

LA CORRUPCIÓN Y EL CARÁCTER REFRACTARIO FRENTE A LA VIOLENCIA. ACERCA DE LAS PARTES MALDITA Y CANALLA DEL ESTADO

Fernando Tenorio Tagle *

Resumen

La creación del Estado en las sociedades de los tiempos de la civilización, ha dado respuesta a una necesidad de estabilidad y de convivencia social pertinente, lo que a su vez ha acarreado otras consecuencias que son las partes negativas de este proceso, como la estratificación de las sociedades, la separación de ellas mismas entre los unos y los diferentes, hecho que ha influido en la construcción de los paradigmas de la punición, sancionando probablemente por encima de las condiciones de igualdad, a quienes al pertenecer a los diferentes, “a los otros” así calificados por el Estado, sean los chivos expiatorios por esa condición predisuelta sin un origen legítimo, sino solo como construcción social derivada del carácter maldito y canalla del propio Estado.

* Doctor en Derecho, de la Universidad Autónoma Metropolitana, SNI nivel 3.

Abstract

The creation of the State in the societies in the time of civilization, has responded to a need for stability and adequate social coexistence, and as a consequence it has brought other reactions that would be negative for the process, as the stratification of societies, separating themselves from the ones and the others, a fact that has influenced in the construction of the model of punishment, probably sanctioning above conditions of equality, to whom belong to the "the others" defined by the State, who may be considered as the scapegoats due to that predisposed condition that has not legitimate origin, but only a social construction derived from the damn and despicable character of the State itself.

Conceptos clave: Estado, derecho penal, poder económico, violencia estructural.

Keywords: State, criminal law, economic power, structural violence.

Introducción

Para centrar la atención en estos escritos que tienden a focalizar el ámbito de la corrupción, partiré de tres tesis suficientemente probadas por la literatura especializada.

1. La aseveración de Raúl Zaffaron: el deber ser es el ser que no es o que no es todavía (2013), se complementa suficientemente con la aseveración de Walter Benjamin en el primer párrafo de su tesis VIII de filosofía de la historia: La tradición de los oprimidos comprueba que el estado de excepción que hoy vivimos es la regla (1995), una cuestión que más recientemente reitera Giorgio Agamben (2005), al analizar una de las

formas de la violencia sagrada que hemos venido heredando de las sociedades arcaicas y que puede verificarse en las culturas de cualquier hemisferio.

Lo anterior significa que el discurso jurídico y sus relatos parecen llevar mucho tiempo para que éstos y los principios éticos que los sostienen, puedan consolidarse, en mayor o menor grado, al menos en modo enunciativo.

2. El sistema de justicia penal es la fuerza que sostiene al pacto político real y no al pacto constitucional de las unidades políticas que se constituyen, el cual, entonces, encubre al pacto real y por ello es el deber ser que no es o no es todavía.

Lo anterior evidencia que el discurso jurídico y sus relatos se constituyen en un pretexto para intervenir en el tejido social, intervenciones que resultan consonantes con el pacto político real y no con el pacto constitucional.

3. Lo que hoy se descubre respecto a los fenómenos sociales, como sucede en el caso del crimen y su control, implica que siempre se manifestaron de ese modo, aunque de conformidad a las condiciones de existencia de cada época; ciertamente, “El eterno retorno a lo idéntico” (Nietzsche, 2008), aunque los estragos son cada vez mayores, como la atestigua el *Angelus Novus* de Klee descrito en la tesis IX de filosofía de la historia de Benjamin, y ello, en razón de que la realidad se transforma conforme a los avances de la ciencia y de la tecnología.

Y a pesar del pensamiento racional, todo indica por las causas que se desee como el caso del inconsciente colectivo al que apela Carl Jung (Galimberti, 2001), que el símbolo originario que nos hizo madurar en la línea evolutiva como humanos, al igual que conjura diversas formas de violencia, continúa ordenando matar para vivir (Tenorio, 2014).

A este respecto, considérese que el Holocausto al que he apreciado como el eclipse de la modernidad (Tenorio, 2004), Umberto Galimberti (2002 y 2012) lo afirma como el inicio de la edad de la técnica. Ello implica, por ejemplo, que independientemente de que los avances científicos

cos y tecnológicos traigan consigo las posibilidades de mejor calidad de vida, neutralmente afirmado (ya Edmund Husserl lo cuestionaba al considerar no el avance científico sino el papel social que a semejante avance se le asignaba), y por ello, de matar cuerpo a cuerpo, como en la antigüedad, hoy la tecnología posibilita matar a distancia y cada vez de forma más indiscriminada. Tómese en cuenta junto al Holocausto, las tragedias de Hiroshima y Nagasaki.

Lo anterior implica, a su vez, que, si en un inicio vinculados a las potencias mágico religiosas que inventamos, habíamos producido una visión del mundo unificada concretando en su discurso una falacia constante al mezclar nuestras actitudes valorativas con aquellas cognitivas, esto es el deber ser con el ser, y al pasar a la modernidad las distinguimos a partir de la Ley de Hume, en nuestro tiempo, la razón decidida, esto es, la razón que comanda imponiendo el horizonte de sentido, dados los avances de la técnica, ha propiciado actuaciones si racionales, lógicas si así se desea, sin limitación valorativa alguna; una razón extraviada que obviando los referentes éticos basa estrictamente las prácticas sociales según el principio causal, precisamente: si es a, entonces b (Tenorio, 2004).

1. Hipótesis

La conjetura que en este caso pongo a consideración, luego de haber acreditado que la ritualidad del sacrificio se constituye en la variable central de la transición de una sociedad sin Estado a una estatalmente organizada y con la cual da inicio la biopolítica (Tenorio, 2015), e indica que aquello que hoy se entiende como corrupción es igualmente coetáneo con el nacimiento del Estado, el cual, desde su origen, se evidencia en su carácter canalla al configurarse igualmente su parte maldita como en seguida se muestra.

2. Desarrollo

Para la finalidad de sustentar la hipótesis, las indagaciones, convergentes con las descripciones de Engels relativas a la correlación entre la aparición del Estado y la aparición de la propiedad privada, van más allá, y no sólo figurando a la propiedad privada como variable dependiente o independiente del nacimiento del Estado, sino apreciando la construcción de una necesidad social en el dominio de unos frente a otros, como el mismo Engels lo evidencia, pero en este caso, considerando la correlación para los efectos iniciales de conjurar el miedo a la muerte y especialmente el miedo a ser asesinado; en efecto, una necesidad para ser refractarios a la violencia sagrada de las sociedades arcaicas y ulteriormente, que con el tiempo ésta va secularizándose, a la violencia que administra en nuestro tiempo el Sistema de Justicia Penal.

Y la administración de semejante violencia no únicamente se refiere al castigo, al ámbito punitivo, sino también a la violencia criminal, a la violencia ilegal en el amplio espectro del término. En este sentido, en el espejo de la economía política del castigo viene verificándose una economía política de la criminalidad, lo que puede rastrearse desde el nacimiento del nuevo realismo de izquierda (Young y Lea, 1984; Pavarini, 1999, y Tenorio, 2015).

No hay duda, por otra parte, que la violencia, la cual continúa siendo el gran tema de reflexión, ha pretextado para actualizarse la satisfacción básica psicosocial de reconocimiento que viniera a construir el psicoanálisis, y la cual previamente Hegel vino a calificar como el reconocimiento de la superioridad de quien vence en esa entramada en la que la violencia se desata. A este respecto, tómesese en cuenta la iconografía construida en torno a David y Goliat para el mesianismo del pueblo hebraico.

La violencia, que junto a los referentes éticos con los que da inicio la aventura humana, fomentándola y limitándola en el campo valorativo de lo que se entiende por justicia (venganza en su inicio), fraguó igualmente la sociedad de rangos. En efecto, una diferenciación social pero en este caso inicial, no a partir de la acumulación de todo aquello que podría convertirse en bienes o más estrictamente en cosas. Al contrario, la lite-

ratura antropológica (una síntesis de diversos autores puede encontrarse en José Gil (1983), ha demostrado, igual que otras disciplinas, que en estas sociedades sin Estado regidas por la denominada ley de la sangre, se escenificaba una sociedad económicamente igualitaria en donde el prestigio para la ubicación social en las reglas del rango era el don, esto es, la práctica de la donación y contra donación, cuestión que Gil aprecia como mecanismo de contrapoder que venía evitando, en efecto, el nacimiento de aquello que nos habitaba en su ausencia, esto es, el Estado, a partir de cuyo origen se inicia una escala de rango social inversa relativa a la acumulación.

En este sentido, puede apreciarse que del don como ofrenda se vendría a pasar al don, si como atributo, también como Don, como dominio, como señorío, como dueño.

Lo anterior no significa que en las originarias sociedades sin Estado el sentido de propiedad no existiera; ciertamente, aun los seres humanos calificados como inferiores por naturaleza (especialmente los contrahechos, como en la tradición griega originaria), como aquellos que vendrían ulteriormente a calificarse como “los otros”, eran signados como bienes o cosas de las que se podía disponer; quizás el sentido más universal a este respecto lo identifique el signo de esclavitud. No obstante, las reglas del rango social ordenaban el citado mecanismo de contrapoder que impedía la acumulación, mecanismo que en las apreciaciones de Gil (1983), siguiendo las experiencias relatadas por Evans–Pritchard en el caso africano y de Piere Clastres en el caso de América del sur, lo asumían igualmente los representantes sociales, recibiendo los excesos de bienes de los miembros de la comunidad y repartiéndolos donde éstos estaban ausentes en el tejido social.

No obstante la ley de la sangre era (y continúa siéndolo en nuestro tiempo) inflexible. La relatoría penológica, sobre la base de las aportaciones de la antropología, ha mostrado que la venganza, inicial práctica de lo que se entiende como justicia, se ha desarrollado de manera por demás desproporcional, poniendo en riesgo la sobrevivencia de grupos humanos, especialmente durante su origen. El carácter desproporcional de la violencia que culmina con el asesinato, causando estragos en el interior

de las comunidades que iban constituyéndose, propició la emergencia de imponer límites formales a la venganza, a los que más adelante me referiré, aunque los mismos, hoy incorporados en las codificaciones penales, no hayan sido, ni entonces ni en nuestro tiempo, lo suficientemente útiles para conjurar la violencia entre los miembros de la comunidad, llamada violencia recíproca por René Girard (1980).

A este respecto el mismo Girard ha probado suficientemente que la ritualidad del sacrificio se exhibe como la variable sustantiva que propició la reducción de semejante violencia, ritualidad que al irse secularizando vendría a ser asumida por lo que hoy denominamos sistema de justicia penal. Ciertamente es una forma de amnistía que conllevó de manera por demás general a la calificación del sujeto sacrificado como chivo expiatorio, esto es, la unanimidad de la violencia para la expiación y perdón de las culpas de los miembros de la comunidad. A este respecto, en un trabajo reciente (2015), probé suficientemente que el sacrificio inicia en el preciso momento en que el expuesto, como límite a la venganza, muta como chivo expiatorio. Considérese que el expuesto no necesariamente representaba al ofensor a fin de exponerlo ante el grupo ofendido para que la venganza se desatara sólo en su contra, sino más bien el expuesto vendría a ser el sujeto más débil del grupo. Una fórmula que en imitación de la naturaleza, la bestia depredada constituía al animal más débil para la salvación del grupo.

De este modo, los sujetos conducidos al sacrificio (en todas las culturas), lo conformaban los sujetos inferiores de la comunidad, en particular a quienes se podría calificar como “los otros” conforme a la consciencia fraguada, como, una vez más, los contrahechos por la naturaleza en el caso griego y, en general, como prueba Girard, aquellos que no tenían la posibilidad de la venganza, como los extranjeros en las sociedades arcaicas y principalmente en la actualidad del Occidente, término que deriva de extraño a la comunidad; en nada es distinto a los que en este tiempo son conducidos a la recepción del castigo penal, esto es, miembros de las clases inferiores de la sociedad, como se desprende a partir de la economía política del castigo inaugurada por George Rusche y Otto Kirheimer (1984).

Pero, a su vez, y lo cual resulta sustantivo para estos escritos, es que semejante ritualidad que indudablemente implica matar para vivir, figura igualmente el inicio de la biopolítica, más allá de las apreciaciones de Michel Foucault (2002), a quien se debe la construcción de esta categoría, como más allá de Giorgio Agamben (2005), quien aprecia su inicio con el Bando soberano alemán a partir de la violencia del ostracismo, sean éstas violencias desarrolladas a través de sus funciones manifiestas como de sus funciones latentes. La ritualidad del sacrificio fue capaz de reducir la violencia recíproca, pero igualmente fue capaz de encubrirse en el suplicio, latinamente dicho, esto es, en la súplica a los dioses que ulteriormente transitaría como castigo penal (Guepin, 1968 y Di Nola, 1981), o más antiguamente a través del *Pharmakos* griego para conjurar cualquier clase de penuria social, aunque ello haya sido sólo producto de nuestras fantasías. En el caso mesoamericano, se sacrificaron múltiples personas para que se mantuviese la edad del movimiento, y especialmente en Europa se mataron millones de brujas (Zaffaroni); ninguno de los casos es cierto: a nuestro sol le quedan poco más de 4,000 millones de años y las brujas no existen, ni existieron.

Sin embargo, antes de que esa transición hacia una sociedad estatalmente organizada se verificase, las iniciales sociedades humanas fraguaron otra posibilidad del desarrollo de la violencia, la que igualmente se mantiene hasta nuestros días, precisamente: la guerra, cuestión que, desde diversas disciplinas, se ha venido analizando tanto en el origen como en la actualidad.

De aquellos estudios que van más allá de la consideración de la guerra como arte o como forma económica, sobresale la apreciación de Carla Pasquinelli (1985), quien en sus indagaciones sobre los originarios pueblos, considera a la guerra como el instrumento simbólico más importante de cohesión social. Esta consideración, que puede verificarse en el desarrollo histórico local y universal, es rastreadable en diversos ámbitos disciplinares como el psicoanálisis a partir de Tótem y Tabú (Freud) o en el caso ejemplar de Octavio Paz (1974), quien relacionado a lo que aquí interesa, afirma: “Toda sociedad se ha asentado en un nombre, verdadera piedra de fundación y con el nombre no sólo se afirma sino se diferencia

de los otros: cristianos–paganos, musulmanes–infieles, toltecas–chichimecas, nosotros–los otros”. Una dualidad, la que esta última generaliza, que exige la presencia de un otro no sólo para afirmarse y diferenciarse, sino también para obtener del construido como otro el sentido de un nosotros y, especialmente, el sentido de superioridad al que arriba me he referido (véase especialmente a Todorov, 1991).

No obstante, si se siguen con acuciosidad las dilucidaciones de semejantes descripciones, las que indudablemente se verifican, puede comprenderse que la violencia que la guerra desata cumple la misma función que vendría a adoptar la ritualidad del sacrificio, esto es, la conjura o reducción de la violencia recíproca entre los miembros de un pueblo, cohesionarse para dirigir la violencia precisamente en contra de los otros. Una vez más: matar para vivir.

De este modo, puede evidenciarse que la guerra como el sacrificio, instrumentos derivados del pensamiento simbólico originario, a partir de una unanimidad de la violencia que se recrea en el campo de la cohesión social, posibilitan la reducción de la violencia recíproca para dirigir a ésta en contra de quienes sean construidos como los otros.

Especial importancia se deriva de las apreciaciones de Giorgio Agamben al considerar en el relato del *homo sacer*, una hipótesis de esos otros, como sujetos cuya vida no tiene valor alguno, cuestión efectivamente explicitada en la sacralidad de la vida, pero presente sin lugar a dudas en la iconografía del chivo expiatorio, esto es, sujetos a los que se les atribuye como única posesión su *nuda vita* y, por lo mismo, en el acto de su exclusión social se les incluye estrictamente para su muerte.

Y aún más. Lo anterior cobra especial relevancia en nuestro tiempo al tomar en cuenta la relatoría jurídica en torno al denominado derecho penal del enemigo, el cual distingue entre personas y no personas, esto es, entre nosotros y los otros. Un enemigo el cual, como Zaffaroni lo acredita (2007), siempre ha existido en el campo penal, se piense en las doctrinas y leyes de seguridad nacional durante los años de lucha o, especialmente en las reflexiones de Freud en Totem y Tabú, las cuales pueden evidenciar, más allá de las consideraciones psicoanalíticas, que las

prohibiciones tabú se vienen a prescribir porque sus hipótesis normativas describen lo que hacen precisamente los otros, prohibiciones que, de verificarse sus hipótesis, pondrían en riesgo la identidad del grupo.

De esta manera, el derecho penal del enemigo conjuga los dos campos que fácticamente se dirigen a la reducción de la violencia recíproca en el seno de la comunidad: el sacrificio que hoy se escenifica por parte del sistema de justicia penal y la guerra, constituyendo semejante apuesta política de ordenación una falacia naturalista dado que, no porque las cosas sean, así deben de ser, claro ejemplo del extravío de la razón.

Y todavía más, la falacia detectada implica que las víctimas del sacrificio, esto es, del sistema punitivo en la actualidad y en consecuencia, las víctimas de esa guerra fraguada en el mismo campo penal, terminan por adquirir la calificación explicitada en la sacralidad de la vida: personas cuya vida no tiene valor alguno y por ello, cualquiera puede darles muerte sin que haya represalias jurídicas. En consecuencia, el derecho penal del enemigo, como la previa teoría de la prevención–integración o prevención general positiva, tienden a liberar las prácticas sociales de los referentes éticos, racionalmente contruidos, que estarían en posibilidades también de limitar la violencia recíproca, apelando a la dignidad humana y no erigiéndose en referentes que reivindicán la superioridad de unos frente a otros.

En cuanto a los límites de la venganza en las antiguas sociedades que hemos denominado arcaicas, cobra especial relevancia para estos escritos además del expuesto, la composición, definida como la compra del derecho de venganza. Puede apreciarse que semejante límite formal inicia un camino diverso a los referentes éticos desarrollados a partir de la ley de la sangre y en dos sentidos que pueden conjugarse; por un lado, ello interrumpe el espíritu de justicia que asumía la venganza, esto es, equilibrar las relaciones contractuales de los miembros de la comunidad aunque estaba dirigida a suspender o reducir la violencia, lo que puede encubrir la práctica de donación de bienes por la vida de los miembros del grupo ofensor, esto es, algo equivalente a una ofrenda dirigida al grupo ofendido. Y, por la otra, desarrollar una práctica opuesta a la estratificación social sobre la base de la donación y contra donación que implica, enton-

ces, la acumulación a costa de la vida de las personas. Tal limitación al parecer pocas veces se presenciaba porque exhibía el carácter villano del aceptante, como lo desprende Edward Westermarck (1993), por ir precisamente en contra del honor construido por la cultura de la época (y entonces, distante de la interpretación de villano como estigma que Erving Goffman desprende en su análisis semántico y al cual más adelante me referiré).

Pero una vez que se transita hacia una sociedad estatalmente organizada, la acumulación se establece como la variable de distinción en la sociedad de rangos, generalizándose como también vendría a suceder tal acumulación con la guerra como forma económica. Semejante acumulación es tema de estudio de George Batail, quien especialmente examina a las sociedades mesoamericanas, y la vendría a calificar como la parte maldita: “En el momento en que el excedente de las riquezas es el más grande que haya existido, termina por tomar el sentido que siempre tuvo, para nosotros, de parte maldita” (2009). Considérese igualmente a Umberto Galimberti (1987), quien sigue las apreciaciones de Batail en el capítulo que justamente intitula “La parte maldita del cuerpo”.

Es evidente que al transitar hacia una sociedad estatalmente organizada, la venganza inicia el periodo de informalización y ulterior condena frente a la prohibición de hacerse justicia por propia mano respecto de aquellas ofensas que vinieron a mutar como delitos. Pero ciertamente los iniciales delitos fueron los delitos que más adelante se concebirían como delitos de *lesa majestad*, como lo argumenta Emilio García Méndez (citado por Alessandro Baratta, 1986); esto es, si seguimos la dicotomía expuesta por Massimo Pavarini: comunidad y su antónimo inmunidad (1999), los promotores del orden de la comunidad vienen a mutar como sujetos inmunes a las consecuencias de ese orden. Y ciertamente, los promotores del orden lo representan los segmentos superiores de la sociedad de rangos, cualquiera que ésta sea o haya sido.

Así las cosas, a la expropiación de fuerzas de la comunidad al momento de transitar hacia una sociedad estatal, le siguió la expropiación de bienes, si se desea, una buena parte como tributo en el campo de la guerra, iniciándose con ello la nueva sociedad de rangos, la nueva estratifica-

ción social que ubicaría en su cúspide a lo que, con posterioridad vendríamos a calificar como aristocracia, nobleza y otros términos equivalentes, ciertamente personas que apelaron a la fantasía de las potencias mágico religiosas.

En cualquier caso, los receptores de la violencia sagrada y ulteriormente secularizada, seguirían siendo los estratos inferiores de la sociedad, los que a partir de la génesis del Estado, mutarían, según las nuevas reglas del rango, en el territorio de los miserables, cuestión que continúa en nuestro tiempo al ser las clases inferiores la clientela preferida del sistema de justicia penal, de ahí que en la interpretación crítica de la cárcel y en general del sistema de justicia penal, aquella como éste nazcan y se desarrollen para el gobierno de la pobreza.

En las interpretaciones de José Gil (1983), quien efectivamente sobre la base de la antropología francesa y británica deduce con acierto cómo se transita hacia una sociedad estatalmente organizada, mantiene abierta la pregunta: ¿por qué? Esto es, cuál fue la razón o variable sustantiva que obligó a las sociedades a pasar de una sociedad igualitaria económicamente dicho hacia una sociedad desigual, conjeturando que debió haber existido una carencia fundamental que propició esa transición. Ya he mostrado que la variable sustantiva fue la ritualidad del sacrificio a partir de la unanimidad de la violencia cuando el expuesto, como límite a la venganza, vendría a mutar como chivo expiatorio conjurando la violencia recíproca entre los miembros de la comunidad. Pero como desprendí en el trabajo reciente (2015), esa carencia fundamental no fue otra cosa que la *nuda vita* exigible para desatar la violencia en contra del chivo expiatorio, y con ello reducir o evitar la violencia recíproca entre los miembros de la comunidad.

Pero ante ello, el miedo a la muerte y especialmente el miedo a ser asesinado, el cual amplía sus expectativas al iniciarse el sacrificio como rito, palabra que significa orden en el origen, la construcción de la *nuda vita* implicó la construcción de los miserables, estableciendo las nuevas reglas del rango en la estratificación social, en efecto, de los otros, los que no podrían tener las posibilidades de la venganza.

La corrupción y el carácter refractario frente a la violencia

Ciertamente las nuevas reglas se construyen para ser refractarios a la violencia sagrada y hoy a la violencia administrada por el sistema de justicia penal (legal e ilegal). Tómese en cuenta que entre las primeras conclusiones de la crítica criminológica fue constatarse que los pobres van a la cárcel y los ricos no, porque el poder económico de estos últimos los posibilita para evadir al sistema de justicia penal (Taylor *et al*, 1974).

El carácter canalla se aprecia no únicamente en ese ámbito de la corrupción que es la expropiación de bienes en perjuicio de otros (la guerra en la que todos participan y sus beneficiarios son sólo unos; la ulterior confiscación de bienes pretextada en la herejía, la brujería y otras hipótesis; la impunidad, y todas las composiciones que se desee, conforme evolucionen las fuerzas productivas), sino especialmente en la emergencia de producir la *nuda vita* para dirigir la violencia en contra de sus protagonistas, quienes, en buena parte lo aceptan experimentando culpa al momento de ejercerse contra ellos la violencia, como bien expone Benjamin en destino y carácter: "...no es la culpa la que destina al castigo, sino el castigo el que destina al sujeto a la experiencia de la culpa" (1995).

En este sentido, la acumulación representa la parte maldita del cuerpo argüida por Batail, y que coronase el positivismo filosófico, especialmente en México, apreciándose a los ricos como la clase superior y, sobre la base de semejante argumento, se establecieron políticas para no brindar ayuda a los menesterosos para no contribuir a la degeneración de la raza (Zea, 1993), fórmula que Johan Galtung vendría a apreciar ulteriormente como una de las formas de violencia estructural (1981).

Las palabras villano como canalla, tienen ambas su origen en ese sentido de estigmatización analizado, entre otros por Erving Goffman. Ambos signos señalan a los segmentos inferiores de la sociedad para diferenciarlos de la aristocracia, de los llamados caballeros, del honor que esta clase redificaba; en cierto sentido se afirmaba a los inferiores como más próximos a natura, los habitantes de las villas en el caso de villano, o los canes, los perros, en la etimología latina de canalla, muy próxima al signo del pueblo que signó a seres humanos como animales. En cualquiera de los casos, la diferenciación social (como una función manifiesta), paulatinamente vino a figurar a los sujetos inferiores como aquellos

sin cultura (lo cual se evidencia como consecuencia de la violencia estructural), pero también sin honor, encubridores del mal, mentirosos, incumplidos y otras categorías afines, las que, en apariencia, según la relatoría de esas funciones declaradas o manifiestas, no tienen las auto-denominadas clases superiores de la sociedad. A este respecto, bastaría con responder a la pregunta que nos impone Michel Foucault para acreditar que en las relaciones contractuales los roles reales se invierten: ¿Qué sucedería, pregunta Foucault, si el poder fuera enteramente cínico?

De esta manera puede evidenciarse que la producción de la *nuda vita* que es la consecuencia de esa parte maldita, la que guiará a la nueva sociedad de rangos, a la nueva estratificación social, viene a constituir, a su vez, la parte canalla del Estado, muy semejante a la reversión de la imputación estadounidense a diversos Estados para invadir sobre la base del pretexto de una legítima defensa preventiva, como lo analiza Jacques Derrida (2003). Da cuenta de ello la intermitencia, a veces demasiado acelerada, del extremo de semejante intolerancia que culmina siempre en la experiencia de la matanza, del genocidio, de la que ninguna cultura se ha exentado.

Bibliografía

- AGAMBEN, Giorgio (2005). *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Italia: Einaudi.
- BARATTA, Alessandro (1986), “Viejas y nuevas estrategias de legitimación del derecho penal”, en revista *Poder y Control*, No. “0”, España.
- BATAIL, George (2009), *La parte maldita*, Argentina: Los Cuarenta.
- BENJAMIN, Walter (1995), *Angelus Novus*, Italia: Einaudi.
- DERRIDA, Jacques (2003), *Stati Canaglia*, Italia: Cortina Raffaello.
- DI NOLA, Alfonso (1981), “Voz Sacro y profano”, en *Enciclopedia Einaudi*, Vol. 12, Italia: Einaudi.
- FOUCAULT, Michel (2002), *La voluntad de saber*, Argentina: Siglo XXI Editores.

- GALIMBERTI, Umberto (1987), *Il corpo*, Italia: Feltrinelli.
- _____ (2001), *La terra senza il male. Jung: dall'inconscio al simbolo*, Italia: Feltrinelli. Universal Económica–Saggi.
- _____ (2002), *Psiche e technè. L'uomo nell'età della tecnica*, Italia: Feltrinelli.
- _____ (2012), *I miti del nostro tempo*”, Italia: Feltrinelli. Universal Económica–Saggi.
- GALTUNG, Johan (1981), “Contribución específica de la irinología al estudio de la violencia: tipologías”, en *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, Francia: UNESCO.
- GIL, José (1983) *Un'antropologia delle forze: dalle società senza stato alle società statuali*, Italia: Einaudi.
- GIRARD, René (1980), *La violenza e il sacro*, Italia: Adelphi Edizioni.
- GUEPIN, J-P. (1968), *The tragic paradox: Mith and ritual in greek tragedy*, Holland, Adolf M. Hakkert–Publisher.
- NIETZSCHE, Friedrich (2008), *Así habló Zaratustra*, España: Cátedra.
- PASQUINELLI, Carla (1987), “Poder sin Estado”, en *Revista Poder y Control*, No. 1, España.
- PAVARINI, Massimo (1999), “Nuevos modelos explicativos en criminología: La perspectiva crítica”, en *Iter criminis*, No. 3, México: INACIPE.
- RUSCHE, George y KISHEIMER, Otto (1984), *Pena y estructura social*, Colombia: Temis.
- TAYLOR, Ian *et. al.* (1974), *Criminología Crítica*, México: Siglo XXI Editores.
- TENORIO TAGLE, Fernando (2004), “Hacia posibles nuevas formas de observar la cuestión criminal”, en BARATTA, Alessandro, “El pensamiento crítico y la cuestión criminal”, *Revista Anthropos: Huellas del conocimiento*, No. 204, España.
- _____ (2015), *Il Delito e il controllo del delitto nella posmodernità*, Italia: Bononia University Press.

- _____ (2015), “Matar para vivir”, en *El sistema de justicia penal y nuevas formas de observar la cuestión criminal: Ensayos en Honor de Massimo Pavarini*, México: INACIPE.
- TODOROV, Tzvetan (1991), *Nosotros y los otros*, México: Siglo XXI.
- WESTERMARCK, Edward (1993), *La vendetta di sangue*, Italia: Edizioni ETS.
- YOUNG, Jock y LEA, John (1984), *What is to be done about Law and Order*, England: Penguin.
- ZAFFARONI, Raúl (2007), *El enemigo en el derecho penal*, México: Ediciones Co-yoacán.
- _____ (en prensa) *Friedrich Spee. El padre de la criminología crítica*.
- ZAFFARONI Raúl, et. al. (2013), *Manual de derecho penal mexicano*, México: Editorial Porrúa.
- ZEA, Leopoldo (1993), *El positivismo en México: Nacimiento, apogeo y decadencia*, México: Fondo de Cultura Económica.