

Tonkonoff, Sergio. 2019. *La oscuridad y los espejos: ensayos sobre la cuestión criminal*. Buenos Aires: Pluriverso Ediciones, 161 pp.

Hernán Peckaitis Lautaro*

Universidad de Buenos Aires, Argentina

Sergio Tonkonoff es doctor en ciencias sociales por la Universidad Estadual de Campinas (São Paulo, Brasil) e investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (Conicet). Es profesor titular de las materias Teorías Sociales Estructuralistas y Postestructuralistas y Psicología Social de la Carrera de Sociología en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (UBA) y director de *Diferencia(s): Revista de Teoría Social Contemporánea*, así como del Grupo de Estudios sobre Estructuralismo y Postestructuralismo del Instituto de Investigaciones Gino Germani. *La oscuridad y los espejos* es un libro que, en sus palabras, “esboza la intención de pensar la violencia en la trama en la que el lenguaje y el deseo tejen y destejen la cultura” (11). Detrás de un trabajo en lo que podría llamarse sociología del delito, lo que nos propone Tonkonoff es en verdad una apuesta teórica singular. Se pretende comprender la violencia y el crimen como parte de un dispositivo simbólico compuesto por la tríada *prohibición fundamental-transgresión criminal-castigo penal*, desde una perspectiva posfundacionalista, semiótica y psicosocial que se sustenta en autores como George Bataille, Gabriel Tarde y Jacques Lacan. Si decimos que este libro constituye una apuesta es porque en él la violencia no se entenderá ni como un fenómeno de imposición física, cercano a un grado cero de significación, ni como un hecho que, oculto tras el velo ideológico, remite a la coacción de un entretejido de redes de poder, sino como un objeto fundamentalmente relacional.

El libro consta de seis ensayos escritos por el autor, los cuales tratan la cuestión criminal y de la violencia desde la perspectiva teórica que recién nombrábamos. Tonkonoff afirma que toda definición de la violencia implica tanto una ontología —la pregunta por qué es la realidad— como una noción de sujeto —qué lugar ocupa el ser humano en dicha realidad— y una epistemología —cómo se puede conocer esa realidad—. Parte del intento de los diferentes ensayos que componen el libro es explicitar cada una de estas dimensiones, para desembocar en lo que el autor llama

* Estudiante avanzado de la Licenciatura en Sociología por la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Integrante del Grupo de Estudios sobre Estructuralismo y Postestructuralismo del Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG). ✉ hernan.peckaitis@gmail.com

una teoría social como *criminología generalizada* (16), es decir, una lectura de la sociedad donde la cuestión del crimen y de la violencia tienen un rol fundamental.

En el capítulo “La cuestión criminal, ensayo de redefinición”, el autor describe la ontología social que estará presente a lo largo de todo el libro y que define como una serie de conceptos primarios desde los cuales se parte, a modo de presupuestos teóricos, para poder describir la realidad o, en términos filosóficos, *el ser*, en este caso, de lo social. Así entendida, la distinción primaria de la que parte Tonkonoff, al retomar los postulados de cierto posestructuralismo de vertiente lacaniana, es la diferencia entre *lo social* y *lo societal*. Lo social es entendido como un campo heterogéneo de flujos de creencias, deseos y afectos: un terreno de múltiples fuerzas en pugna, irreductible, siempre plural y en constante devenir. En este sentido, lo social es un *magma* (Castoriadis 1993) o un *campo social* (Laclau 2005); algo que por sí solo, dada su indefinición e inherente multiplicidad, carece de sentido y de orden. Lo societal, en cambio, se define como un orden simbólico, en el sentido que a esta palabra da Lévi-Strauss (1977): un sistema de diferencias donde los diversos términos adquieren sentido solo a partir de su posición y su relación con los demás elementos, por lo cual su identidad nunca se alcanza de forma positiva —cerrada en sí misma—, sino siempre de forma relacional. En esta vía, lo societal en cuanto orden simbólico siempre está montado sobre un magma heterogéneo (lo social), donde el primero le da sentido y orden al segundo. Entendido así, lo social es un conglomerado de sistemas semióticos compuestos por esquemas de clasificación, estructuras cognitivas, valorativas y afectivas, que permiten un marco de inteligibilidad y construcción identitaria en medio de la heterogeneidad de lo social.

Nos encontramos entonces, en las primeras páginas del libro, frente a una forma descentrada de entender la sociedad a partir de dos movimientos que siempre están en perpetua relación, donde lo societal siempre está siendo desbordado por lo social, pero, al mismo tiempo, donde lo social no adquiere ninguna consistencia, ningún orden, si no es en el marco simbólico de lo societal. Así, de forma similar a los planteos de Slavoj Žižek (1989) y Ernesto Laclau (2005), la sociedad como orden simbólico es un sistema abierto que siempre está intentando cerrarse y que nunca lo consigue, excepto de forma parcial.

Ahora bien, la apuesta de Tonkonoff consiste en que, si se acepta la distinción social/societal como clave interpretativa para los fenómenos sociales, también se ha de aceptar la existencia de lo que ha llamado *prohibiciones fundamentales* (20). Si el sistema simbólico en cuanto esquema cognitivo y valorativo se estructura como un sistema de diferencias, es preciso que, para que dichas diferencias puedan articularse en un sistema coherente, exista la presencia de una sutura mítica, un punto de clausura que cierra provisoriamente el sistema y le devuelva, imaginariamente, la apariencia de un todo societal más o menos ordenado. Postular la existencia de una prohibición fundante que instituye el orden simbólico fue hecho por Lévi-Strauss (1977), pero es en Lacan (2005), y más tarde en Laclau (2005), donde dicha prohibición aparece como ineluctablemente relacionada con un componente

afectivo que se radica corporalmente en los sujetos. De allí que Tonkonoff sostenga que las prohibiciones fundamentales tengan un carácter “mítico” (11): este es un adjetivo que pone énfasis en lo no-lógico de estas interdicciones, donde los imperativos de causalidad, no contradicción y tercero excluido se difuminan y se permite “un tipo de pensamiento «anterior», más apto para hablar el lenguaje de los afectos intensos y la imaginación desbordada” (111).

En efecto, las prohibiciones fundamentales son míticas en cuanto no exigen explicación, pues son el fundamento trascendente que, de forma más afectiva que semántica, instituyen todo el orden simbólico en el cual los sujetos se constituyen como tales: son una *mito-lógica*, en el sentido de que “se trata de una operación del pensamiento en la que el elemento afectivo prevalece sobre el representativo y cognitivo”, lo cual no significa que en la operación mítica los objetos carezcan de representación, sino que “el enlace entre las representaciones —el nexo que las comunica— es más estético que conceptual” (111-112). Sin este punto de clausura o frontera simbólica mitológica (no-lógica), Tonkonoff sostiene que sería imposible que exista el sentido, pues las diferencias proliferarían infinitamente sin nunca constituirse como un esquema estable de intelección —o sea, un orden simbólico—.

Las prohibiciones fundamentales, entonces, son esas interdicciones que ocupan un lugar estructurante en los sistemas simbólicos, trazan una frontera con un exterior no complementario y, gracias a esa línea de demarcación imaginaria, permiten la existencia de un *Nosotros*. Es decir, dentro de la discontinuidad social signada por lo heterogéneo, estas prohibiciones producen un espacio simbólico común. De este modo, devuelven la imagen de un todo ordenado (una sociedad o cultura) y de una identidad unificada y estable, y producen las posiciones de sujeto legítimas para ese orden, tanto como su anverso (lo prohibido). Este ordenamiento simbólico del pluriverso social tiene lugar entonces a partir de la institución de prohibiciones fundamentales que señalan qué será lo más valioso (lo sagrado) y qué será lo más repudiable (lo maldito) para un conjunto social.

Si seguimos el argumento del libro, nos encontramos con que, si toda sociedad es un sistema abierto con prohibiciones fundamentales, toda sociedad también necesita un nombre para “designar el retorno de aquello que, precisamente por haber sido fundacionalmente expulsado, no comprende” (139). Esto es, la aseveración de que aquellos actos que trasgreden las prohibiciones primarias, al estar expulsados del orden simbólico, no pueden ser inteligibles dentro del mismo: *violencia* es el nombre que reserva Tonkonoff para tales actos. Dicha transgresión implica un desequilibrio en el sistema simbólico y es, por tanto, un sin-sentido. A su vez, quien ejecute el acto violento será llamado *criminal*: al quedar del lado opuesto al polo sagrado de los valores sociales, el criminal particular tendrá el rol de encarnar la violencia como forma general. Los individuos o grupos que sean asignados con esta categoría serán, a partir de dicha nominación, los portadores intrínsecos de todo lo maldito para una sociedad. Por ello, el autor dice que aquellos que transgredan las prohibiciones fundamentales y sean penados encarnarán la figura de una “alteridad radical” (150), es

decir, aquello que se designa como *completamente otro* y cuya función es marcar con claridad la discontinuidad entre el interior societal y su exterior no complementario.

Pero no todos quienes cometen transgresiones son efectivamente criminalizados. Mitológicamente, resulta más violento el robo de una cartera que el saqueo perpetuado por una multinacional, y esto no es azaroso. De allí que Tonkonoff plantee que la criminalización de una transgresión es un hecho performativo relacionado con los fenómenos de públicos y de multitudes. Si un orden simbólico determinado conlleva determinadas posiciones de sujeto, significa que dicho orden tiene una radicación corporal en los individuos en forma de afecto. Es por ello que los actos percibidos como violentos producen conmociones de todo tipo. Desde la aversión hacia algunas prácticas sexuales, hasta el horror y el miedo que suscitan determinados asesinatos, lo que se muestra son pasiones propias de un orden simbólico que se radica en los cuerpos de sus sujetos y que entra en desequilibrio. Al ser trasgredidas las prohibiciones fundamentales que estructuran un sistema simbólico, su esquema de clasificaciones y su economía afectiva entran en crisis y, con ellos, se tambalea una determinada estructura identitaria.

Así, el fenómeno violento conlleva desequilibrios cognitivos y afectivos que, en un acto de contagio y diseminación, conducen al estado de multitud. Por *multitud*, el autor se refiere a una forma determinada de relación social, donde lo que rige son las pasiones mitológicas. Es un término que pretende describir un tipo específico de lazo social, uno que establece una comunicación de *indiferenciación* (145) entre individuos. En el estado de multitud, las categorías cognitivas y valorativas habituales, propias del orden simbólico societal al que pertenece el sujeto, entran en desequilibrio, lo que da lugar a un estado de ambivalencia y a procesos primarios de afectación.

Este es el momento en que lo social con toda su heterogeneidad irrumpe en lo societal como sistema simbólico: el tiempo cotidiano se trastoca y se abre paso a una forma de relación fusional donde aquellas líneas simbólicas que demarcan a los sujetos como individuos separados unos de otros se desdibujan. Si tanto el tiempo como la estructura identitaria de los sujetos individuales son parte de ese sistema de diferencias que es el orden simbólico y si dichas diferencias se desestabilizan en determinados momentos donde irrumpe lo heterogéneo social a través de las relaciones de multitud, se sigue de allí que la multitud des-individualiza. La *multitudinarización* (117) de los sujetos constituye un momento relacional en que estos son puestos fuera de sí mismos, lo cual los presta a participar de los procesos penales y además trae aparejado un beneficio catártico, puesto que los deseos y creencias, reprimidos por las consecuencias societales que su actuar conllevaría, logran ser purgados a través de su cristalización en una alteridad radical. Dicha alteridad radical que encarna todo lo maldito de una sociedad debe ser ahora expulsada del conjunto societal, y es allí donde radica para el autor la función esencial de la pena: restablecer el sentido previo al desequilibrio simbólico producido por la transgresión y que así las fronteras identitarias puedan reproducirse manteniendo el sistema de diferencias simbólicas vigente en el tiempo. De esta forma, el castigo

penal también hablará el lenguaje mítico de la violencia, ya que, para restaurar el orden cognitivo y afectivo perdido por la transgresión criminal, habrá de llamar a un castigo colectivo; de allí que Tonkonoff afirme que todo castigo penal siempre tiene la forma de un linchamiento.

Por consiguiente, el autor sostiene que, si por crimen se entiende la transgresión de prohibiciones fundamentales que mantienen la estabilidad de un orden simbólico, es el proceso penal el que, performativamente, discrimina entre dichas transgresiones para recoger solo algunas y, proceso de multitudinarización mediante, transforma a estas en crimen y a sus perpetradores en criminales. Esta selectividad de la pena, que hace que algunas transgresiones sean criminales y otras no, es una cuestión cabalmente política. Qué se penaliza y qué no constituye una lucha crucial, puesto que sus resultados irán a determinar la estructuración valorativa, afectiva y cognitiva de una sociedad. Dicho de otra manera, los procesos penales permiten construir *hegemonía*.

De esta manera y en consonancia con los planteos de René Girard (1986), el papel de los rituales penales es el de devolver el equilibrio perdido por el acto transgresor que reingresa al sistema simbólico para ponerlo en crisis. Conjurarlo de forma colectiva es lo que permite que la estructura identitaria de un sistema simbólico se reproduzca a lo largo del tiempo. La pena tiene el rol fundamental de hacer público un número reducido de la infinidad de transgresiones que se dan en el campo social. En consecuencia, la violencia general, con su sin-sentido y su abyección, es resignificada mediante el ritual penal como cualidad de unos pocos grupos o individuos que pasan a ser definidos, esencialmente, como violentos. Esto da paso a que se reactualice materialmente en el crimen lo que las prohibiciones expulsan míticamente y a que se personifiquen las transgresiones simbólicas en unos pocos individuos, al tiempo que se les da un sentido que no es destituyente, ya que se expulsa a una alteridad radical y, a la vez, se define a los sujetos dentro de un orden societal; un nosotros en contraposición al criminal. En esta dirección, Tonkonoff afirma que la pena “comunaliza”, es decir,

[...] produce cohesiones e identificaciones en función de determinados principios clasificatorios: unifica afectiva y axiológicamente, a la vez que otorga títulos de pertenencia. Por eso donde había un conjunto de individuos, la pena da lugar a colectivos fusionales comunicados en la afirmación de valores que, en ese proceso, se vuelven trascendentes. La operación penal radica en producir (negativamente) esta sacralidad. (45)

De este modo, la pena comunica entre sí a individuos a través de la sacralización de un valor que era de común intercambio en el cotidiano. A su vez, las multitudes y los públicos forman parte de un *ensamblaje penal*. Este es el concepto que utiliza el autor, en lugar de la noción más clásica de sistema penal, para poder dar cuenta de la multitud de agentes que participan del proceso de pena y no necesariamente son estatales. El ensamblaje penal es un sistema abierto, donde participan las fiscalías,

la prisión, la policía, pero también, y aun con más importancia, los medios de comunicación, las asociaciones políticas sindicales o empresariales, los grupos informales y los públicos o multitudes. Ninguno de estos elementos prima por sobre el otro, puesto que lo que define el ensamblaje penal no es su composición, sino su función de reinscripción de las fronteras simbólicas de un conjunto societal puesto en desequilibrio.

Para concluir, nos centraremos en el último capítulo del libro, “La violencia como objeto”, donde nos encontramos con una discusión por la especificidad de la violencia como objeto de estudio. Dado su carácter central en la constitución y destitución de las sociedades, la violencia implica una cuestión política central. La proliferación de la palabra *violencia* en los medios de comunicación, e inclusive en el discurso crítico, habla de la indeterminación que hoy día tiene este significante. Y esto es así porque las fronteras simbólicas de nuestra cultura están en un estado cada vez más poroso. Tonkonoff habla de una *era abyecta* (145) para hacer hincapié en esta crisis de significantes amos estructuradores de sentido. Antes de las guerras mundiales, los límites simbólicos eran más claros: el Estado, la nación, el patriarcado, eran algunos de los significantes sacros que permitían trazar una frontera clara entre el adentro y el afuera de lo societal. Hoy en día, esta claridad se ha perdido, la violencia aparece por todos lados y ha extraviado su especificidad.

6

Esta tendencia al declive de ciertos significantes de la modernidad viene a comprobar que las prohibiciones fundamentales no tienen ningún sustrato trascendente ni biológico, ni psíquico. Por el contrario, son significantes que varían históricamente y nunca son definiciones totales, sino, más bien, se caracterizan por su precariedad, ya que son pasibles de *estrategización* (153) —en el sentido foucaultiano— y de disputa. La definición de qué es violento es para el autor una de las arenas políticas fundamentales, porque en ella se ponen en juego qué valores se toman como sagrados para una sociedad. Por tanto, en la pregunta por qué es lo que se considera como violento en una sociedad dada no solamente está la cuestión de la reproducción social, sino también la pregunta política por la construcción de nuevos valores posibles.

El libro concluye con una sentencia política fundamental: si todo sistema simbólico depende para su constitución de la exclusión de ciertas prácticas, afectos, objetos o deseos, la pregunta por la transformación de la sociedad ya no está en cómo no criminalizar. Habría que partir, en cambio, por la pregunta de *qué* se criminaliza y a *qué* valores y fronteras simbólicas remite dicha interdicción. La cuestión política fundamental será entonces la puja por qué es lo que se considerará violento y cómo será penalizado. Es por ello que, para Tonkonoff, hacer un análisis des-mistificador de la violencia se convierte en una exigencia primordial para poder concebir cualquier horizonte emancipatorio.

Referencias

1. Castoriadis, Cornelius. 1993. *La institución imaginaria de la sociedad*. Barcelona: Tusquets.
2. Girard, René. 1986. *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama.
3. Lacan, Jacques. 2005. *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI.
4. Laclau, Ernesto. 2005. *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
5. Lévi-Strauss, Claude. 1977. *Antropología estructural*. Buenos Aires: Eudeba.
6. Žizek, Slavoj. 1989. *The Sublime Object of Ideology*. Londres: Verso.