. *in* David Garland and Richard Sparks (eds.). *Criminology and social theory*. Oxford University Press.
- MERTON, R. K. (1969). *Sociologia: teoria e estrutura*. Rio de Janeiro, Mestre Jou.
- MILOVANOVIC, D. y HENRY, S. (1996). *Constitutive criminology: beyond Postmodernism*. London, Sage.
- MINGIONE, E. (1991). *Fragmented societies: a sociology of economic life beyond the market paradigm*. Oxford, Brasil Blackwell.
- MISSE, M. (1978). *Marx e Weber: sobre o conceito de classes sociais*. *Encontros com a Civilização Brasileira*, Nº 5. *Civilização Brasileira*, Rio de Janeiro. pp. 139-67.
- MISSE, M. (1979). *O estigma do passivo sexual: um símbolo de estigma no discurso cotidiano*. Rio de Janeiro, Achiamé/Socii.

- MISSE, M. (1981). Sobre o conceito de conflito social. *in* F.A. Miranda Rosa (org.). *Direito e Conflito Social*. Rio de Janeiro, Zahar.
- MISSE, M. (1982). Direito e conflito social em Nova Iguaçu. *in* F.A. Miranda Rosa (coord.). *Direito e conflito social no Brasil. Relatório de Pesquisa apresentado à FINEP. Cópia reprográfica*. Rio de Janeiro, CEJUR/NEPECS.
- MISSE, M. (1986). Marx hoje. *in* Misse, M. *et al.* *Quatro estudos sobre Marx*. Rio de Janeiro, Ed. UFRJ.
- MISSE, M. (1987). O conceito de classes sociais em Marx e Weber: introdução a uma divergência problemática. *Dissertação de Mestrado em Sociologia no IUPERJ*. Rio de Janeiro, IUPERJ.
- MISSE, M. (1997). As ligações perigosas: mercados ilegais, narcotráfico e violência no Rio. *in* *Contemporaneidade e Educação*, Rio de Janeiro, Ano 2, Nº 1. pp. 93-116.
- MISSE, M. (1999). Malandros, marginais e vagabundos: a acumulação social da violência no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, Tese de Doutorado em Sociologia, IUPERJ. Rio de Janeiro, IUPERJ.
- MISSE, M. (2003). O movimento: a constituição e reprodução das redes do mercado informal ilegal de drogas a varejo no Rio de Janeiro e seus efeitos de violência. *in* Marcos Baptista, Marcelo Santos Cruz e Regina Matias (orgs.). *Drogas e Pós-Modernidade*, Vol. 2: Faces de uma tema proscrito. Rio de Janeiro, EdUERJ.
- MISSE, M. (2005). Sobre la construcción social del delito en el Brasil: esbozos de una interpretación. *in* Tiscornia, Sofía y Pita, María Victoria (eds.). *Derechos Humanos, tribunales y policías en Argentina y Brasil: estudios de antropología jurídica*. Buenos Aires, Editorial Antropofagia.
- MISSE, M. (2006). Crime e violência urbana no Brasil contemporâneo. *Estudos de Sociologia do Crime e da Violência*. Rio de Janeiro, Editora Lúmen Júris.

- MISSE, M. (2007). Notas sobre a sujeição criminal de crianças e adolescentes. *in* João Trajano Sento Sé e Vanilda Paiva (orgs.). *Jovens em conflito com a lei*. Rio de Janeiro, Garamond.
- MISSE, M. (2009). El delito como parte del mercado ilegal. *in* Ruth Stanley (ed.). *Estado, violencia y ciudadanía en America Latina*. Madrid, Antimema.
- MISSE, M. e MOTTA, D. (1979). *Crime: o social pela culatra*. Rio de Janeiro, Achiamé/Socii.
- MISSE, M. *et al.* (1973). *Delinquência juvenil na Guanabara: uma introdução sociológica*. Rio de Janeiro, Tribunal de Justiça do Estado da Guanabara.
- MISSE, M. (org.) (2008). *Acusados e acusadores: estudos sobre ofensas, acusações e incriminações*. Rio de Janeiro: Editora Revan.
- MISSE, M., VARGAS, J. D. (2009). A produção decisória do sistema de justiça criminal no Rio de Janeiro ontem e hoje: um estudo preliminar. *in* Revista Brasileira de Ciências Criminais, N° 77: 237-260. São Paulo.
- MONTERO, P. (1994). Magia, racionalidade e sujeitos políticos. *in* Revista Brasileira de Ciências Sociais, N° 26.
- MOREIRA LEITE, A. M.F. (2006). *Tribunal do júri: o julgamento da morte no mundo dos vivos*. Tese de Doutorado em Antropologia. Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia/UFRJ. Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- MYRDAL, G. (1961). *O valor da teoria social*. São Paulo, Editora Pioneira.
- NERI, N. (2009). “Tirando a cadeia dimenor”. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia/UFRJ. Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- NIETZSCHE, F. (1945). *Vontade de potência*. Rio de Janeiro, Ed. Globo.

- NIETZSCHE, F. (1949). *Obras completas*. 15 Vols. Madri/Buenos Aires, Aguillar.
- NOZICK, R. (1974). *Anarchy, state and utopia*. Nova Iorque, Basic Books.
- OLIVEN, Ruben George (1989). *Violência e cultura no Brasil*. Petrópolis, Vozes.
- PERALVA, A. (2000). *Violência e democracia: o paradoxo brasileiro*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- RAMALHO, José Ricardo (1983). *O mundo do crime*. Rio de Janeiro, Graal.
- RENOLDI, B. (2012). *O faro: habilidades, experiências e situações em um ambiente de controle de fronteiras na Argentina*. in Misse, Michel y Werneck, Alexandre (orgs.). *Conflitos de grande interesse*. Rio de Janeiro, Garamond.
- RUGGIERO, V.; SOUTH, N. (1997). *The late-modern city as a bazaar: drugs markets, illegal enterprise and the 'barricades'*. *British Journal of Sociology*, Vol. 48, N° 1: pp. 54-70.
- SANTOS, W. G. (1979). *Cidadania e justiça*. Rio de Janeiro, Editora Forense.
- SCHLUCHTER, W. (1981), *The rise of Western rationalism: Max Weber's developmental history*. Berkeley, University of California Press.
- SCHUR, Edwin M. (1971). *Labeling deviant behavior: its sociological implications*. New York, Harper & Row.
- SICA, A. (1988). *Weber, irrationality, and social order*. Berkeley, University of California Press.
- SILVA, P. B. (2010). *Neutralização do estigma penal via conversão pentecostal*. in Miranda, Ana P. M. de y Mota, Fábio R. (orgs.) *Práticas punitivas, sistema prisional e justiça*. Vol. 3. Niterói, Editora da UFF.
- SIMMEL, G. (1973). *Sociologia*. Madrid, Editora del Occidente.



- STAUTH, G. (1992). Nietzsche, Weber, and the affirmative sociology of culture. *in* Archives Européennes de Sociologie, Vol. 33. pp. 219-47.
- TANNENBAUM, F. (1938). Crime and the community. Boston, Ginn.
- TEIXEIRA, C. P. (2009). A construção social do ‘ex-bandido’: um estudo sobre sujeição criminal e pentecostalismo. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia/UFRJ. Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- TEIXEIRA, C.P. (2012). “Frios”, “pobres” e “indecentes”: esboço de interpretação de alguns discursos sobre o criminoso”. *in* Misse, Michel y Werneck, Alexandre. (orgs.). Conflitos de grande interesse. Rio de Janeiro, Garamond.
- TURNER, S. P. y FACTOR, R. A. (1984). Max Weber and the dispute over reason and value. Londres, Routledge and Kegan Paul.
- VALLADARES, Lícia. (1991). Cem anos pensando a pobreza (urbana) no Brasil. *in* Boschi, Renato R. (org.). Corporativismo e desigualdade: a construção do espaço público no Brasil. Rio de Janeiro, Rio Fundo Editora/IUPERJ.
- VARGAS, J. (2004). Estupro: que justiça? Tese de Doutorado em Sociologia, Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro-IUPERJ.
- WACQUANT, Loic J. D. (1996). Três premissas perniciosas no estudo do gueto norte-americano. *Mana*, Estudos de Antropologia Social, Vol. 2, N° 2. pp. 145-161.
- WAGNER, Peter (1994). Sociology of modernity: liberty and discipline. London, Routledge.
- WAHL, J. (1929). Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel. Paris, Les Éditions Rieder.
- WEBER, M. (1968). Ensaios de sociologia (org. H. H. Gerth e C. Wright Mills). Rio de Janeiro, Zahar.

- WEBER, M. (1969), Max Weber: Selections in Translation (ed. W.G. Runciman). Cambridge, Cambridge University Press.
- WEBER, M. (1992). Metodologia das ciências sociais. 2 Vols. São Paulo, Ed. da Unicamp.
- WEISS, J. (1986). Weber and the marxist world. Londres, Routledge and Kegan Paul.
- WIEWIORKA, M. (2008). Neuf leçons de sociologie. Paris, Éditions Robert Laffont.
- ZALUAR, A. (2004). Integração perversa: pobreza e tráfico de drogas. Rio de Janeiro, FGV.
- ZALUAR, Alba (1985). A máquina e a revolta. São Paulo, Brasiliense.

*Proyecto Gráfico y Edición Final*  
**Evandro Vieira Ouriques**  
*Fotografía y Edición de Fotografía*  
**Úrsula Mey Amorim Ouriques**

*As imagens, pistas,  
foram feitas a partir do projeto  
[www.365vezesursulamey.com](http://www.365vezesursulamey.com)*

- 277°Dia:  
*Capas*
- 160°Dia:Mentiroso  
*p. 12*
- 169°Dia:Músicasa  
*p. 18*
- 223°Dia:Puxa  
*p. 34*
- 189°Dia:Conquista  
*p. 62*
- 225°Dia:Escorrega  
*p. 90*
- 267°Dia:Criatura  
*p. 116*
- 254°Dia:E tamo vivo  
*p. 142*
- 152°Dia:Argila sobre pele  
*p. 184*
- 266°Dia:Rugas  
*p. 206*
- 275°Dia:Caminho  
*p. 270*

Este libro ha sido impreso en la  
Imprenta de la Universidad de La Frontera, Temuco, Chile,  
en los tipos Garamond, Avenir Next y Helvetica.  
Junio de 2018.

