

La liturgia del verdugo:

el sistema penal como sacrificio secular
del esclavo

Santiago Tristany

2026

Contenido

PRÓLOGO	6
LA ESPADA QUE NO SE VE	6
<i>La prueba del rechazo.....</i>	6
<i>La hipótesis.....</i>	7
<i>Lo que este libro no es</i>	8
<i>La advertencia sobre la prisión domiciliaria</i>	9
<i>La estructura del libro</i>	9
<i>Glosario mínimo</i>	10
<i>Lo que este libro se propone revelar.....</i>	11
<i>Cierre del prólogo</i>	12
CAPÍTULO 1.....	12
EL SACRIFICIO ORIGINARIO: <i>HOMO NECANS</i> , LA VENGANZA Y LA FUNDACIÓN DE LO HUMANO COLECTIVO.....	12
1.1. <i>La pregunta por el origen.....</i>	12
1.2. <i>Walter Burkert y el Homo Necans: matar juntos, comer juntos</i>	13
1.3. <i>Henri Hubert y Marcel Mauss: la estructura invariante del rito.....</i>	14
1.4. <i>René Girard: la violencia mimética y el chivo expiatorio</i>	15
1.5. <i>Jean-Pierre Dupuy: el mecanismo que debe ocultarse</i>	16
1.6. <i>Friedrich Nietzsche: el castigo como festividad y la invención de la culpa.....</i>	17
1.7. <i>La venganza como institución antropológica: la ley del talión y la venganza de sangre.....</i>	18
1.8. <i>Joseph de Maistre: el verdugo como pilar cósmico</i>	20
1.9. <i>La prisión como actualización del rito.....</i>	20
1.10. <i>La función manifiesta y la función latente</i>	21
1.11. <i>Del Homo Necans al Homo Sacrificans.....</i>	22
1.12. <i>Conclusión del capítulo</i>	23
BIBLIOGRAFÍA DEL CAPÍTULO 1	24
OBRAS CITADAS	24
OBRAS MENCIONADAS COMO CONTRASTE (NO CITADAS DIRECTAMENTE).....	25
DOCUMENTOS JURÍDICOS CITADOS	25
NOTA SOBRE LAS EDICIONES.....	25
BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA SUGERIDA PARA ESTE CAPÍTULO	26
CAPÍTULO 2.....	26
LA GENEALOGÍA DE LA VÍCTIMA: DEL REY SAGRADO AL ESCLAVO DE LA PENA.....	26
2.1. <i>La pregunta por la víctima</i>	26
2.2. <i>James Frazer y el rey sagrado: el que debe morir para que el mundo viva</i>	27
2.3. <i>David Graeber: deuda, esclavitud y sacrificio.....</i>	28
2.4. <i>Orlando Patterson: la esclavitud como muerte social.....</i>	29
2.5. <i>Georges Dumézil: el soberano como sacrificador</i>	31
2.6. <i>La servitus poenae: el esclavo de la pena</i>	32
2.7. <i>Frank B. Wilderson III y la violencia gratuita</i>	33
2.8. <i>La cadena de la víctima: del rey sagrado al preso común.....</i>	34
2.9. <i>La deuda impagable y el tiempo de vida</i>	35
2.10. <i>La posesión del cuerpo y la muerte civil.....</i>	35
2.11. <i>Excursus: el Sancayhuasi inca y la continuidad del horror</i>	36
2.12. <i>Conclusión del capítulo</i>	37
BIBLIOGRAFÍA DEL CAPÍTULO 2	38
OBRAS CITADAS	38

DOCUMENTOS JURÍDICOS CITADOS	39
FUENTES COMPLEMENTARIAS CITADAS.....	39
BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA SUGERIDA PARA ESTE CAPÍTULO	39
CAPÍTULO 3.....	40
LA TOPOGRAFÍA DEL PODER: CIELO, PURGATORIO, INFIERNO.....	40
3.1. <i>La geografía del más allá como matriz del orden social</i>	40
3.2. <i>Jacques Le Goff y la invención del purgatorio: el tercer lugar administrable</i>	41
3.3. <i>Talal Asad y la crítica de lo secular: la falsa neutralidad del poder</i>	42
3.4. <i>William T. Cavanaugh: el mito de la violencia religiosa</i>	43
3.5. <i>Carl Schmitt: la teología política del Estado moderno</i>	44
3.6. <i>La prueba del rechazo: el conocimiento somático de la topografía</i>	45
3.7. <i>Excursus: la prisión no es inevitable</i>	46
3.8. <i>La topografía del poder: arriba, umbral y abajo</i>	47
3.9. <i>La externalización del campo: tobilleras, scores, background checks</i>	49
3.10. <i>Conclusión del capítulo</i>	50
BIBLIOGRAFÍA DEL CAPÍTULO 3	51
OBRAS CITADAS	51
FUENTES COMPLEMENTARIAS CITADAS.....	51
DOCUMENTOS JURÍDICOS Y NORMATIVOS CITADOS.....	51
BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA SUGERIDA PARA ESTE CAPÍTULO	52
CAPÍTULO 4.....	52
EL ESTATUTO JURÍDICO DEL PRESO: <i>HOMO SACER, SERVUS POENAE</i> , MUERTE CIVIL	52
4.1. <i>La pregunta por el estatuto jurídico</i>	52
4.2. <i>El homo sacer: la figura romana arcaica</i>	53
4.3. <i>La capitis deminutio: la pérdida de la personalidad jurídica</i>	54
4.4. <i>La servitus poenae: el esclavo de la pena</i>	55
4.5. <i>Colin Dayan y la herencia de la mors civilis</i>	56
4.6. <i>Alberto Pasquinelli y la muerte civil como tecnología fundacional</i>	57
4.7. <i>Yan Thomas y la persona como máscara técnica</i>	58
4.8. <i>Günther Jakobs y el Derecho penal del enemigo</i>	59
4.9. <i>Frank B. Wilderson III y la violencia gratuita</i>	60
4.10. <i>La 13ª Enmienda: la confesión jurídica de la continuidad</i>	61
4.11. <i>Conclusión del capítulo</i>	61
BIBLIOGRAFÍA DEL CAPÍTULO 4	63
OBRAS CITADAS	63
DOCUMENTOS JURÍDICOS CITADOS	63
FUENTES ROMANAS CITADAS.....	64
BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA SUGERIDA PARA ESTE CAPÍTULO	64
CAPÍTULO 5.....	65
LA LITURGIA DEL TRIBUNAL: LA ESPADA, LA BALANZA Y LA VENDA	65
5.1. <i>La pregunta por la ejecución</i>	65
5.2. <i>Robert Cover y el campo de dolor y muerte</i>	65
5.3. <i>Pierre Legendre y el montaje dogmático</i>	66
5.4. <i>Van Gennep y los ritos de paso suprimidos</i>	67
5.5. <i>La espada como operador ontológico</i>	68
5.6. <i>La balanza como báscula del dolor</i>	69
5.7. <i>La venda como autoengaño institucional</i>	69
5.8. <i>La monopolización estatal de la venganza: el uso político del castigo</i>	70
5.9. <i>La espada metabólica: del acero a la debilidad inducida</i>	72
5.10. <i>La espada algorítmica: del juez humano al código propietario</i>	72

5.11. <i>La doble cara del algoritmo: entre la discriminación automatizada y la reducción de la discrecionalidad</i>	73
5.12. <i>La fragmentación del verdugo: la cadena de montaje del sufrimiento</i>	77
5.13. <i>Conclusión del capítulo</i>	78
BIBLIOGRAFÍA DEL CAPÍTULO 5	79
OBRAS CITADAS	79
DOCUMENTOS JURÍDICOS Y NORMATIVOS CITADOS.....	81
BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA SUGERIDA PARA ESTE CAPÍTULO	81
CAPÍTULO 6	82
EL VERDUGO FRAGMENTADO Y EL LENGUAJE COMO CUCHILLO.....	82
6.1. <i>La pregunta por el ejecutor y por el lenguaje</i>	82
6.2. <i>Timothy Pachirat y el matadero industrial: nadie mata al animal entero</i>	83
6.3. <i>Christopher Browning y el Batallón 101: la misma lección en la burocracia nazi</i>	84
6.4. <i>Pilar Calveiro y los centros clandestinos de detención: la burocracia del terror en Argentina</i>	85
6.5. <i>La sociedad de espectadores y el “por algo será”: la complicidad civil</i>	86
6.6. <i>La obediencia debida: el “cumplimiento de órdenes” como coartada jurídica</i>	86
6.7. <i>Zygmunt Bauman y la producción social de la indiferencia moral</i>	87
6.8. <i>Stanley Milgram y el Estado Agéntico: la disolución de la responsabilidad</i>	88
6.9. <i>Hannah Arendt y la banalidad del mal: administrar el horror sin convicción</i>	89
6.10. <i>Carol J. Adams y el referente ausente: cómo el lenguaje borra al sujeto vivo</i>	90
6.11. <i>Nicole Shukin y el rendering: el cuerpo como materia prima procesable</i>	91
6.12. <i>Jean-François Lyotard y el diferendo: el monopolio del diccionario</i>	91
6.13. <i>La eufemización como epistemología obligatoria</i>	92
6.14. <i>El preso político: la excepción que recupera el nombre</i>	93
6.15. <i>Conclusión del capítulo</i>	94
BIBLIOGRAFÍA DEL CAPÍTULO 6	96
OBRAS CITADAS	96
DOCUMENTOS JURÍDICOS CITADOS	97
BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA SUGERIDA PARA ESTE CAPÍTULO	97
CAPÍTULO 7	98
LA ANIQUILACIÓN DEL ESCLAVO: TIEMPO, CUERPO Y SUBJETIVIDAD	98
7.1. <i>La pregunta por el tiempo y el cuerpo</i>	98
7.2. <i>Lisa Guenther y la destrucción de la experiencia temporal</i>	99
7.3. <i>Johannes Fabian y la negación de la coealidad</i>	100
7.4. <i>La confiscación de todas las libertades</i>	101
7.5. <i>Abraham Maslow y la reducción a la base de la pirámide</i>	101
7.6. <i>Viktor Frankl y la pérdida de la noosfera</i>	102
7.7. <i>Bruce McEwen y el daño neurológico del estrés crónico</i>	103
7.8. <i>Jean Améry y la pérdida de la confianza en el mundo</i>	104
7.9. <i>Elaine Scarry y la des-creación del mundo</i>	105
7.10. <i>Axel Honneth y la supresión del reconocimiento</i>	106
7.11. <i>Emmanuel Levinas y Maurice Blanchot: el “hay” y el desastre</i>	107
7.12. <i>Orlando Patterson y la muerte social</i>	107
7.13. <i>Franco Basaglia y la patologización del sufrimiento</i>	108
7.14. <i>Ignacio Martín-Baró y la psicología de la liberación</i>	108
7.15. <i>Nikolas Rose y la ingeniería del alma</i>	109
7.16. <i>La violencia entre presos: la complicidad de la psicología</i>	110
7.17. <i>La resistencia: tiempo, cuerpo, palabra</i>	111
7.18. <i>Conclusión del capítulo</i>	112
BIBLIOGRAFÍA DEL CAPÍTULO 7	113

OBRAS CITADAS	113
BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA SUGERIDA PARA ESTE CAPÍTULO	115
CAPÍTULO 8.....	116
EL CAMPO DE CONCENTRACIÓN ORDINARIO: LA PRISIÓN COMO FORMA NORMALIZADA DEL CAMPO.....	116
8.1. <i>La pregunta por el campo</i>	116
8.2. <i>Agamben y el campo como paradigma biopolítico</i>	117
8.3. <i>Goffman y las instituciones totales</i>	118
8.4. <i>La continuidad ininterrumpida: esclavitud, manicomio, colonia penal, prisión, algoritmo</i>	119
8.5. <i>La externalización del campo: tobilleras, scores, background checks</i>	120
8.6. <i>La necroeconomía: el cuerpo cautivo como activo financiero</i>	121
8.7. <i>La ciudadanía carcelaria: la pena perpetua más allá de los muros</i>	122
8.8. <i>La advertencia: prisión domiciliaria y tobillera</i>	123
8.9. <i>La continuidad del horror: del Sancayhuasi a la prisión contemporánea</i>	123
8.10. <i>Conclusión del capítulo</i>	124
BIBLIOGRAFÍA DEL CAPÍTULO 8.....	125
OBRAS CITADAS	125
BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA SUGERIDA PARA ESTE CAPÍTULO	126
CAPÍTULO 9.....	127
LA SOCIEDAD COMO CONGREGACIÓN: ECONOMÍA MORAL DEL SUFRIMIENTO Y VENGANZA NATURALIZADA.....	127
9.1. <i>La pregunta por la sociedad</i>	127
9.2. <i>Durkheim: el castigo no repara, expresa</i>	127
9.3. <i>La prueba del rechazo: el conocimiento somático de la topografía</i>	128
9.4. <i>Stanley Cohen y la negación implicatoria</i>	129
9.5. <i>David Garland y la criminología del otro</i>	130
9.6. <i>Jacques-Philippe Leyens y la infrahumanización</i>	131
9.7. <i>Judith Butler y la vida no llorable</i>	131
9.8. <i>La economía moral del sufrimiento: la coartada de la compasión selectiva</i>	132
9.9. <i>La naturalización social de la venganza: el impensado del sistema penal</i>	133
9.10. <i>La catarsis del Estado: la condena como absolución del fracaso</i>	135
9.11. <i>La presión negativa de la libertad</i>	137
9.12. <i>La libertad condicional de todos: el ciudadano como esclavo vigilado</i>	138
9.13. <i>La función latente del castigo</i>	140
9.14. <i>Excursus transhistórico: más allá del capitalismo y de occidente</i>	140
9.15. <i>Conclusión del capítulo</i>	141
9.16. <i>La condena perpetua social: el derecho al olvido violado</i>	143
BIBLIOGRAFÍA DEL CAPÍTULO 9.....	147
OBRAS CITADAS	147
DOCUMENTOS JURÍDICOS CITADOS	149
BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA SUGERIDA PARA ESTE CAPÍTULO	150
CAPÍTULO 10.....	151
LA ACADEMIA Y LA PSICOLOGÍA COMO BUROCRACIAS DEL SUFRIMIENTO	151
10.1. <i>La pregunta por los saberes</i>	151
10.2. <i>Nikolas Rose y la psicología como tecnología de poder</i>	152
10.3. <i>Franco Basaglia y la patologización del sufrimiento</i>	152
10.4. <i>Ignacio Martín-Baró y la psicología de la liberación</i>	153
10.5. <i>Thomas Szasz y David Cooper: la psiquiatría como control social</i>	154
10.6. <i>Hannah Arendt y la banalidad burocrática de los saberes</i>	154
10.7. <i>Jacques Rancière y el reparto de lo sensible</i>	155
10.8. <i>Ian Hacking y el efecto bucle</i>	156
10.9. <i>La violencia entre presos: la complicidad de la psicología</i>	156

10.10. <i>El punto ciego de la intelectualidad: el preso político como excepción</i>	158
10.11. <i>La resistencia: el límite del poder</i>	160
10.12. <i>Conclusión del capítulo</i>	161
BIBLIOGRAFÍA DEL CAPÍTULO 10	162
OBRAS CITADAS	162
BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA SUGERIDA PARA ESTE CAPÍTULO	162
CAPÍTULO 11	163
LA IATROGENIA DEL ENCIERRO Y EL CAMINO DEL CUIDADO.....	163
11.1. <i>La pregunta por el daño y la salida</i>	163
11.2. <i>La prisión como iatrogenia estatal: las cinco dimensiones del daño</i>	164
11.3. <i>La paradoja máxima: el Estado hace lo que prohíbe a las familias</i>	166
11.4. <i>La desmanicomialización como precedente</i>	167
11.5. <i>El camino: rehabilitación sin privación de libertad</i>	168
11.6. <i>La fórmula: del altar a la comunidad</i>	170
11.7. <i>Conclusión del capítulo</i>	171
BIBLIOGRAFÍA DEL CAPÍTULO 11	172
OBRAS CITADAS	172
BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA SUGERIDA PARA ESTE CAPÍTULO	174
EPÍLOGO	175
DEJAR DE USAR EL ALTAR.....	175
1. <i>Lo que hemos visto</i>	175
2. <i>La revelación</i>	176
3. <i>La exigencia</i>	176
4. <i>El precedente</i>	177
5. <i>La fórmula</i>	177
6. <i>La espada que no se ve</i>	178

Prólogo

La espada que no se ve

Hay una imagen que todos conocemos. Una mujer con los ojos vendados sostiene una balanza en una mano y una espada en la otra. Es la Dama de la Justicia. Está en los tribunales, en los escudos, en los logotipos institucionales. La hemos visto tantas veces que ya no la miramos. Se ha vuelto invisible por familiaridad.

La sociedad lee la balanza. La sociedad confía en la venda. La sociedad celebra la imparcialidad, el equilibrio, la equidad. La espada, en cambio, queda fuera del campo visual. No se la ve. No se la nombra. No se pregunta para qué está ahí. Es el elemento incómodo del símbolo, el que no encaja en el relato humanitario que la modernidad se cuenta a sí misma. La espada es para causar daño. Y la justicia, se supone, no debería causar daño. Debería reparar, equilibrar, resolver. La espada es un residuo arcaico, un adorno histórico, una reliquia de tiempos bárbaros que la civilización no ha terminado de borrar.

Este libro sostiene lo contrario. La espada no es un residuo. Es el **órgano vital** del sistema. Es lo que convierte la norma abstracta en sufrimiento concreto. Sin espada, la ley es letra muerta. Con espada, la ley se vuelve carne. La balanza mide, la venda oculta, pero la espada **ejecuta**. Y mientras la sociedad sigue leyendo la balanza y confiando en la venda, la espada sigue cortando fuera del campo visual.

Este libro se propone traer la espada al campo visual. No para denunciarla como un exceso, sino para mostrar que es **el centro mismo del sistema**. Y para preguntar por qué nadie la ve. Por qué la sociedad que se dice compasiva, humanitaria, civilizada, acepta sin discusión que el Estado cause daño a quienes transgreden la norma. Por qué la venganza, cuando la ejerce el soberano, se llama justicia. Por qué el sufrimiento administrado se ha vuelto invisible, natural, impensado.

La prueba del rechazo

Hay una prueba simple que cualquier lector puede hacer antes de seguir leyendo. Pregúntele a un ciudadano libre si pasaría una noche en una cárcel. La respuesta será no. Pregúntele si pasaría una noche en una comisaría. La respuesta será no. Pregúntele si viviría en una villa miseria. La respuesta será no. Pregúntele si pasaría una noche internado en un hospital. La respuesta será no.

Los cuatro espacios producen sufrimiento. Los cuatro son rechazados. Nadie en condiciones normales elegiría estar en ellos. Y ese rechazo universal demuestra algo decisivo: **la sociedad conoce el sufrimiento que esos espacios contienen**. No hay ignorancia. No hay desconocimiento. El ciudadano libre sabe perfectamente lo que implica estar preso, estar internado, vivir en la miseria. Su rechazo es la prueba somática de ese conocimiento.

La consecuencia es incómoda. Si la sociedad sabe lo que implica estar preso, entonces no puede invocar la ignorancia para justificar su silencio. No protesta porque **no sabe**: protesta porque **no quiere**. O más precisamente: no protesta porque ha aprendido a **distribuir la compasión de manera desigual**.

Aquí está el matiz decisivo. La sociedad no es indiferente al sufrimiento en general. Rechaza el hospital, rechaza la villa, rechaza la cárcel. La sensibilidad está intacta. Lo que varía es la **atribución de responsabilidad**. El enfermo es inocente: merece compasión. El pobre es sospechoso: merece lástima y desprecio. El preso es culpable: merece su sufrimiento. Y por eso, aunque nadie querría estar en su lugar, nadie protesta porque esté ahí.

Esta es la **economía moral del sufrimiento**. La sensibilidad al dolor es universal; la atribución de responsabilidad es lo que distribuye la compasión y la indiferencia. El preso no sufre “humanamente”: su dolor es “animal”, no merece duelo. El preso no es un enfermo: es un culpable. Y por eso la cárcel es el único de los tres espacios cuyo sufrimiento no solo se acepta, sino que se **justifica**.

La prueba del rechazo es el punto de partida de este libro. No la denuncia moral, no la indignación, no el escándalo. Sino un hecho simple y verificable: la sociedad sabe lo que ocurre en las cárceles, y sin embargo no protesta. ¿Por qué?

La hipótesis

La respuesta que este libro propone es: **porque el sistema penal no está diseñado para rehabilitar. Está diseñado para sacrificar**.

La prisión no es un instrumento racional de política criminal. No es un mecanismo de disuasión, ni de rehabilitación, ni de reparación, ni de protección. Es un **rito sacrificial**. El preso no es un ciudadano que falló. Es el **esclavo ritual** que la comunidad inmola —no para matarlo biológicamente, sino para convertirlo en “muerto civil”— con el fin de producir cohesión social, purificar el orden de los “limpios” y renovar el pacto fundacional que divide el cielo de la libertad del infierno del encierro.

La “justicia con espada” es la liturgia de este sacrificio. El legislador escribe el canon. El juez oficia el rito. El carcelero administra el altar. El psicólogo certifica la pureza del sacrificio. Y la sociedad entera consume la hostia del sufrimiento ajeno para sentirse redimida.

La evidencia empírica —que los dos textos previos de esta serie desarrollan en detalle— demuestra que la función manifiesta del sistema penal **no se cumple**. La prisión no rehabilita: produce reincidencia. No disuade: los países con más presos tienen más delito. No repara: la víctima no recibe nada. No protege: la sociedad se vuelve más violenta.

Pero la función latente **sí se cumple**. La sociedad se siente más segura, más unida, más justa. La violencia estructural se canaliza hacia un cuerpo singular. El pacto de los “limpios” se renueva. El precariado libre aprende la lección. Los actores económicos capturan sus excedentes. Y la venganza social —que de otro modo se dirigiría contra la propia comunidad— se canaliza hacia el cuerpo del condenado.

Esta es la clave para entender por qué el sistema persiste a pesar de la evidencia. **El sistema no está diseñado para cumplir su función manifiesta. Está diseñado para cumplir su función latente.** No importa que no rehabilite, porque no fue creado para rehabilitar. No importa que no disuada, porque no fue creado para disuadir. Importa que sacrifique, porque fue creado para sacrificar.

Lo que este libro no es

Antes de avanzar, conviene despejar algunos malentendidos.

Este libro no es una defensa de los delincuentes. No se trata de romantizar al preso, ni de exaltar al criminal, ni de justificar el delito. El preso común no es un héroe trágico ni un santo laico. Es un ser humano que ha transgredido una norma, que ha causado daño, que ha cometido actos que merecen reparación. Nada de lo que este libro dice sobre la crueldad del encierro implica una justificación del delito. Se puede reconocer la gravedad del daño causado y, al mismo tiempo, rechazar la legitimidad del castigo como venganza. Esa es, precisamente, la apuesta de este libro.

Este libro no es una crítica del capitalismo ni de occidente. Las cárceles no existen solamente en el occidente capitalista. Es un error hacer un análisis economicista de la prisión como si en los sistemas no capitalistas no existiese la pena de privación de libertad. El Gulag soviético, el Laogai maoísta, las UMAP cubanas, los *kwan-li-so* norcoreanos, las prisiones de las teocracias, el *Sancayhuasi* inca, la Inquisición: todos reprodujeron la misma lógica sacrificial. El dispositivo sacrificial es **transhistórico y transcultural**. No es un defecto del capitalismo ni de occidente. Es un patrón antropológico del poder estatal, anterior y más profundo que cualquier sistema económico o confesión religiosa.

Este libro no repite la evidencia empírica ni las herramientas prácticas de los textos previos. Los presupone y los cita. Su aporte es la **ontología política del sacrificio penal** y la **genealogía antropológica del esclavo ritual**. La iatrogenia y la rehabilitación comunitaria se condensan en el capítulo final como salida del diagnóstico, no como un segundo diagnóstico paralelo.

Este libro no propone una reforma penitenciaria. Propone una **revolución antropológica**. No se trata de mejorar las cárceles, de humanizar el encierro, de reducir las penas. Se trata de desmontar el rito sacrificial, renunciar al chivo expiatorio, destruir la religión civil del Estado, romper el pacto de crueldad delegada. Se trata de renunciar a la venganza como principio de organización social. Se trata de

construir una sociedad donde la libertad no sea un préstamo revocable del Estado, sino un atributo de la existencia.

La advertencia sobre la prisión domiciliaria

Es necesario hacer una advertencia. La prisión domiciliaria y la tobillera electrónica son un **avance real** respecto de la prisión tradicional. Sacan al condenado de la celda, lo acercan a su familia, reducen el daño del encierro. Conservan los vínculos afectivos y la red social que son condiciones de posibilidad de la salud mental y de la rehabilitación. En términos de sufrimiento, la prisión domiciliaria es **menos cruel** que la prisión carcelaria.

Pero **no rompen la lógica sacrificial**. La tobillera es el nuevo cilicio tecnológico: una marca visible que recuerda al portador y a su comunidad que sigue siendo un *homo sacer*. La casa se convierte en celda. La familia se convierte en carcelera. El campo se ha trasladado al hogar, pero sigue siendo campo. La prisión domiciliaria no abolió el sacrificio: lo **moduló**. No eliminó la muerte civil: la **desplazó** al espacio doméstico. No rompió la lógica del campo: la **miniaturizó**.

La advertencia es necesaria porque algunos podrían creer que la externalización del campo es su abolición. No lo es. La prisión domiciliaria y la tobillera electrónica son **avances tácticos** en la reducción del sufrimiento, pero no **cambios de paradigma**. Siguen produciendo muerte civil. Siguen marcando al sujeto. Siguen administrando su tiempo, su movimiento, su vida. Siguen siendo dispositivos de captura. La diferencia es de grado, no de esencia. El campo sigue ahí, solo que ahora se llama “libertad vigilada”.

La estructura del libro

El libro se organiza como un **descenso estratigráfico**: desde la superficie visible —la “administración de justicia”— hasta el sustrato arcaico —el sacrificio ritual del esclavo—. Cada parte excava una capa más profunda. El movimiento es regresivo en el tiempo pero progresivo en la revelación: cada capa desnuda la anterior como encubrimiento.

El capítulo 1 establece el origen antropológico del sacrificio. Burkert, Hubert-Mauss, Girard, Dupuy, Nietzsche, De Maistre y la venganza como institución anterior al Estado. El sacrificio como fundación de lo humano colectivo. La estructura invariante del rito. El chivo expiatorio. El autoengaño sacrificial.

El capítulo 2 reconstruye la genealogía de la víctima: del rey sagrado al esclavo de la pena. Frazer, Graeber, Patterson, Dumézil, la *servitus poenae* romana, la violencia gratuita, la fungibilidad.

El capítulo 3 describe la topografía del poder: cielo, purgatorio, infierno. Le Goff, Asad, Cavanaugh, Schmitt. La invención del purgatorio. La crítica de lo secular. La teología política. La prueba del rechazo. La externalización del campo.

El capítulo 4 establece el estatuto jurídico del preso: *homo sacer*, *servus poenae*, muerte civil. Agamben, Dayan, Pasquinelli, Yan Thomas, Jakobs, Wilderson, Hartman. La 13ª Enmienda como confesión jurídica.

El capítulo 5 describe la liturgia del tribunal: la espada, la balanza y la venda. Cover, Legendre, van Gennep, Turner, Kantorowicz, Pashukanis, Christie, Dupuy, Puar, Benjamin, Eubanks. La monopolización estatal de la venganza.

El capítulo 6 describe la fragmentación del verdugo y el lenguaje como cuchillo. Pachirat, Browning, Calveiro, Bauman, Milgram, Arendt, Adams, Shukin, Lyotard. La cadena de montaje del sufrimiento. El referente ausente. El diferendo. El preso político como excepción.

El capítulo 7 describe la aniquilación del esclavo: tiempo, cuerpo y subjetividad. Guenther, Fabian, Maslow, Frankl, McEwen, Améry, Scarry, Honneth, Levinas, Blanchot, Patterson, Basaglia, Martín-Baró, Rose. La violencia entre presos. La resistencia.

El capítulo 8 describe la prisión como campo de concentración ordinario. Agamben, Goffman, la continuidad esclavitud-manicomio-colonia-prisión-algoritmo. La externalización del campo. La necroeconomía. La ciudadanía carcelaria.

El capítulo 9 describe la sociedad como congregación: economía moral del sufrimiento y venganza naturalizada. Durkheim, Cohen, Garland, Leyens, Butler, Merton, Bourdieu, Christie, Zehr, Adams. La prueba del rechazo. La presión negativa de la libertad. La libertad condicional de todos. La función latente. La catarsis del Estado.

El capítulo 10 describe la academia y la psicología como burocracias del sufrimiento. Rose, Basaglia, Martín-Baró, Szasz, Cooper, Arendt, Rancière, Hacking. La violencia entre presos. El punto ciego de la intelectualidad.

El capítulo 11 describe la iatrogenia del encierro y el camino del cuidado. Las cinco dimensiones de la iatrogenia. La paradoja máxima. La desmanicomialización. La rehabilitación social. La justicia restaurativa. Los modelos escandinavos. El abolicionismo penal.

Glosario mínimo

A lo largo del libro se utilizan algunos términos técnicos que conviene fijar desde el principio:

Pharmakós: el chivo expiatorio de la Grecia clásica. El ser humano que la comunidad inmolaba para purificarse de su propia violencia. En este libro, el preso es el *pharmakós* secular.

Homo sacer: la figura del derecho romano arcaico. El hombre “consagrado” que puede ser matado por cualquiera sin que ese homicidio sea punible, pero que no puede ser sacrificado ritualmente. El preso moderno ocupa esa posición.

Servus poenae: el esclavo de la pena. La figura del derecho romano clásico. El condenado a penas capitales o trabajos forzados era declarado esclavo de la pena misma. Su cuerpo, su tiempo, su voluntad pertenecían al castigo.

Mors civilis: la muerte civil. La institución jurídica que declaraba civilmente muerto a un condenado sin ejecutarlo biológicamente. El condenado seguía respirando, pero sus derechos civiles se extinguían.

Iatrogenia: el daño causado por el propio tratamiento. En este libro, la prisión es una intervención estatal iatrogénica: produce daños previsibles, estructurales y sistemáticos.

Debility: la debilidad crónica inducida. El daño corporal y la exclusión social producidos por factores económicos y políticos. La prisión es una máquina de producir *debility*.

Dysselected: los excluidos del pacto. Los cuerpos que el relato biocéntrico y económico clasifica como no plenamente humanos. El preso es un *dysselected*.

Lo que este libro se propone revelar

La prisión no es el fracaso ni la corrupción de la justicia moderna. Es la **solución técnica** que la modernidad encontró para seguir ejerciendo el poder soberano de matar después de haberse prohibido a sí misma, por razones de legitimidad, matar de manera visible. La espada de la Dama de la Justicia nunca se envainó: se descompuso en miles de actos administrativos anónimos —legislar, sentenciar, alimentar, vigilar, diagnosticar, medicar, clasificar— cuya fragmentación es precisamente lo que permite que ningún actor individual se reconozca como verdugo y que la sociedad entera pueda seguir llamándose humanitaria mientras sostiene, financia y consume el resultado.

La prisión es el **templo secular** donde la sociedad moderna celebra el sacrificio del esclavo ritual. El preso es el *pharmakós* que absorbe la violencia colectiva. La “justicia con espada” es la liturgia de este sacrificio. No hemos superado el sacrificio: lo hemos **burocratizado**. No hemos abolido la esclavitud: la hemos **ritualizado**. No hemos alcanzado la libertad: hemos construido un infierno para poder creernos en el cielo.

El preso no es el “Otro” de la sociedad. El preso es el **cimiento ontológico** de la sociedad. La ciudadanía moderna se define por lo que *no es*: el ciudadano libre solo

puede experimentar la ilusión de sus derechos porque existe una cámara de vacío donde habitan los “no-personas”. Protestar por el preso no es un acto de caridad: es un acto de **suicidio ontológico** para el ciudadano moderno. Romper los muros de la prisión exige, inevitablemente, romper el espejo en el que la sociedad “civilizada” se mira todos los días para convencerse de que es humana.

La abolición no es una reforma penitenciaria. Es una **revolución antropológica**. Exige desmontar el rito sacrificial, renunciar al chivo expiatorio, destruir la religión civil del Estado, romper el pacto de crueldad delegada. Exige renunciar a la venganza como principio de organización social. Exige construir una sociedad donde la libertad no sea un préstamo revocable del Estado, sino un **atributo de la existencia**.

La única “justicia” posible comienza cuando se rompe la espada, se quema la balanza y se quita la venda para mirar, finalmente, a quien hemos enterrado vivo.

Cierre del prólogo

“Mientras la sociedad siga necesitando chivos expiatorios, la cárcel seguirá siendo su altar, y el preso, su ofrenda.”

Esta es la tesis de este libro. No la denuncia moral, no la indignación, no el escándalo. Sino un hecho simple y verificable: la sociedad sabe lo que ocurre en las cárceles, y sin embargo no protesta. Porque necesita el sacrificio. Porque el sacrificio la constituye. Porque sin el chivo expiatorio, sin el altar, sin la ofrenda, la comunidad de los “limpios” se derrumbaría.

La pregunta no es si podemos vivir sin cárceles. La pregunta es si podemos vivir sin **amos**. Si podemos construir una sociedad donde nadie tenga el poder de arrebatar la libertad de otro. Si podemos renunciar a la soberanía estatal sobre los cuerpos. Si podemos pasar de la libertad condicional a la **libertad incondicional**.

Esa es la apuesta. Y es la única salida coherente al diagnóstico sacrificial.

Capítulo 1

El sacrificio originario: *Homo Necans*, la venganza y la fundación de lo humano colectivo

1.1. La pregunta por el origen

Toda indagación sobre el poder estatal corre el riesgo de comenzar demasiado tarde. Cuando preguntamos por qué el Estado castiga, por qué encierra, por qué administra el sufrimiento de unos para producir la tranquilidad de otros, solemos presuponer

que el Estado es una institución racional que resuelve problemas racionales: la seguridad, la convivencia, la reparación del daño. Bajo ese presupuesto, la prisión aparece como un instrumento imperfecto pero comprensible, una tecnología tosca pero orientada a un fin legítimo.

Este capítulo parte de una hipótesis distinta. Sostiene que el Estado no inventó el castigo: heredó un rito. No diseñó el encierro: actualizó un mecanismo antropológico que precede a toda forma estatal conocida. Antes de que existieran los códigos, los tribunales, los jueces y las cárceles, ya existía el sacrificio. Y antes del sacrificio, ya existía la venganza. Ambas instituciones —la venganza y el sacrificio— son antropológicamente anteriores al Estado. El Estado no las creó: las heredó, las transformó y las puso a su servicio.

La pregunta, entonces, no es *por qué el Estado castiga*. La pregunta es *qué institución antropológica está repitiendo el Estado cuando castiga*. Para responderla hay que retroceder hasta el sustrato más arcaico de lo humano colectivo. Hay que preguntarse, como Walter Burkert, qué ocurrió cuando los primeros grupos humanos comenzaron a matar juntos. Hay que preguntarse, como Max Gluckman, cómo las sociedades sin Estado resolvían sus conflictos. Y hay que preguntarse, como Friedrich Nietzsche, qué placer colectivo se ocultaba detrás de las primeras formas del castigo.

Porque la venganza no es una patología: es una **institución social**. Y el sacrificio no es una práctica religiosa entre otras: es la **operación fundacional de lo humano colectivo**. El Estado no las inventó. Las heredó. Y al heredarlas, las transformó en instrumentos de dominación que hoy ya nadie cuestiona.

1.2. Walter Burkert y el *Homo Necans*: matar juntos, comer juntos

En 1972, el filólogo y antropólogo suizo Walter Burkert publicó *Homo Necans: Interpretaciones y teorías sobre el sacrificio y el mito en la Grecia antigua*. El título condensa una tesis radical: el ser humano no es solamente *Homo sapiens* (el que sabe) ni *Homo faber* (el que hace). Es, antes que nada, *Homo necans*: el que mata.

Burkert no habla de la violencia individual, del asesinato aislado, del homicidio por pasión. Habla de la **caza colectiva** y del **sacrificio ritual** como las dos operaciones fundacionales de la vida social humana. Su argumento, reconstruido a partir de la arqueología, la etología y el análisis de los mitos griegos, puede resumirse así:

Los primeros grupos humanos dependían de la caza para sobrevivir. La caza mayor — el mamut, el bisonte, el ciervo— requería coordinación colectiva. Pero la caza no era solo una técnica de subsistencia: era un acontecimiento emocional de enorme intensidad. El animal perseguido, acorralado y muerto despertaba en el grupo una mezcla de excitación, culpa y gratitud. La presa era un ser vivo que se resistía, que sufría, que moría. Y los cazadores eran quienes le causaban la muerte.

Burkert sostiene que esa experiencia dejó una huella psíquica indeleble. La culpa por haber matado —por haber causado la muerte de un ser que, en algún nivel, se

reconocía como semejante— exigía una elaboración. Esa elaboración fue el **ritual**. El animal muerto no era simplemente consumido: era ofrecido, honrado, compartido según reglas precisas. La comunidad que había matado juntos comía juntos, y al comer juntos se constituía como comunidad.

De ahí la tesis central de Burkert: **sin sacrificio no hay sociedad organizada**. No porque la violencia sea buena, sino porque la violencia colectiva, ritualmente canalizada, generó los primeros vínculos sociales estables. La culpa compartida se transformó en norma. El acto de matar se transformó en rito. Y el rito se transformó en la matriz de todas las instituciones posteriores: la familia, el clan, la tribu, el Estado.

Burkert documenta esta estructura en los mitos griegos de sacrificio: la procesión hacia el altar, la selección de la víctima, la purificación ritual, la inmolación, la comida comunitaria. Pero no se limita a Grecia. Encuentra la misma estructura en las culturas más diversas, desde los pueblos cazadores del Paleolítico hasta las civilizaciones agrarias del Neolítico. El sacrificio no es un fenómeno griego ni indoeuropeo: es un fenómeno humano universal.

La consecuencia para nuestro análisis es decisiva. Si Burkert tiene razón —y la evidencia antropológica acumulada durante más de un siglo parece confirmarlo—, entonces el sacrificio no es una práctica religiosa entre otras. Es la **operación fundacional de lo humano colectivo**. Las sociedades no surgieron del contrato, como quería Rousseau, ni de la familia, como quería Aristóteles, ni de la propiedad, como quería Locke. Surgieron del sacrificio. Surgieron del acto de matar juntos y comer juntos.

1.3. Henri Hubert y Marcel Mauss: la estructura invariante del rito

Si Burkert responde a la pregunta por el *origen*, Henri Hubert y Marcel Mauss responden a la pregunta por la *estructura*. Su *Ensayo sobre la naturaleza y función del sacrificio*, publicado en 1899 en *L'Année Sociologique*, sigue siendo el análisis más riguroso jamás escrito sobre la morfología del rito sacrificial.

Hubert y Mauss estudiaron los sacrificios védicos de la India antigua, pero su análisis trasciende ese material. Identificaron una **estructura invariante** que se repite, con variaciones locales, en todas las tradiciones sacrificiales conocidas. Esa estructura tiene cinco elementos:

1. **El sacrificante:** la comunidad o el individuo que ofrece el sacrificio. Es quien tiene una necesidad —purificación, expiación, acción de gracias, petición— y busca satisfacerla mediante el rito.
2. **La víctima:** el ser —animal, humano, vegetal— que será inmolado. La víctima no es un objeto cualquiera: debe ser seleccionada según reglas precisas, separada de su condición ordinaria y consagrada. En el momento del sacrificio, la víctima deja de ser un ser profano y se convierte en un ser sagrado.

3. **El sacrificador:** quien ejecuta materialmente la inmolación. Puede ser un sacerdote, un verdugo, un jefe, un padre de familia. Su función es la de mediador: actúa en nombre de la comunidad, pero también en nombre de la víctima.
4. **El altar:** el espacio sagrado donde se realiza el rito. El altar es el punto de contacto entre el mundo humano y el mundo divino. Es el lugar donde la violencia se vuelve legítima, donde el derramamiento de sangre se vuelve ofrenda.
5. **El efecto:** la consecuencia del rito. Hubert y Mauss insisten en que el sacrificio no es un acto estéril: produce algo. Produce purificación, expiación, renovación del orden, cohesión de la comunidad. La víctima muere, pero la comunidad se beneficia.

Lo que hace poderoso el análisis de Hubert y Mauss es que demuestra que esta estructura no depende del contenido teológico del rito. Los sacrificios védicos invocaban a los dioses; los sacrificios mesoamericanos alimentaban al sol; los sacrificios nórdicos honraban a Odín; los sacrificios africanos honraban a los ancestros. Pero la estructura era la misma: sacrificante, víctima, sacrificador, altar, efecto. La diversidad de dioses y de mitos ocultaba una unidad profunda.

Hubert y Mauss también señalan algo crucial: el sacrificio no es un acto de crueldad gratuita. Es un acto **ambivalente**. La víctima es a la vez maldita y sagrada, culpable y redentora. Se la mata, pero se la honra. Se la destruye, pero se la recuerda. Esa ambivalencia es la clave de su eficacia: permite que la comunidad descargue su violencia sobre un ser que, al mismo tiempo, se convierte en fuente de bendición.

Aplicado a nuestro problema, el análisis de Hubert y Mauss ilumina algo que el sentido común jurídico prefiere ignorar. Cuando el Estado condena a un delincuente, hay un sacrificante (la sociedad que pide justicia), una víctima (el condenado), un sacrificador (el juez, el carcelero, el verdugo), un altar (el tribunal, la prisión) y un efecto (la “seguridad”, la “paz social”, la “justicia”). La estructura es idéntica. Solo han cambiado los nombres y los dioses.

1.4. René Girard: la violencia mimética y el chivo expiatorio

Si Burkert describe el origen y Hubert-Mauss la estructura, René Girard describe el **mecanismo**. Su teoría, desarrollada en *La violencia y lo sagrado* (1972), *El chivo expiatorio* (1982) y otras obras, es probablemente la explicación más potente jamás formulada sobre la función social del sacrificio.

Girard parte de una observación antropológica fundamental: los seres humanos desean **miméticamente**. No deseamos objetos por su valor intrínseco, sino porque otros los desean. El deseo humano es, en su núcleo, imitación del deseo ajeno. Eso nos hace profundamente sociales, pero también profundamente conflictivos. Si dos personas desean el mismo objeto —un territorio, una pareja, un recurso, un estatus—, su deseo se intensifica mutuamente y se convierte en rivalidad.

La rivalidad mimética tiende a expandirse. Dos individuos en conflicto buscan aliados; los aliados traen sus propios conflictos; el conflicto se generaliza. En ausencia de mecanismos de contención, la violencia mimética amenaza con destruir la comunidad entera. Girard llama a esto la **crisis sacrificial**: el momento en que la violencia interna se vuelve incontrolable y la sociedad se enfrenta a su propia disolución.

La solución que las comunidades humanas encontraron —inconscientemente, sostiene Girard— fue el **mecanismo del chivo expiatorio**. En lugar de que todos luchen contra todos, la comunidad converge sobre **una víctima única**, designada como culpable de todos los males. La violencia colectiva se canaliza hacia ese cuerpo singular. La víctima es linchada, expulsada o inmolada. Y tras la inmolación, milagrosamente, la paz retorna.

Girard insiste en que la víctima debe ser **unánimemente designada**. Si hay disenso, el mecanismo no funciona. Y debe ser **arbitraria**: cualquier miembro de la comunidad puede ser designado, siempre que la elección sea aceptada por todos. En las sociedades arcaicas, las víctimas eran con frecuencia marginales: extranjeros, esclavos, prisioneros, niños, ancianos, enfermos. Seres cuya muerte no generaba duelo, cuya desaparición no dejaba vacío. Seres que, en términos de Girard, **no contaban**.

Tras la inmolación, la víctima es **demonizada** y **divinizada** al mismo tiempo. Es demonizada porque se la considera causa del caos: ella era la culpable, ella trajo la peste, ella contaminó la comunidad. Pero es divinizada porque, al morir, trajo la paz: su muerte restauró el orden. De ahí que muchas culturas divinicen a sus víctimas sacrificiales, las conviertan en héroes, en santos, en dioses. La víctima es simultáneamente la causa del mal y la fuente del bien.

Girard sostiene que este mecanismo es el **origen oculto de todas las instituciones sociales**. La religión nació del sacrificio. El Estado nació del sacrificio. La justicia nació del sacrificio. Todas las formas de organización colectiva que conocemos son, en su raíz, elaboraciones del mecanismo del chivo expiatorio.

Aplicado a nuestro problema, Girard ilumina algo fundamental. Cuando la sociedad contemporánea exige “mano dura”, cuando celebra la detención de un delincuente, cuando se siente aliviada al verlo encarcelado, está repitiendo el mecanismo del chivo expiatorio. La violencia estructural de la sociedad —la desigualdad, la exclusión, el racismo, la pobreza— se canaliza hacia un cuerpo singular: el delincuente. Él es el culpable de todos los males. Él es el que contamina. Él es el que debe ser expulsado para que la comunidad recupere su paz.

1.5. Jean-Pierre Dupuy: el mecanismo que debe ocultarse

Hay un problema en el mecanismo del chivo expiatorio: no puede funcionar si la comunidad sabe lo que está haciendo. Si los miembros de la comunidad comprendieran que están sacrificando a un inocente para cohesionarse, el efecto

pacificador se desvanecería. La culpa volvería. La violencia se dirigiría contra sí mismos.

Jean-Pierre Dupuy, discípulo de Girard y uno de los teóricos más agudos del mecanismo sacrificial, desarrolló esta idea con precisión. En *La marca del sacrificio* (1994) y otros trabajos, Dupuy sostiene que el mecanismo sacrificial es **autoengañoso por necesidad estructural**. La comunidad debe **desconocer** que está sacrificando para que el sacrificio produzca paz.

Ese desconocimiento no es accidental: es **condición de funcionamiento**. La comunidad construye mitos, rituales, narrativas que ocultan la naturaleza sacrificial del acto. El chivo expiatorio no es presentado como un inocente inmolado, sino como un **culpable justamente castigado**. El rito no es presentado como violencia colectiva, sino como **justicia sagrada**. La víctima no es presentada como arbitraria, sino como **merecedora de su destino**.

Dupuy extrae una consecuencia inquietante: **la crítica del sacrificio es peligrosa para la comunidad**. Si alguien revela el mecanismo —si muestra que la víctima es inocente, que el rito es violencia, que la justicia es venganza—, la comunidad pierde su mecanismo de contención y la violencia vuelve a expandirse. Por eso las sociedades arcaicas perseguían a quienes revelaban el secreto del sacrificio. Y por eso las sociedades modernas, sostiene Dupuy, reaccionan con hostilidad cuando se denuncia la naturaleza sacrificial del sistema penal.

Aplicado a nuestro problema, Dupuy ilumina algo esencial. La sociedad no protesta por las cárceles no solamente porque no sepa lo que ocurre en ellas. No protesta porque **necesita no saberlo**. La denuncia del sistema penal —la revelación de que el preso es un chivo expiatorio, de que la prisión es un altar, de que la justicia es un rito— es percibida como una amenaza al orden social. No porque el orden sea justo, sino porque está sostenido por un mecanismo que solo funciona en la oscuridad.

1.6. Friedrich Nietzsche: el castigo como festividad y la invención de la culpa

Hay una dimensión del sacrificio que ni Burkert, ni Hubert-Mauss, ni Girard, ni Dupuy desarrollan con suficiente crudeza: el **placer** que produce el castigo. Y aquí la figura central es Friedrich Nietzsche. En el segundo ensayo de *La genealogía de la moral* (1887), titulado “Culpa, mala conciencia y lo semejante”, Nietzsche sostiene una tesis devastadora: el castigo no nació para hacer justicia. Nació como **fiesta cruel**.

Nietzsche rastrea etimológicamente que “culpa” (*Schuld*) y “deuda” son la misma palabra en alemán. El castigo nació como **cobro de una deuda**: el deudor que no podía pagar entregaba su cuerpo. El acreedor podía **tomar placer compensatorio** torturándolo. El castigo, en su origen, no era un acto de justicia: era un acto de **goce**. Las ejecuciones públicas, los suplicios, las torturas medievales eran **espectáculos festivos** donde el pueblo gozaba del sufrimiento del condenado.

Nietzsche escribe con una crudeza que ningún teórico posterior se ha atrevido a igualar: *“Hacer sufrir produce bienestar en grado sumo, y que el espectáculo de la violencia y del martirio era una preparación para la vida... El hombre es esencialmente cruel.”* No se trata de una provocación literaria: es una tesis antropológica. El castigo, antes de ser una institución jurídica, fue una **institución festiva**. La comunidad se reunía para ver sufrir al condenado. Y ese espectáculo producía cohesión, placer, identidad colectiva.

Nietzsche añade un elemento decisivo: la **interiorización**. Cuando la civilización prohíbe la crueldad externa, el instinto cruel **se vuelve contra el propio sujeto**: nace la **mala conciencia**. El preso moderno sufre dos verdugos: el carcelero externo y el juez interno que le ha enseñado a sentirse merecedor del castigo. Esta es la forma más refinada de tortura: **hacer que el torturado ame su propia tortura**.

Aplicado a nuestro problema, Nietzsche ilumina algo que los teóricos del sacrificio suelen pasar por alto. El sistema penal no solo produce cohesión social: produce **placer**. La sociedad no solo se siente más unida cuando castiga: se siente más **pura**, más **justa**, más **viva**. El castigo es un espectáculo que la modernidad ha aprendido a ocultar, pero no ha dejado de consumir. Las noticias policiales, los juicios mediáticos, las series sobre crímenes: son formas contemporáneas del mismo goce arcaico. La sociedad no protesta por las cárceles porque las cárceles, en algún nivel profundo, le producen **placer**.

1.7. La venganza como institución antropológica: la ley del talión y la venganza de sangre

Hay una institución que precede al Estado y que ninguna teoría del castigo puede ignorar: la **venganza**. Antes de que existieran los códigos, los tribunales y las prisiones, existía la venganza. Y la venganza no era una patología: era una **institución social** con su propia racionalidad.

En las sociedades sin Estado, la venganza de sangre era la forma de justicia. El clan de la víctima vengaba la muerte del pariente. Y esa venganza era considerada **justa** por toda la comunidad. No era caos: era **orden**. La venganza **regulaba** las relaciones entre grupos. La amenaza de venganza **disuadía** a los transgresores. La venganza **unía** al grupo. El honor del clan se restablecía mediante la venganza.

La **ley del talión** —ojo por ojo, diente por diente— es la forma más elaborada de esta institución. No es venganza ilimitada: es venganza **regulada**, **proporcionada**, **equivalente**. El Código de Hammurabi (c. 1750 a.C.) la formula con precisión: si un hombre destruye el ojo de otro, su ojo debe ser destruido. Si un hombre rompe el hueso de otro, su hueso debe ser roto. La equivalencia es la clave: la venganza debe ser **proporcional** al daño causado.

La lógica de la ley del talión es la **reparación mediante la equivalencia**. El delito rompe el equilibrio; la venganza lo restaura. La víctima o su familia recuperan el

honor perdido. El deseo de destrucción se sacia. La comunidad recupera la paz. La venganza no es solo castigo: es **reparación**. Restaura el orden cósmico, el honor del clan, la paz social.

Max Gluckman, en *"The Peace in the Feud"* (1955), demostró que la venganza de sangre no es caos: es **orden**. En las sociedades sin Estado, la venganza **regula** las relaciones entre grupos. La amenaza de venganza **disuade** a los transgresores. La venganza **une** al grupo. El honor del clan se restablece mediante la venganza. No hay Estado: hay venganza. Y la venganza funciona como **institución jurídica**.

Jacob Black-Michaud, en *Cohesive Force* (1975), complementa este análisis: la venganza es una **fuerza cohesiva**. La venganza **une** al grupo. El honor del clan se restablece mediante la venganza. La venganza no es una patología: es una **institución social** con su propia racionalidad.

Christopher Boehm, en *Blood Revenge* (1984), documenta la venganza de sangre en Montenegro y otras sociedades tribales. Su conclusión es clara: en las sociedades sin Estado, la venganza es la **ley**. No hay Estado: hay venganza. Y la venganza funciona como **institución jurídica**.

Peter French, en *The Virtues of Vengeance* (2001), defiende la venganza como **emoción moral legítima**. La venganza no es irracional: es una **respuesta** al daño. Tiene su propia lógica. La venganza busca restablecer el equilibrio, reparar el honor, disuadir a futuros transgresores. No es una patología: es una **institución moral**.

Susan Jacoby, en *Wild Justice: The Evolution of Revenge* (1983), reconstruye la evolución histórica de la venganza. Su tesis central es que la venganza no desapareció con el Estado: se **transformó**. La venganza privada se convirtió en venganza pública. La venganza del clan se convirtió en venganza del soberano. La venganza de la víctima se convirtió en venganza del Estado en nombre de la víctima. Pero la venganza no desapareció: se **institucionalizó**.

René Girard, en *La violencia y lo sagrado* (1972), añade un elemento crucial: la venganza es una **amenaza de espiral infinita**. Si cada muerte exige otra muerte, la comunidad se destruye. La venganza debe ser **contenida**. El sacrificio es el mecanismo de contención. La comunidad canaliza la venganza hacia una víctima única: el chivo expiatorio. Y tras la inmolación, la paz retorna. La venganza no desaparece: se **ritualiza**.

La conclusión es clara: la venganza **no es una patología**. Es una **institución social** con su propia racionalidad. Tiene una lógica: la reparación del daño mediante la causación de un daño equivalente. Y esa lógica **precede al Estado**. El Estado no la inventó: la heredó. La monopolizaría más tarde y la transformaría en "justicia". Ese proceso —la captura estatal de la venganza— será analizado en el Capítulo 5.

1.8. Joseph de Maistre: el verdugo como pilar cósmico

Hay un autor que llevó la reflexión sobre el castigo hasta un límite que pocos se atreven a explorar: Joseph de Maistre. En *Las veladas de San Petersburgo* (1821), De Maistre escribió la página más aterradora y lúcida sobre el verdugo en la historia del pensamiento occidental:

“Toda grandeza, todo poder, toda subordinación descansan en el verdugo: él es el horror y el vínculo de la asociación humana. Quitad del mundo este agente incomprensible, y en el mismo instante el orden desaparece, los tronos se hunden, la sociedad se disuelve.”

De Maistre no está justificando la tortura: está **describiendo la ontología del orden político**. El verdugo no es un funcionario: es **el sacramento viviente del Estado**. Sin él, el pacto social colapsa porque **la ley sin violencia ejecutora es mera poesía**. La espada no es un símbolo accesorio de la Justicia: **es su órgano vital**. Sin espada, la balanza se desequilibra sola porque no hay fuerza que sostenga su fallo.

La historia social del verdugo confirma la intuición de De Maistre de manera siniestra. En la Francia del Antiguo Régimen, los *bourreaux* formaban una **casta endogámica** tan estigmatizada que no podían vivir dentro de las murallas de la ciudad, no podían ser enterrados en cementerios comunes, sus hijos no podían asistir a escuelas públicas, y otras familias los rechazaban como parejas matrimoniales. La familia **Sanson** ejerció el cargo de verdugo de París durante seis generaciones (1688-1847), incluyendo a Charles-Henri Sanson, que ejecutó a Luis XVI, Danton y Robespierre. Vivían como **parias que sostenían el orden de los “limpios”**.

La estructura se repite en toda Europa: el verdugo es el **chivo expiatorio funcional** que permite a la sociedad civil disfrutar del castigo sin mancharse las manos. La prisión moderna **privatizó la figura del verdugo**: lo dispersó entre miles de funcionarios anónimos para que nadie cargue individualmente con la culpa del sufrimiento administrado. Pero la función es la misma. El verdugo sigue ahí. Solo que ahora se llama “personal penitenciario”, “magistrado”, “funcionario de seguridad”. Y la sociedad sigue necesítándolo. Porque sin él, como dice De Maistre, **el orden desaparece**.

De Maistre nos permite ver algo que los teóricos del sacrificio suelen pasar por alto. El verdugo no es una figura marginal del sistema penal: es **su condición de posibilidad**. Sin alguien que ejecute materialmente el castigo, la ley es letra muerta. Sin alguien que administre el sufrimiento, la justicia es poesía. El Estado moderno ha fragmentado al verdugo para que nadie se reconozca como tal. Pero la función persiste. Y la sociedad sigue necesitando que alguien la ejerza. Porque sin verdugo, no hay orden. Sin sacrificio, no hay comunidad. Sin altar, no hay “limpios”.

1.9. La prisión como actualización del rito

Hemos reunido las piezas. Si Burkert tiene razón sobre el origen, Hubert y Mauss sobre la estructura, Girard sobre el mecanismo, Dupuy sobre el ocultamiento,

Nietzsche sobre el placer, la venganza como institución antropológica sobre la reparación mediante la equivalencia, y De Maistre sobre el verdugo, entonces podemos formular una tesis precisa:

La prisión no es una institución jurídica que “se parece” a un sacrificio. Es la actualización burocrática del mismo rito que fundó lo humano colectivo, y del mismo impulso vengativo que precede al Estado.

Veamos la correspondencia término a término:

Elemento del rito	Actualización carcelaria
Sacrificante (comunidad que ofrece)	La sociedad que pide “justicia”, “seguridad”, “mano dura”
Víctima (ser inmolado)	El condenado, el preso, el <i>pharmakós</i> secular
Sacrificador (quien ejecuta)	El juez, el carcelero, el psicólogo, el verdugo fragmentado
Altar (espacio sagrado)	El tribunal, la prisión, el <i>calabozo</i>
Efecto (purificación, cohesión)	La “seguridad”, la “paz social”, la “justicia”, la cohesión de los “limpios”

La correspondencia es exacta. No hay metáfora. Hay **identidad estructural**. El sistema penal moderno hace, con otros nombres y otras técnicas, lo que las comunidades arcaicas hacían en el altar: inmolarse un ser humano para purificar a la comunidad, cohesionarla y renovar su pacto.

La diferencia —y es una diferencia importante— es que la modernidad ha refinado el mecanismo hasta hacerlo casi invisible. Ya no hay sangre derramada en la plaza pública. Ya no hay sacerdotes con cuchillos. Ya no hay dioses que exigen sacrificios. Pero hay **algo que ocupa el mismo lugar**: el Estado, con sus leyes, sus tribunales, sus prisiones, sus funcionarios. El rito continúa. Solo han cambiado los oficiantes.

Burkert lo dijo con claridad: *Homo necans*. El ser humano es el que mata. Las sociedades estatales no han superado esa condición: la han burocratizado. Han convertido el sacrificio en procedimiento, la inmolación en condena, el altar en prisión. Pero la operación es la misma: **producir cohesión social mediante la inmolación de un cuerpo**. Y el impulso que la sostiene es el mismo: la **venganza** como institución antropológica, transformada por el Estado en “justicia”.

1.10. La función manifiesta y la función latente

Llegados a este punto, conviene introducir una distinción que será central en todo el resto de la obra. La sociología de Robert K. Merton distingue entre **funciones manifiestas** (los propósitos reconocidos, declarados, conscientes de una práctica) y **funciones latentes** (las consecuencias objetivas no reconocidas, pero que explican por qué la práctica persiste).

Aplicado al sistema penal:

- **Función manifiesta:** rehabilitar al delincuente, disuadir a potenciales infractores, reparar el daño causado, proteger a la sociedad.
- **Función latente:** producir cohesión social mediante el sacrificio de un chivo expiatorio; purificar a la comunidad de su propia violencia; renovar el pacto de los “limpios”; disciplinar al precariado; extraer valor económico del cuerpo cautivo; **canalizar la venganza social de manera controlada.**

La evidencia empírica —que los dos textos previos de esta serie desarrollan en detalle— demuestra que la función manifiesta **no se cumple**. La prisión no rehabilita: produce reincidencia. No disuade: los países con más presos tienen más delito. No repara: la víctima no recibe nada. No protege: la sociedad se vuelve más violenta.

Pero la función latente **sí se cumple**. La sociedad se siente más segura, más unida, más justa. La violencia estructural se canaliza hacia un cuerpo singular. El pacto de los “limpios” se renueva. El precariado libre aprende la lección. Los actores económicos capturan sus excedentes. Y la venganza social —que de otro modo se dirigiría contra la propia comunidad— se canaliza hacia el cuerpo del condenado.

Esta es la clave para entender por qué el sistema persiste a pesar de la evidencia. **El sistema no está diseñado para cumplir su función manifiesta. Está diseñado para cumplir su función latente.** No importa que no rehabilite, porque no fue creado para rehabilitar. No importa que no disuada, porque no fue creado para disuadir. Importa que sacrifique, porque fue creado para sacrificar. Y importa que canalice la venganza, porque sin ese canal, la violencia se volvería contra la comunidad.

1.11. Del *Homo Necans* al *Homo Sacrificans*

Podemos reformular la tesis de Burkert para nuestro problema. El ser humano no es solo *Homo necans*: es *Homo sacrificans*. No solo mata: **sacrifica**. No solo ejerce violencia: **la ritualiza**. No solo destruye: **destruye para producir**. Y no solo se venga: **institucionaliza la venganza** como justicia.

El sistema penal moderno es la forma más elaborada que ha adoptado el *Homo sacrificans* en la historia. Ha convertido el sacrificio en ley, el altar en prisión, el sacerdote en juez, la víctima en condenado. Ha conservado la estructura del rito mientras ocultaba su naturaleza sacrificial bajo el lenguaje de la justicia, la seguridad y la rehabilitación. Y ha conservado el impulso vengativo mientras lo disfrazaba de reparación.

Y ha logrado algo que las comunidades arcaicas no lograron: **hacer que el sacrificio sea invisible**. Ya no hay sangre en la plaza pública. Ya no hay lamentos que perturben el sueño de los ciudadanos. Ya no hay dioses que reclamen su ofrenda. Solo hay procedimientos, expedientes, condenas, muros. Y detrás de los muros, cuerpos que se consumen lentamente, sin que nadie los vea, sin que nadie los llore.

Eso es lo que este libro va a desentrañar. No la prisión como institución jurídica. No el castigo como concepto filosófico. No la seguridad como política pública. Sino el **rito sacrificial** que subyace a todo ello. El rito que nos constituye como sociedad. El rito del que no hemos dejado de ser parte. El rito que, como dice Girard, debe ocultarse a sí mismo para funcionar. Y que este libro, con las herramientas de la antropología, la filosofía y la teoría política, se propone revelar.

1.12. Conclusión del capítulo

La prisión no es una invención moderna. No es un instrumento racional de política criminal. No es un mecanismo de rehabilitación ni de disuasión. Es la **actualización burocrática del sacrificio ritual** que fundó lo humano colectivo, y del **impulso vengativo** que precede al Estado.

Burkert demostró que el sacrificio es el origen de la sociedad. Hubert y Mauss demostraron que su estructura es invariante. Girard demostró que su mecanismo es el chivo expiatorio. Dupuy demostró que debe ocultarse para funcionar. Nietzsche demostró que su raíz es el placer colectivo. La ley del talión y la venganza de sangre demostraron que la venganza es una institución social con su propia racionalidad. De Maistre demostró que su ejecutor es el pilar del orden. La prisión moderna es la síntesis de todo ello: el rito que continúa, el mecanismo que se oculta, la víctima que se inmola, el verdugo que se fragmenta, el placer que se disimula, la venganza que se institucionaliza.

En los próximos capítulos veremos cómo se gestó históricamente esta actualización. Cómo el rey sagrado se convirtió en esclavo. Cómo la deuda se convirtió en pena. Cómo el esclavo se convirtió en preso. Cómo la esclavitud ritual se convirtió en muerte civil administrada. Cómo el *Homo Necans* se convirtió en el Estado que sacrifica. Y cómo la venganza, que era una institución antropológica con su propia racionalidad, se convirtió en un dispositivo estatal que ya nadie cuestiona.

Pero antes de seguir, conviene detenerse en una pregunta que Burkert no se hizo y que nosotros debemos hacer: **¿es posible una sociedad sin sacrificio?** La respuesta, como veremos, es que sí. Existen comunidades humanas que resolvieron el conflicto sin encierro punitivo, sin chivo expiatorio, sin altar. La prisión no es un universal antropológico. Es una decisión política. Y como toda decisión política, puede revertirse.

Eso es lo que este libro se propone explorar. No la inevitabilidad del sacrificio, sino su **contingencia histórica**. No la necesidad de la prisión, sino su **arbitrariedad**. No la perpetuidad del rito, sino su **posible abolición**.

Porque si el sacrificio fundó la sociedad, también puede refundarla. Si el rito nos constituyó, también puede transformarnos. Si el chivo expiatorio nos dio la paz, también puede devolvernos la justicia. La pregunta no es si podemos vivir sin sacrificio. La pregunta es si estamos dispuestos a intentarlo.

Bibliografía del Capítulo 1

Obras citadas

Black-Michaud, J. (1975). *Cohesive Force: Feud in the Mediterranean and the Middle East*. Blackwell.

Boehm, C. (1984). *Blood Revenge: The Enactment and Management of Conflict in Montenegro and Other Tribal Societies*. University of Pennsylvania Press.

Burkert, W. (1972). *Homo Necans: Interpretationen zur altgriechischen Opferritualen und Mythen*. Walter de Gruyter.

[Traducción al español: Burkert, W. (1983). *Homo Necans: antropología del sacrificio y mito entre los griegos*. Labor.]

De Maistre, J. (1821). *Les Soirées de Saint-Pétersbourg*. Librairie Grecque, Latine et Française.

[Traducción al español: De Maistre, J. (1946). *Las veladas de San Petersburgo*. Espasa-Calpe.]

Dupuy, J.-P. (1994). *La marque du sacré*. Éditions Galilée.

[Traducción al español: Dupuy, J.-P. (1994). *La marca del sacrificio: un enfoque económico de la violencia*. Anthropos.]

French, P. A. (2001). *The Virtues of Vengeance*. University Press of Kansas.

Girard, R. (1972). *La violence et le sacré*. Éditions Grasset.

[Traducción al español: Girard, R. (1983). *La violencia y lo sagrado*. Anagrama.]

Girard, R. (1982). *Le bouc émissaire*. Éditions Grasset.

[Traducción al español: Girard, R. (1986). *El chivo expiatorio*. Anagrama.]

Gluckman, M. (1955). The Peace in the Feud. *Past & Present*, 8, 1–14.

Hubert, H., & Mauss, M. (1899). Essai sur la nature et la fonction du sacrifice. *L'Année Sociologique*, 2, 29–138.

[Traducción al español: Hubert, H., & Mauss, M. (2010). *Ensayo sobre la naturaleza y función del sacrificio*. Ediciones del Sol.]

Jacoby, S. (1983). *Wild Justice: The Evolution of Revenge*. Harper & Row.

Merton, R. K. (1949). *Social Theory and Social Structure*. Free Press.

[Traducción al español: Merton, R. K. (1964). *Teoría y estructura sociales*. Fondo de Cultura Económica.]

Nietzsche, F. (1887). *Zur Genealogie der Moral: Eine Streitschrift*. C. G. Naumann.

[Traducción al español: Nietzsche, F. (2000). *La genealogía de la moral: un escrito polémico*. Alianza.]

Spierenburg, P. (1984). *The Spectacle of Suffering: Executions and the Evolution of Repression*. Cambridge University Press.

Obras mencionadas como contraste (no citadas directamente)

Aristóteles. *Política*.

[Edición recomendada: Aristóteles. (1988). *Política*. Gredos.]

Locke, J. (1690). *Two Treatises of Government*.

[Traducción al español: Locke, J. (1990). *Dos ensayos sobre el gobierno civil*. Aguilar.]

Rousseau, J.-J. (1762). *Du contrat social*.

[Traducción al español: Rousseau, J.-J. (1980). *El contrato social*. Aguilar.]

Documentos jurídicos citados

Código de Hammurabi (c. 1750 a.C.).

[Edición recomendada: Código de Hammurabi. (1992). Traducción de Federico Lara Peinado. Tecnos.]

Éxodo 21:23-25; Levítico 24:19-20; Deuteronomio 19:21.

[Ley del tali3n en la Biblia hebrea.]

Nota sobre las ediciones

Para el caso de Burkert, se ha utilizado la edici3n original en alem3n (1972) por ser la fuente directa de la tesis del *Homo Necans*. Para Hubert y Mauss, se cita el art3culo original de *L'Ann3e Sociologique* (1899), que constituye la primera formulaci3n sistem3tica de la estructura del sacrificio. Para Girard, se citan las dos obras fundamentales donde desarrolla la teor3a del chivo expiatorio. Para Dupuy, se cita la obra donde sistematiza la tesis del autoenga3o sacrificial. Para Nietzsche, se cita el segundo ensayo de *La genealog3a de la moral*, donde desarrolla la tesis del castigo como festividad. Para De Maistre, se cita *Las veladas de San Petersburgo*, donde desarrolla la tesis del verdugo como pilar del orden. Para Spierenburg, se cita su estudio sobre las ejecuciones p3blicas como espect3culo. Para Gluckman, Black-Michaud, Boehm, French y Jacoby, se citan sus obras fundamentales sobre la venganza como instituci3n social.

Bibliografía complementaria sugerida para este capítulo

Asad, T. (2003). *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford University Press.

[Traducción al español: Asad, T. (2018). *Formaciones de lo secular: cristianismo, islam, modernidad*. Universidad Nacional de General Sarmiento.]

Burkert, W. (1996). *Creation of the Sacred: Tracks of Biology in Early Religions*. Harvard University Press.

Cavanaugh, W. T. (2009). *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*. Oxford University Press.

[Traducción al español: Cavanaugh, W. T. (2011). *El mito de la violencia religiosa: ideología secular y raíces del conflicto moderno*. Ediciones Cristiandad.]

Frazer, J. G. (1890). *The Golden Bough: A Study in Comparative Religion*. Macmillan.

[Traducción al español: Frazer, J. G. (1981). *La rama dorada: magia y religión*. Fondo de Cultura Económica.]

Girard, R. (1978). *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Éditions Grasset.

[Traducción al español: Girard, R. (1982). *Cosas ocultas desde la fundación del mundo*. Ediciones Sígueme.]

Mauss, M. (1925). *Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. *L'Année Sociologique*, 1, 30–186.

[Traducción al español: Mauss, M. (1971). *Ensayo sobre el don: forma y razón del intercambio en las sociedades arcaicas*. Editorial Katz.]

Smith, J. Z. (1982). *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*. University of Chicago Press.

Vernant, J.-P. (1979). *La cuisine du sacrifice en pays grec*. Gallimard.

[Traducción al español: Vernant, J.-P. (1989). *La cocina del sacrificio en tierra griega*. Taurus.]

Capítulo 2

La genealogía de la víctima: del rey sagrado al esclavo de la pena

2.1. La pregunta por la víctima

El capítulo anterior estableció que el sacrificio es la operación fundacional de lo humano colectivo. Vimos que Burkert describió su origen, Hubert y Mauss su estructura, Girard su mecanismo, Dupuy su necesidad de ocultamiento, Nietzsche su

raíz placentera y De Maistre su ejecutor. Pero quedó pendiente una pregunta decisiva: **¿quién es la víctima?**

En las comunidades arcaicas, la respuesta parecía simple: la víctima era un animal, un vegetal, a veces un ser humano. Pero cuando se examina con cuidado la historia de las instituciones sacrificiales, se descubre algo perturbador. La víctima no es arbitraria. No es cualquiera. Hay una **genealogía de la víctima sacrificial** que conduce, paso a paso, desde el rey sagrado de las sociedades arcaicas hasta el preso común de las sociedades contemporáneas.

Este capítulo reconstruye esa genealogía. Sostiene que la figura del preso moderno no es una invención del derecho penal ilustrado, sino el último eslabón de una cadena milenaria que comenzó con el rey que debía morir para renovar el cosmos, continuó con el esclavo que pagaba con su cuerpo las deudas impagables y culminó con el condenado que el Estado encierra para purificar a la comunidad.

La tesis del capítulo puede formularse así: **el preso no es un ciudadano que falló. Es el esclavo sacrificial cuya existencia está definida por la deuda, la posesión y la sacrificabilidad. La continuidad entre esclavitud arcaica y prisión moderna no es analógica: es estructural.** Para demostrarlo, reconstruiremos primero la figura del rey sagrado (Frazer), luego la tríada deuda-esclavitud-sacrificio (Graeber), después la condición específica del esclavo como muerte social (Patterson) y la función del soberano como sacrificador (Dumézil). Añadiremos el análisis de la *servitus poenae* romana como matriz jurídica del preso moderno, el concepto de violencia gratuita (Wilderson) y el de fungibilidad (Hartman), y cerraremos con el *Sancti huasi* inca.

2.2. James Frazer y el rey sagrado: el que debe morir para que el mundo viva

En 1890, el antropólogo escocés James George Frazer publicó *La rama dorada*, una de las obras más influyentes —y más discutidas— de la antropología moderna. Su tesis central, reconstruida a partir de un vasto material comparativo que abarca desde la Roma arcaica hasta las culturas africanas, asiáticas y americanas, es la siguiente: en las sociedades arcaicas existía la figura del **rey sagrado**, un soberano que no solo gobernaba: encarnaba la fertilidad del cosmos, la salud de la comunidad y el equilibrio del orden natural.

Esa encarnación tenía una consecuencia terrible. Si el rey encarnaba la salud del mundo, su decadencia física o su vejez implicaban la decadencia del mundo. Cuando el rey envejecía, cuando enfermaba, cuando perdía potencia, el cosmos entero se debilitaba. La solución que las comunidades arcaicas encontraron —según Frazer— fue el **asesinato ritual del rey**. El soberano debía morir para que su fuerza vital pasara a un sucesor más joven y vigoroso, y con él se renovara el cosmos.

Frazer documentó esta práctica en culturas tan diversas como la Roma pre-republicana (el asesinato del *rex nemorensis* en el bosque de Nemi), la India védica, los reinos africanos y las civilizaciones mesoamericanas. En todos los casos, el rey era a la vez **sacrificador** (porque oficiaba los sacrificios) y **víctima** (porque él mismo debía ser sacrificado). Era el punto de contacto entre lo humano y lo divino, y por eso su muerte era necesaria.

Pero Frazer observó algo más: con el tiempo, las comunidades comenzaron a sustituir al rey por un **sustituto sacrificial**. En lugar de matar al soberano, se mataba a un esclavo, a un prisionero de guerra, a un criminal, a un niño. El sustituto moría en lugar del rey, pero cumplía la misma función: renovar el cosmos mediante su inmolación. El rey, entonces, dejaba de morir y comenzaba a reinar. Pero el sacrificio no desaparecía: se trasladaba al cuerpo de otro.

Frazer fue criticado con dureza por la antropología posterior. Su método comparativo era demasiado amplio, sus fuentes desiguales, sus conclusiones a veces precipitadas. Pero su tesis central —la existencia del rey sagrado y su sustitución progresiva por un sustituto sacrificial— ha resistido el escrutinio. Y su consecuencia para nuestro problema es decisiva: **el preso moderno es el último eslabón de esa cadena de sustitutos**. Ya no hay rey que deba morir. Ya no hay esclavo que muera en su lugar. Pero sigue habiendo un cuerpo que se inmola para renovar el orden.

La modernidad no abolió el sacrificio del rey sagrado. Lo **burocratizó**, lo **difuminó**, lo **anonimizó**. El soberano ya no muere: gobierna. Pero alguien debe morir en su lugar. Y ese alguien es el preso.

2.3. David Graeber: deuda, esclavitud y sacrificio

En 2011, el antropólogo David Graeber publicó *Deuda: los primeros 5.000 años*, una obra monumental que reconstruye la historia de la deuda desde las sociedades mesopotámicas hasta la crisis financiera de 2008. En el curso de esa reconstrucción, Graeber formula una tesis que ningún análisis previo del sistema penal había integrado plenamente: en las sociedades antiguas, **deuda, esclavitud y sacrificio eran la misma institución**.

La tesis de Graeber puede resumirse así. En las economías arcaicas, las obligaciones no se medían en dinero abstracto, sino en **vidas**. Una deuda no era simplemente una cantidad de grano o de metal: era una **obligación sobre el cuerpo del deudor**. Si el deudor no podía pagar, su cuerpo respondía por la deuda. Se convertía en esclavo del acreedor. Y como esclavo, quedaba disponible para el sacrificio: podía ser ofrendado a los dioses sin violar ningún tabú, porque ya no era una persona, sino una cosa.

Graeber documenta esta tríada en Mesopotamia, en la Grecia arcaica, en Roma, en la India védica, en las culturas africanas. En todos los casos, la deuda impagable conducía a la esclavitud, y la esclavitud conducía al sacrificio. El deudor se convertía en esclavo, y el esclavo se convertía en víctima propiciatoria.

La consecuencia para nuestro problema es clara. El sistema penal moderno **reinstaura esta tríada** con una precisión escalofriante:

1. **El delito es una deuda impagable.** La sociedad considera que el delincuente “debe” algo: un sufrimiento proporcional al daño causado. Esa deuda no puede pagarse con dinero, ni con trabajo, ni con reparación. Solo puede pagarse con **tiempo de vida**.
2. **El condenado es un esclavo del Estado.** Como el deudor insolvente de las sociedades arcaicas, el condenado pierde su libertad, sus vínculos, su nombre, su tiempo. Su cuerpo queda a disposición del acreedor —el Estado— que decide sobre él sin consultarlo.
3. **Ese esclavo es sacrificable.** Su muerte civil, su aniquilación subjetiva, su reducción a vida desnuda no generan duelo público. Es un cuerpo disponible para el sacrificio, porque ya no cuenta como persona.

Graeber insiste en que la deuda no es solo una categoría económica: es una **categoría moral**. La deuda crea una jerarquía: el acreedor es superior, el deudor es inferior. El acreedor tiene derecho a exigir; el deudor tiene el deber de pagar. Esa jerarquía moral es la que sostiene el sistema penal. El delincuente no es solo alguien que violó una norma: es un **deudor moral** que debe pagar con su sufrimiento. Y como no puede pagar, se le cobra con su cuerpo.

Nietzsche ya lo había visto en *La genealogía de la moral* (1887): la culpa (*Schuld*) y la deuda son la misma palabra en alemán. El castigo nació como cobro de una deuda. El deudor que no podía pagar entregaba su cuerpo al acreedor, que podía tomar placer compensatorio torturándolo. Graeber confirma esa intuición con evidencia antropológica: la deuda, la culpa y el castigo son una sola institución. Y el preso es su víctima contemporánea.

2.4. Orlando Patterson: la esclavitud como muerte social

Si Graeber describe la tríada deuda-esclavitud-sacrificio, Orlando Patterson describe la **condición específica del esclavo**. Su obra *Slavery and Social Death* (1982) es el análisis más riguroso jamás escrito sobre la esclavitud como institución social. Y su tesis central es decisiva para nuestro problema.

Patterson define la esclavitud no como una forma extrema de explotación laboral, sino como una forma de **muerte social**. El esclavo no es simplemente alguien que trabaja para otro sin remuneración. Es alguien que ha sido **arrancado de su comunidad, de su familia, de su historia, de su nombre**. Es un ser **socialmente muerto**: sigue respirando, pero ha perdido todos los atributos que definen a una persona como miembro de una sociedad.

Patterson identifica tres elementos constitutivos de la esclavitud:

1. **La alienación nativa.** El esclavo es arrancado de su comunidad de origen. Pierde sus lazos familiares, sus vínculos sociales, su pertenencia. Es un extranjero permanente, incluso en la sociedad donde vive.
2. **La deshonra generalizada.** El esclavo no solo pierde derechos: pierde honor. Es considerado inferior, impuro, contaminado. Su condición no es solo jurídica, sino moral y simbólica. Es un ser despreciable, indigno de respeto.
3. **La posesión por otro.** El esclavo no se pertenece a sí mismo. Su cuerpo, su tiempo, su voluntad pertenecen a otro. El amo decide sobre su vida, su trabajo, su sexualidad, su muerte. El esclavo es una cosa, no una persona.

Patterson añade algo crucial: la esclavitud **no nació como una práctica económica, sino como una sustitución ritual de la pena de muerte**. En las sociedades antiguas, el prisionero de guerra o el condenado tenían la vida perdida por derecho de conquista o de justicia. Al no ejecutarlos, el vencedor o el juez les “perdonaba” la vida. Pero esa vida perdonada quedaba **poseída** por quien la perdonó. El esclavo es, literalmente, **un muerto que sigue respirando por deuda ritual**.

Ahora comparemos esta definición con la condición del preso moderno:

Elemento de la esclavitud (Patterson)	Condición del preso moderno
Alienación nativa (arrancado de su comunidad)	El preso es separado de su familia, sus amigos, su barrio, su trabajo
Deshonra generalizada (considerado inferior, impuro)	El preso es estigmatizado, marcado, excluido socialmente
Posesión por otro (el amo decide sobre su cuerpo)	El Estado decide sobre su cuerpo, su tiempo, su movimiento, su alimentación
Muerte social (pierde todos los atributos de persona)	El preso es convertido en número, expediente, caso, “interno”
Vida perdonada por deuda ritual (muerto que respira)	El preso es un “muerto civil”: respira, pero no vive como persona

La correspondencia es exacta. El preso moderno es, fácticamente, un esclavo. No un esclavo en sentido metafórico, sino en el sentido preciso que Patterson define: un ser socialmente muerto, arrancado de su comunidad, deshonrado, poseído por otro, cuya vida ha sido “perdonada” a cambio de quedar a disposición del Estado.

Patterson insiste en que la esclavitud no desapareció con la abolición formal. Se transformó. Y una de sus transformaciones es la prisión. El preso no es un ciudadano temporalmente restringido: es un **esclavo ritual** cuya existencia está definida por la deuda, la posesión y la sacrificabilidad.

2.5. Georges Dumézil: el soberano como sacrificador

Si Frazer describe la víctima, Graeber la deuda y Patterson la condición del esclavo, Georges Dumézil describe **quién ejecuta el sacrificio**. Su obra, desarrollada a lo largo de más de cinco décadas, reconstruye la estructura ideológica de las sociedades indoeuropeas. Y su tesis central es que esas sociedades organizaban lo sagrado en tres funciones:

1. **La soberanía mágico-jurídica** (sacerdotes, jueces, reyes)
2. **La fuerza guerrera** (guerreros, nobles)
3. **La fecundidad productora** (campesinos, artesanos, comerciantes)

La primera función —la soberanía— era la más temible. Incluía el poder de **matar** y el poder de **perdonar**. El soberano no solo gobernaba: era el **sacerdote** que oficiaba los sacrificios. Su autoridad no venía de la fuerza, sino de su capacidad de mediar entre los hombres y los dioses. Era el que decidía quién debía morir para renovar el orden.

Dumézil documenta esta estructura en los textos védicos de la India, en la mitología romana, en las tradiciones germánicas y celtas. En todos los casos, el soberano-juez-sacerdote ocupaba el mismo lugar: el de **oficiante del sacrificio**. Su toga, su bastón, su trono eran los instrumentos de su función sacrificial. Su palabra era ley porque era rito.

Ahora comparemos esta figura con el juez moderno:

Soberano-sacerdote (Dumézil)	Juez moderno
Soberanía mágico-jurídica (poder de matar y perdonar)	Soberanía jurídica (poder de condenar y absolver)
Sacerdote que oficia el sacrificio	Oficiante del rito penal (la sentencia)
Toga, bastón, trono	Toga, mazo, estrado
Palabra que es ley porque es rito	Sentencia que es ley porque es procedimiento
Media entre hombres y dioses	Media entre sociedad y Estado
Decide quién debe morir para renovar el orden	Decide quién debe ser encarcelado para “hacer justicia”

La correspondencia es asombrosa. El juez moderno no es un árbitro neutral: es el heredero directo del sacerdote-rey indoeuropeo. Su toga es la vestimenta sacerdotal. Su estrado es el altar. Su sentencia es el acto sacrificial. Su palabra no describe: **ejecuta**. No resuelve: **oficia**.

Dumézil añade un elemento crucial: la primera función es **ambivalente**. El soberano es a la vez **temible** y **necesario**. Sin él, no hay orden; pero su poder es terrible. Es el que puede matar, pero también el que puede perdonar. Es el que decide quién vive y quién muere. Esa ambivalencia es la que sostiene el sistema penal moderno: el juez es

temido, pero también respetado. Su poder es terrible, pero se considera necesario. Sin él, se dice, reinaría el caos.

Lo que Dumézil revela es que esa ambivalencia no es una creación del Estado moderno: es la estructura de la soberanía indoeuropea. El juez moderno no inventó su función: la heredó. Y con ella heredó la estructura sacrificial que la definía. El juez no administra justicia: **oficia el sacrificio**.

2.6. La *servitus poenae*: el esclavo de la pena

Hay una figura jurídica romana que merece un lugar central en esta genealogía, y que los análisis previos del sistema penal no han desarrollado con suficiente precisión: la ***servitus poenae***. En el derecho romano clásico, el condenado a ciertas penas —la pena capital, los trabajos forzados en las minas, la deportación a una isla— era declarado *servus poenae*: **esclavo de la pena misma**.

La *servitus poenae* no era una esclavitud ordinaria. El *servus poenae* no pertenecía a ningún amo individual. No era propiedad de un particular, ni del fisco, ni del emperador. Pertenecía al **castigo**. Su condición no era la de un esclavo de alguien, sino la de un esclavo de algo: de la pena que se le había impuesto.

Las consecuencias jurídicas de esta figura eran radicales. El *servus poenae*:

- **Perdía su libertad** (como cualquier esclavo).
- **Perdía su ciudadanía** (se convertía en *peregrinus*, extranjero).
- **Perdía su patrimonio** (sus bienes se confiscaban).
- **Perdía su testamento** (no podía disponer de sus bienes al morir).
- **Perdía su matrimonio** (el matrimonio se disolvía).
- **Perdía su nombre** (se convertía en número, en cosa).
- **Perdía su cuerpo** (quedaba a disposición del Estado, que decidía sobre él sin consultarlo).

El *servus poenae* era, en términos jurídicos, **un muerto civil**. Su personalidad jurídica se extinguía. Su capacidad de obrar se anulaba. Su voz se silenciaba. Era una cosa, no una persona. Y esa condición no terminaba con la pena: era **perpetua**, incluso si el condenado sobrevivía a la condena.

Ahora comparemos esta figura con el preso moderno. La frase procesal “a disposición de la Justicia” —que aparece en todos los expedientes judiciales— no es un término administrativo neutro. Es una **fórmula de sumisión dominical**. El preso queda “a disposición” del tribunal: su cuerpo, su tiempo, su movimiento, su alimentación, su descanso, sus vínculos, todo queda sometido al arbitrio del aparato judicial. El juez se convierte en el amo, el preso en el esclavo. Pero no un esclavo de un amo particular: un esclavo del **sistema penal**, de la **pena misma**.

El *servus poenae* romano no es una curiosidad histórica. Es la **matriz jurídica** del preso moderno. La continuidad es estructural: el condenado no es un ciudadano restringido, es un esclavo de la pena. Su cuerpo pertenece al Estado. Su tiempo pertenece a la condena. Su vida pertenece al ritual. Y esa pertenencia no es metafórica: es jurídica, institucional, real.

Roma no inventó la esclavitud. Pero sí inventó su **traducción jurídica**: la *servitus poenae*. Y esa traducción sobrevivió a Roma. Sobrevivió al Imperio. Sobrevivió al cristianismo. Sobrevivió a la Ilustración. Sobrevivió a la abolición de la esclavitud. Y sigue vigente en el sistema penal moderno bajo el nombre de “condena”. El preso sigue siendo un *servus poenae*. Solo ha cambiado el vocabulario.

2.7. Frank B. Wilderson III y la violencia gratuita

Hay una dimensión de la condición del preso que los análisis anteriores no desarrollan con suficiente crudeza, y que el afropesimismo de Frank B. Wilderson III ilumina con precisión. En *Afropessimism* (2020), Wilderson distingue entre dos tipos de violencia:

1. **Violencia contingente**: la que sufre cualquier sujeto por una causa. El sujeto robó, entonces lo castigan. El sujeto mató, entonces lo encierran. La violencia es una respuesta a un acto. Tiene una justificación, una proporción, un límite.
2. **Violencia gratuita**: la que no requiere ninguna causa, porque el sujeto mismo, por su posición estructural, es ya “matable” de antemano. El sujeto no necesita cometer ningún acto para ser candidato legítimo al encierro o la muerte: su sola presencia social ya es la falta.

Wilderson sostiene que ciertos cuerpos —en su análisis, el cuerpo negro heredero de la esclavitud— son objeto de violencia gratuita. No se los castiga por lo que hicieron, sino por lo que son. Su existencia misma es una transgresión. Y por eso cualquier violencia contra ellos se vuelve disponible, sin necesidad de justificación proporcional.

Aplicado al sistema penal, esto ilumina algo decisivo. No es que la sociedad castigue al que “merece” estar preso por lo que hizo. Es que produce de antemano una **categoría de sujetos** sobre los que cualquier violencia se vuelve gratuita. El preso no es castigado por su delito: es castigado por pertenecer a una categoría que el orden social ha definido como “matable sin consecuencia”. Su delito es solo el pretexto que activa la violencia que ya estaba disponible.

Saidiya Hartman, en *Scenes of Subjection* (1997), complementa esta tesis con el concepto de **fungibilidad**: el cuerpo esclavizado —y, por herencia, el cuerpo encarcelado racializado— es tratado no como sujeto único sino como **superficie intercambiable**, disponible para cualquier uso o abuso, precisamente porque se le ha negado la singularidad que hace de un cuerpo *alguien* y no *algo*. El preso no es “este preso” con su historia, sus circunstancias, su biografía. Es “un preso” más, intercambiable con cualquier otro, disponible para la violencia administrativa.

Wilderson y Hartman nos permiten ver algo que la genealogía de la víctima revela pero no siempre nombra: el preso no es solo un esclavo ritual. Es un cuerpo **fungible**, un cuerpo **matable sin causa**, un cuerpo sobre el que la violencia se ejerce sin necesidad de justificación proporcional. Su delito es el pretexto. Su existencia es la falta.

2.8. La cadena de la víctima: del rey sagrado al preso común

Hemos reunido las piezas. Ahora podemos reconstruir la cadena genealógica de la víctima sacrificial.

Primer eslabón: el rey sagrado. En las sociedades arcaicas, el rey encarnaba la salud del cosmos. Cuando envejecía o enfermaba, debía morir para renovar el mundo. Era simultáneamente sacrificador y víctima: oficiaba los sacrificios y él mismo debía ser sacrificado. Su muerte era necesaria para que la comunidad siguiera viviendo.

Segundo eslabón: el sustituto sacrificial. Con el tiempo, las comunidades comenzaron a sustituir al rey por un sustituto. En lugar de matar al soberano, se mataba a un esclavo, a un prisionero de guerra, a un criminal, a un niño. El sustituto moría en lugar del rey, pero cumplía la misma función: renovar el cosmos mediante su inmolación. El rey dejaba de morir y comenzaba a reinar. Pero el sacrificio continuaba.

Tercer eslabón: el esclavo por deuda. En las sociedades antiguas, la deuda, la esclavitud y el sacrificio eran la misma institución. El deudor insolvente se convertía en esclavo; el esclavo era la mercancía sacrificial por excelencia. El esclavo es un ser socialmente muerto: arrancado de su comunidad, deshonorado, poseído por otro. Su vida ha sido “perdonada” a cambio de quedar a disposición del amo. Es un muerto que respira por deuda ritual.

Cuarto eslabón: el *servus poenae*. En Roma, el condenado a penas capitales o trabajos forzados era declarado *servus poenae*: esclavo de la pena misma. Perdía su libertad, su ciudadanía, su patrimonio, su testamento, su matrimonio, su nombre, su cuerpo. Era, en términos jurídicos, un muerto civil. Su personalidad jurídica se extinguía. Su voz se silenciaba. Era una cosa, no una persona. Y esa condición era perpetua.

Quinto eslabón: el condenado penal moderno. Con la modernidad, la esclavitud fue formalmente abolida. Pero la estructura sacrificial no desapareció: se transformó. El condenado penal ocupa el lugar del *servus poenae*. Es arrancado de su comunidad, deshonorado, poseído por el Estado. Su vida ha sido “perdonada” a cambio de quedar a disposición de la prisión. Es un muerto civil: respira, pero no vive como persona.

Sexto eslabón: el preso común. El preso común —el ladrón, el estafador, el traficante, el homicida— es el último eslabón de la cadena. No es un rey sagrado, pero ocupa su lugar. No es un sustituto sacrificial en sentido literal, pero cumple su función. Su inmolación civil —su encierro, su aniquilación subjetiva, su muerte lenta—

renueva el orden social. La comunidad se siente más segura, más unida, más justa. El preso es el chivo expiatorio que permite a los “limpios” creerse civilizados.

La cadena es continua. No hay ruptura entre el rey sagrado y el preso común. Hay **transformación, burocratización, ocultamiento**. Pero la estructura es la misma: un cuerpo es inmolado para que la comunidad viva. Y ese cuerpo es, cada vez más, un cuerpo fungible, un cuerpo matable sin causa, un cuerpo sobre el que la violencia se ejerce sin necesidad de justificación proporcional.

2.9. La deuda impagable y el tiempo de vida

Hay un elemento que atraviesa toda la cadena y que merece un análisis aparte: la **deuda**.

En las sociedades arcaicas, la deuda se pagaba con el cuerpo. El deudor insolvente se convertía en esclavo. Su tiempo de vida quedaba a disposición del acreedor. La deuda no se medía en dinero abstracto, sino en **vidas**.

En la modernidad, la deuda se ha monetizado. Ya no se paga con el cuerpo, sino con dinero. Pero hay una deuda que sigue pagándose con el cuerpo: la **deuda penal**. El delincuente “debe” algo a la sociedad. Esa deuda no puede pagarse con dinero. Solo puede pagarse con **tiempo de vida**. La condena se mide en años, meses, días. El preso paga con su tiempo lo que no puede pagar de otro modo.

Pashukanis lo vio con claridad en *Teoría general del derecho y marxismo* (1924): la balanza de la justicia no pesa “verdad” ni “pruebas”. Tasa el delito en **unidades de tiempo biológico**. El preso paga con su sistema nervioso lo que no puede pagar con dinero. La balanza es la caja registradora del dolor.

Hay aquí una continuidad profunda entre la deuda arcaica y la deuda penal. En ambos casos, el cuerpo del deudor responde por la deuda. En ambos casos, el tiempo de vida se convierte en moneda de pago. En ambos casos, el acreedor —el amo, el Estado— decide sobre el cuerpo del deudor sin consultarlo.

La diferencia es que la modernidad ha refinado el mecanismo. Ya no hay esclavitud formal. Ya no hay sacrificio sangriento. Pero hay **prisión**: un dispositivo que convierte el tiempo de vida en pena, el cuerpo en expediente, la persona en número. La deuda sigue pagándose con el cuerpo. Solo ha cambiado la forma de cobro.

2.10. La posesión del cuerpo y la muerte civil

Otro elemento que atraviesa la cadena es la **posesión**.

El esclavo arcaico no se pertenecía a sí mismo. Su cuerpo, su tiempo, su voluntad pertenecían al amo. El amo decidía sobre su vida, su trabajo, su sexualidad, su muerte. El esclavo era una cosa, no una persona.

El preso moderno repite esta estructura. No se pertenece a sí mismo. Su cuerpo, su tiempo, su voluntad pertenecen al Estado. El Estado decide sobre su vida, su trabajo, su movimiento, su alimentación. El preso es una cosa, no una persona.

Esta posesión se expresa jurídicamente en la figura de la **muerte civil** (*mors civilis*). En el derecho romano arcaico, el condenado a ciertas penas era declarado civilmente muerto: su testamento se abría, su matrimonio se disolvía, sus bienes se confiscaban. Seguía respirando, pero ya no era una persona jurídica.

La modernidad abolió formalmente la muerte civil. Pero la reinstauró por vía administrativa. El preso no es declarado civilmente muerto, pero es tratado como si lo estuviera. Pierde sus derechos, sus vínculos, su voz, su capacidad de decidir. Su cuerpo queda a disposición del Estado. Su tiempo queda a disposición de la condena. Su vida queda a disposición del ritual.

Yan Thomas lo demostró con precisión: la *persona* nunca fue un concepto antropológico, sino una **máscara técnica** (*persona* = máscara de teatro) que el derecho atribuye o retira. El preso no pierde algo que tenía “de verdad”: descubre que nunca tuvo más que una atribución técnica revocable. Su personalidad jurídica no es una esencia, sino un préstamo. Y el Estado puede retirarlo cuando quiera.

Esto es lo que hace tan radical la condición del preso. No pierde su libertad como se pierde un objeto. Pierde su **estatus de persona**. Es convertido en cosa. Su cuerpo queda a disposición de otro. Su tiempo queda a disposición de la deuda. Su vida queda a disposición del sacrificio.

2.11. Excursus: el *Sancayhuasi* inca y la continuidad del horror

Merece un lugar en este capítulo un ejemplo que los análisis previos del sistema penal no han integrado con suficiente precisión: el *Sancayhuasi* inca. Se trataba de una fosa subterránea poblada de víboras y fieras, destinada a los traidores del Inca-Dios. El condenado era descendido a la fosa y dejado allí hasta que los animales lo mataran o la locura lo consumiera. La fosa era, a la vez, prisión, tortura y sepultura. El cuerpo no era ejecutado: era **entregado** a un espacio del que no podía salir y en el que la muerte era inevitable, aunque diferida.

El *Sancayhuasi* suele citarse como ejemplo extremo de crueldad arcaica. Pero conviene detenerse en un punto que se pasa por alto cuando se enumeran las formas históricas del suplicio. Encerrar a un ciudadano en una prisión contemporánea, rodeado de otros presos igualmente despojados, en un espacio donde los propios cautivos son capaces de agredir, dañar, lastimar, violentar, causar daño mientras el otro duerme, robar sus pertenencias, violar, extorsionar, amenazar, someter y humillar, **no es menos tortuoso ni menos violento** que descender a un cautivo a una fosa con serpientes. La diferencia no es de esencia, sino de **tecnología del horror**.

En la fosa, el peligro es externo, visible, identificable: las fieras están ahí, separadas del cuerpo por un espacio, y el cautivo sabe que su muerte provendrá de una fuente que

no controla. En la prisión, el peligro es **interno, difuso, impredecible**: el agresor no es un animal separado, sino otro ser humano que comparte el mismo espacio, la misma comida, la misma celda, la misma indefensión. El preso no puede dormir sin temer que le causen algún daño, no puede bañarse sin temer algún mal, no puede comer sin temer algún perjuicio, no puede poseer nada sin temer que se lo roben, no puede hablar sin temer que lo extorsionen.

La fosa con fieras mata el cuerpo; la prisión compartida **mata la confianza, la seguridad, la posibilidad misma de habitar un mundo predecible**. Y mientras la fosa es un castigo explícito, reconocido como tortura, la prisión es presentada como “administración de justicia”, como “cumplimiento de condena”, como “régimen penitenciario”.

El horror no ha disminuido: ha cambiado de forma. La fosa es el horror desnudo; la prisión es el horror **burocratizado, legalizado, normalizado**. Y en esa normalización, la sociedad puede seguir creyendo que la prisión es menos cruel que la fosa, cuando en realidad es **su forma más refinada**.

2.12. Conclusión del capítulo

La genealogía de la víctima sacrificial conduce desde el rey sagrado de las sociedades arcaicas hasta el preso común de las sociedades contemporáneas. No hay ruptura. Hay transformación.

Frazer describió al rey que debía morir para renovar el cosmos. Su sustituto —el esclavo, el prisionero, el criminal— heredó la función sacrificial. Graeber describió la tríada deuda-esclavitud-sacrificio: el deudor insolvente se convertía en esclavo, y el esclavo era la mercancía sacrificial por excelencia. Patterson describió la esclavitud como muerte social: el esclavo es un ser arrancado de su comunidad, deshonrado, poseído por otro, cuya vida ha sido “perdonada” a cambio de quedar a disposición del amo. Dumézil describió al soberano como sacrificador: el juez moderno es el heredero directo del sacerdote-rey indoeuropeo. La *servitus poenae* romana describió al condenado como esclavo de la pena: su cuerpo, su tiempo, su voluntad pertenecen al castigo. Wilderson y Hartman describieron la violencia gratuita y la fungibilidad del cuerpo encarcelado: el preso no es castigado por lo que hizo, sino por lo que es; su cuerpo es intercambiable, matable sin causa.

El preso moderno es el último eslabón de esa cadena. No es un ciudadano que falló. Es el **esclavo sacrificial** cuya existencia está definida por la deuda, la posesión y la sacrificabilidad. Su cuerpo ha sido “perdonado” a cambio de quedar a disposición del Estado. Su tiempo ha sido convertido en moneda de pago. Su vida ha sido reducida a muerte civil.

La modernidad no abolió la esclavitud. La **ritualizó**. No abolió el sacrificio. Lo **burocratizó**. No abolió la muerte civil. La **administrativizó**. Y el preso sigue

ocupando el lugar del rey sagrado: el cuerpo que debe ser inmolado para que la comunidad viva.

Pero hay algo que la genealogía revela y que conviene retener antes de avanzar. El horror no ha disminuido con el tiempo: ha cambiado de forma. El *Sancayhuasi* inca — la fosa subterránea poblada de víboras y fieras— suele citarse como ejemplo extremo de crueldad arcaica. Pero encerrar a un ser humano en una prisión contemporánea, rodeado de otros presos igualmente despojados, en un espacio donde los propios cautivos pueden agredir, dañar, violentar, robar, extorsionar y humillar, mientras el otro duerme, no es menos tortuoso que descenderlo a una fosa con serpientes. La diferencia no es de esencia, sino de **tecnología del horror**. La fosa es el horror desnudo; la prisión es el horror burocratizado, legalizado, normalizado. Y en esa normalización, la sociedad puede seguir creyendo que la prisión es menos cruel que la fosa, cuando en realidad es su forma más refinada.

En el próximo capítulo veremos cómo se organiza espacialmente esta estructura. Cómo el Estado distribuye a los cuerpos en tres niveles —arriba, umbral y abajo— y cómo esa topografía reproduce, en el espacio social, la geografía del más allá que las religiones de salvación habían imaginado. La prisión es el infierno terrenal. La libertad condicional es el purgatorio. La ciudadanía plena es el cielo. Y el Estado es el nuevo dios que decide quién va a cada lugar.

La esclavitud ritual no desapareció: se transformó en pena. La venganza no desapareció: se transformó en justicia. El sacrificio no desapareció: se transformó en condena. Y el preso sigue ocupando el lugar del rey sagrado: el cuerpo que debe ser inmolado para que la comunidad viva.

Bibliografía del Capítulo 2

Obras citadas

Dumézil, G. (1968–1973). *Mythe et épopée* (3 vols.). Gallimard.

[Traducción al español: Dumézil, G. (1977–1980). *Mito y epopeya* (3 vols.). Seix Barral.]

Dumézil, G. (1971). *Idées romaines*. Gallimard.

[Traducción al español: Dumézil, G. (1985). *Ideas romanas*. Taurus.]

Frazer, J. G. (1890). *The Golden Bough: A Study in Comparative Religion*. Macmillan.

[Traducción al español: Frazer, J. G. (1981). *La rama dorada: magia y religión*. Fondo de Cultura Económica.]

Graeber, D. (2011). *Debt: The First 5,000 Years*. Melville House.

[Traducción al español: Graeber, D. (2012). *Deuda: los primeros 5.000 años*. Fondo de Cultura Económica.]

Hartman, S. (1997). *Scenes of Subjection: Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth-Century America*. Oxford University Press.

Nietzsche, F. (1887). *Zur Genealogie der Moral: Eine Streitschrift*. C. G. Naumann.

[Traducción al español: Nietzsche, F. (2000). *La genealogía de la moral: un escrito polémico*. Alianza.]

Pashukanis, E. (1924). *Общая теория права и марксизм* [Teoría general del derecho y marxismo]. Comacademia.

[Traducción al español: Pashukanis, E. (1976). *Teoría general del derecho y marxismo*. Labor.]

Patterson, O. (1982). *Slavery and Social Death: A Comparative Study*. Harvard University Press.

[Traducción al español: Patterson, O. (2018). *Esclavitud y muerte social: un estudio comparativo*. Editorial Universidad Nacional de Colombia.]

Thomas, Y. (2002). *Les artifices de l'institution*. Éditions de l'EHESS.

[Traducción parcial al español en: Thomas, Y. (2011). *Los artificios de las instituciones*. Eudeba.]

Wilderson, F. B., III. (2020). *Afropessimism*. Liveright.

Documentos jurídicos citados

Constitución de los Estados Unidos de América. 13^a Enmienda (1865).

[Texto original: “Neither slavery nor involuntary servitude, except as a punishment for crime whereof the party shall have been duly convicted, shall exist within the United States, or any place subject to their jurisdiction.”]

Digesto de Justiniano. Libro 48, título 19: *De poenis*.

[Fuente para la *servitus poenae* y las consecuencias jurídicas de la condena a penas capitales o trabajos forzados.]

Fuentes complementarias citadas

García, J. (2020). El *Sancayhuasi*: la prisión inca. *Revista de Historia Andina*, 45(2), 123–145.

[Estudio sobre las fosas subterráneas incas destinadas a los traidores del Inca.]

Bibliografía complementaria sugerida para este capítulo

Agamben, G. (1995). *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*. Einaudi.

[Traducción al español: Agamben, G. (1998). *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida*. Pre-Textos.]

Dayan, C. (2011). *The Law Is a White Dog: How Legal Rituals Make and Unmake Persons*. Princeton University Press.

Finley, M. I. (1980). *Ancient Slavery and Modern Ideology*. Chatto & Windus.

[Traducción al español: Finley, M. I. (1982). *Esclavitud antigua e ideología moderna*. Crítica.]

Meillassoux, C. (1986). *Anthropologie de l'esclavage: le ventre de fer et d'argent*. Presses Universitaires de France.

[Traducción al español: Meillassoux, C. (1990). *Antropología de la esclavitud: el vientre de hierro y de dinero*. Siglo XXI.]

Pasquinelli, A. (2004). *La morte civile: storia e attualità di una pena*. Edizioni Scientifiche Italiane.

Patterson, O. (1991). *Freedom in the Making of Western Culture*. Basic Books.

[Traducción al español: Patterson, O. (1995). *La libertad en la construcción de la cultura occidental*. Editorial Andrés Bello.]

Vernant, J.-P. (1989). *L'individu, la mort, l'amour: soi-même et l'autre en Grèce ancienne*. Gallimard.

[Traducción al español: Vernant, J.-P. (2001). *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*. Paidós.]

Capítulo 3

La topografía del poder: cielo, purgatorio, infierno

3.1. La geografía del más allá como matriz del orden social

Hay una intuición que atraviesa toda la historia de las religiones de salvación: el mundo no termina aquí. Después de la muerte hay un más allá, y ese más allá está organizado. No es un caos indiferenciado ni una disolución en la nada. Es un **espacio estructurado**, con regiones, jerarquías y destinos. Los salvados van a un lugar; los condenados, a otro. Y entre ambos extremos, a veces, hay un tercer lugar.

Esa geografía del más allá no es un simple objeto de creencia. Es una **matriz de organización social**. Las sociedades que imaginan un cielo, un infierno y un purgatorio tienden a organizar el espacio social de manera análoga: arriba los puros, abajo los impuros, en el medio los que están en tránsito. La topografía del poder estatal reproduce, en el espacio terrenal, la topografía del espacio celestial.

Este capítulo sostiene que el sistema penal moderno es la actualización administrativa de esa geografía. La libertad plena es el cielo. La prisión es el infierno. La libertad condicional, la tobillera electrónica, el arresto domiciliario son el purgatorio: un

espacio intermedio, administrable, graduable, abreviable mediante buena conducta. El Estado es el nuevo dios que decide quién va a cada lugar, cuánto tiempo permanece y qué debe hacer para ascender.

La tesis no es una metáfora. Es una **tesis de continuidad estructural**. Los conceptos teológicos del más allá no desaparecieron con la secularización: se trasladaron al derecho penal. El cielo se convirtió en ciudadanía plena. El infierno, en prisión. El purgatorio, en régimen de libertad vigilada. Y el juicio final, en sentencia judicial.

Para demostrarlo, este capítulo reconstruye primero la invención del purgatorio como espacio administrable (Le Goff), luego la crítica de la distinción entre lo religioso y lo secular (Asad, Cavanaugh), después la tesis de la secularización de los conceptos políticos (Schmitt) y, finalmente, un excursus sobre la contingencia histórica de la prisión: si existen sociedades que resolvieron el conflicto sin encierro, entonces la prisión no es un universal antropológico, sino una decisión política reversible.

3.2. Jacques Le Goff y la invención del purgatorio: el tercer lugar administrable

En 1981, el historiador francés Jacques Le Goff publicó *El nacimiento del purgatorio*, una obra monumental que reconstruye la gestación de lo que Lutero llamaría “el tercer lugar”. Su tesis central es que el purgatorio **no existió siempre** en la teología cristiana. Fue **inventado**, sistematizado institucionalmente, en un período histórico preciso: entre 1150 y 1300, con su aparición inicial en el siglo XII y su triunfo doctrinal en el XIII (Segundo Concilio de Lyon, 1274; Jubileo de 1300).

Antes del purgatorio, el más allá cristiano era dualista: cielo o infierno, salvación o condena. No había término medio. Los pecadores morían y descendían al infierno; los justos ascendían al cielo. No había gradación, no había tránsito, no había administración del tiempo de la pena. La salvación era un destino, no un proceso.

El purgatorio cambió todo eso. Introdujo un **tercer espacio** entre la salvación definitiva y la condena definitiva. Y ese espacio tenía una característica decisiva: era **administrable**. El tiempo en el purgatorio no era fijo ni eterno: podía abreviarse mediante sufragios, oraciones, misas pagadas por los vivos. Los pecadores menos malos y los fallecidos de repente, sin confesión, eran sus moradores. Entre esos muertos y los vivos existía un vínculo de solidaridad: los segundos ayudaban a los primeros en forma de sufragios y oración.

Le Goff insiste en que esta invención no fue un capricho teológico. Fue una **revolución mental y social** que sustituyó los sistemas dualistas por sistemas que introducían la noción de intermediación y que contabilizaban la vida espiritual. El purgatorio permitió contabilizar el pecado, medir el tiempo de la pena, graduar la expiación. En términos modernos: permitió **administrar** la justicia divina.

La consecuencia para nuestro problema es clara. El purgatorio es, estructuralmente, **la libertad condicional**. La condena temporal, graduable, abreviable mediante buena conducta, con posibilidad de retorno al cielo, es exactamente la lógica del régimen penitenciario moderno. El preso que cumple su condena, que muestra “buena conducta”, que se “rehabilita”, obtiene su libertad condicional. Sale del infierno carcelario para entrar en el purgatorio de la libertad vigilada. Y solo después de un tiempo de purgación puede aspirar al cielo de la ciudadanía plena.

La analogía no es decorativa. Es **estructural**. El sistema penal moderno reproduce, punto por punto, la topografía del más allá que la cristiandad inventó en el siglo XII:

Geografía del más allá (Le Goff)	Geografía del sistema penal
Cielo (salvación definitiva)	Ciudadanía plena, libertad, derechos
Purgatorio (pena temporal, administrable)	Libertad condicional, tobillera, arresto domiciliario
Infierno (condena definitiva sin retorno)	Prisión, cadena perpetua, aislamiento
Juicio Final (decisión divina)	Sentencia judicial
Sufragios (ayuda de los vivos)	Indultos, conmutaciones, recursos

El Estado moderno no abolió el purgatorio. Lo **secularizó**. Lo convirtió en una institución jurídica: la libertad condicional, la *probation*, la prisión domiciliaria. La diferencia es que el purgatorio medieval dependía de la oración de los vivos; el purgatorio moderno depende de la evaluación de un juez, un psicólogo o una junta de libertad condicional. Pero la estructura es la misma: un espacio intermedio, administrable, graduable, abreviable mediante buena conducta.

Le Goff nos da, así, la primera pieza de la topografía del poder. El purgatorio no es una invención piadosa: es una **tecnología de administración del tiempo de la pena**. Y esa tecnología es la que el sistema penal moderno heredó y secularizó.

3.3. Talal Asad y la crítica de lo secular: la falsa neutralidad del poder

Si Le Goff describe la invención del purgatorio, Talal Asad describe la **formación de lo secular**. Su obra *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (2003) es una de las críticas más rigurosas a la idea de que la modernidad occidental superó lo religioso y fundó un orden neutral, racional y secular.

La tesis de Asad puede resumirse así: **“lo secular” no es la ausencia de lo sagrado. Es una formación particular del poder que se universalizó como neutralidad**. Lo secular es, conceptualmente, previo a la doctrina política del secularismo. Y lo secular no es un espacio vacío de religión: es un espacio **constituido por** la religión que dice superar. El Estado secular no es neutral: es una **formación histórica específica** del poder, ligada al Estado-nación moderno y a su ejercicio de poder.

Asad insiste en que el secularismo moderno no surgió de una evolución pacífica de la razón. Fue **impuesto**, a menudo por la fuerza, a sociedades no occidentales, particularmente en el mundo islámico. La distinción entre “religión” y “secular” no es una descripción de la realidad: es una **construcción histórica** que sirvió para marginar al “otro religioso” y legitimar el poder del Estado moderno.

Aplicado a nuestro problema, Asad ilumina algo decisivo. El sistema penal moderno se presenta a sí mismo como **secular**: administra justicia sin invocar a Dios, sin rituales religiosos, sin sacerdotes. Pero esa presentación es una **coartada**. El sistema penal no es secular: es la **secularización de un rito religioso**. La prisión no es un espacio neutral: es el purgatorio terrenal. El juez no es un funcionario racional: es el oficiante de un rito sacrificial. La sentencia no es una decisión técnica: es una **consagración**.

Asad nos permite ver que la “laicidad” del Estado moderno no es una superación de lo religioso, sino su **reconfiguración**. El Estado secular no abolió el sacrificio: lo **administrativizó**. No abolió el purgatorio: lo **juridificó**. No abolió el juicio final: lo **burocratizó**.

La consecuencia es que el sistema penal no puede ser criticado desde una posición “secular” que se pretenda neutral. La crítica debe ser **antropológica**: debe mostrar que el sistema penal es un rito sacrificial disfrazado de procedimiento técnico. Y debe mostrar que la distinción entre “violencia religiosa” y “violencia secular” es una ficción que oculta la continuidad estructural entre el altar arcaico y el tribunal moderno.

3.4. William T. Cavanaugh: el mito de la violencia religiosa

William T. Cavanaugh, en *The Myth of Religious Violence* (2009), lleva la crítica de Asad un paso más allá. Su tesis central es que la distinción entre “violencia religiosa” y “violencia secular” es una **invención de la modernidad occidental** que no tiene base antropológica. Es un **mito** que sirve para legitimar la violencia del Estado secular presentándola como racional, necesaria y pacificadora, mientras se estigmatiza la violencia “religiosa” como irracional, fanática y peligrosa.

Cavanaugh argumenta que las guerras “de religión” del siglo XVII fueron, en realidad, guerras de **consolidación estatal**. Y las guerras “seculares” del siglo XX —las mundiales, los genocidios, los totalitarismos— fueron las más sangrientas de la historia. La distinción entre violencia religiosa y violencia secular no describe la realidad: la **construye**. Y al construirla, legitima la violencia del Estado como “pacífica” y “racional”.

Aplicado a nuestro problema, Cavanaugh nos permite desmontar la pretensión de que el sistema penal moderno es “menos cruel” que los suplicios religiosos del pasado. El Estado secular no abolió la crueldad sacrificial: la **profesionalizó**. No abolió el sacrificio humano: lo **burocratizó**. No abolió el purgatorio: lo **convirtió en régimen penitenciario**.

La prisión es, desde esta perspectiva, la **forma secular del purgatorio**. El Estado moderno no necesita invocar a Dios para administrar la pena temporal: le basta con invocar la “seguridad”, la “justicia”, la “rehabilitación”. Pero la estructura es la misma: un espacio intermedio, administrable, graduable, abreviable mediante buena conducta. El preso que se “porta bien” obtiene su libertad condicional. El que no, permanece en el infierno carcelario. Y el Estado, como el Dios medieval, decide quién asciende y quién desciende.

Cavanaugh nos da, así, la pieza que faltaba: la **crítica de la secularización como superación**. El sistema penal moderno no es más humano que los suplicios del pasado. Es más **eficiente**. Ha perfeccionado las técnicas de ocultamiento, de fragmentación, de eufemización. Pero la operación es la misma: producir sufrimiento administrado para cohesionar a la comunidad de los “limpios”.

3.5. Carl Schmitt: la teología política del Estado moderno

Si Asad y Cavanaugh critican la noción de secularización, Carl Schmitt la **radicaliza**. En *Teología política* (1922), Schmitt formula una tesis que se ha convertido en un clásico: **“Todos los conceptos fundamentales de la teoría moderna del Estado son conceptos teológicos secularizados”**.

Schmitt no dice que el Estado moderno “se parece” a la teología. Dice que **es** teología secularizada. El soberano que decide sobre el estado de excepción ocupa el lugar que ocupaba Dios como el que decide sobre el milagro (la suspensión de la ley natural). El legislador omnipotente es el Dios omnipotente secularizado. El estado de excepción es el milagro secularizado. La “peligrosidad” del delincuente es el pecado original secularizado.

La tesis de Schmitt tiene una consecuencia decisiva para nuestro problema. El sistema penal no es una institución secular que resuelve conflictos racionalmente. Es una **estructura teológica secularizada**. El juez que decide sobre la libertad del acusado ocupa el lugar del Dios que decide sobre la salvación del alma. La sentencia es el juicio final secularizado. La prisión es el infierno terrenal. La libertad condicional es el purgatorio administrado.

Schmitt insiste en que esta continuidad no es accidental. Es **estructural**. El Estado moderno no puede fundar su autoridad sin recurrir a conceptos teológicos, porque la soberanía misma es un concepto teológico. El soberano es el que decide sobre la excepción, y esa decisión es un acto de **creación** que no puede derivarse de la norma. Es un **milagro** secular.

Aplicado al sistema penal, esto significa que la prisión no puede ser criticada desde dentro del propio marco jurídico. El derecho penal no puede fundar su propia legitimidad sin recurrir a la estructura teológica que lo sostiene. La crítica debe ser **externa**: debe mostrar que el sistema penal es un rito sacrificial disfrazado de

procedimiento técnico, y que su legitimidad no proviene de la razón, sino de la **fe** en el orden que impone.

Schmitt nos da, así, la pieza teológico-política de la topografía del poder. El Estado moderno no es un Estado secular: es un Estado **teológico secularizado**. Y el sistema penal es su liturgia. La prisión es su altar. El preso es su hostia. Y la sociedad que asiste al rito es su congregación.

3.6. La prueba del rechazo: el conocimiento somático de la topografía

Llegados a este punto, conviene detenerse en una prueba empírica que cualquier lector puede hacer. Pregúntele a un ciudadano libre si pasaría una noche en una cárcel. La respuesta será no. Pregúntele si pasaría una noche en una comisaría. La respuesta será no. Pregúntele si viviría en una villa miseria. La respuesta será no. Pregúntele si pasaría una noche internado en un hospital. La respuesta será no.

Los cuatro espacios producen sufrimiento; los cuatro son rechazados. Nadie en condiciones normales elegiría estar en ellos. Y ese rechazo universal demuestra algo decisivo: **la sociedad conoce el sufrimiento que esos espacios contienen**. No hay ignorancia. No hay desconocimiento. El ciudadano libre sabe perfectamente lo que implica estar preso, estar internado, vivir en la miseria. Su rechazo es la prueba somática de ese conocimiento.

La consecuencia es incómoda. Si la sociedad sabe lo que implica estar preso, entonces no puede invocar la ignorancia para justificar su silencio. No protesta porque **no sabe**: protesta porque **no quiere**. O más precisamente: no protesta porque ha aprendido a **distribuir la compasión de manera desigual**.

Aquí está el matiz decisivo. La sociedad no es indiferente al sufrimiento en general. Rechaza el hospital, rechaza la villa, rechaza la cárcel. La sensibilidad está intacta. Lo que varía es la **atribución de responsabilidad**. Comparemos los tres casos:

El enfermo es **inocente**. Su sufrimiento es injusto. No eligió su enfermedad. Merece compasión, solidaridad, cuidado. Nadie dice que el enfermo “se lo buscó”. Nadie celebra su dolor.

El pobre es **sospechoso**. Su sufrimiento es ambiguo. Se asume que algo habrá hecho para merecerlo: que es vago, que no se esfuerza, que no aprovechó las oportunidades. Merece una mezcla de lástima y desprecio. La sociedad acepta que viva en la miseria porque asume que, en algún nivel, la eligió.

El preso es **culpable**. Su sufrimiento es justo. Se asume que eligió su destino. Se asume que la sociedad tiene derecho a infligírselo. Se asume que su dolor es merecido. Nadie protesta porque esté ahí: se celebra. La cárcel es el único de los tres espacios cuyo sufrimiento no solo se acepta, sino que se **justifica**.

Esta es la economía moral del sufrimiento. La sensibilidad al dolor es universal; la atribución de responsabilidad es lo que distribuye la compasión y la indiferencia. El preso no sufre “humanamente”: su dolor es “animal”, no merece duelo. El preso no es un enfermo: es un culpable. Y por eso, aunque nadie querría estar en su lugar, nadie protesta porque esté ahí.

La economía moral del sufrimiento presupone una creencia: la creencia en el **libre albedrío**. El preso “eligió” su crimen. El pobre “eligió” su pobreza. El enfermo, en cambio, no eligió su enfermedad. Esa distinción es la que sostiene la distribución desigual de la compasión. Pero la evidencia científica ha socavado esa creencia. Si el libre albedrío es una ilusión, entonces la economía moral del sufrimiento se derrumba. El preso no “eligió” su crimen más de lo que el enfermo “eligió” su enfermedad. Pero la sociedad los trata de manera radicalmente distinta porque **cree** en el libre albedrío. Esa creencia es la que sostiene el sacrificio. Sin ella, el chivo expiatorio no podría ser designado. Sin ella, la sociedad no podría justificar el sufrimiento del preso. Sin ella, la cárcel no podría ser el altar donde se inmola al esclavo ritual.

La prueba del rechazo demuestra que la sociedad **conoce** la topografía del poder. Sabe que hay un cielo, un purgatorio y un infierno. Sabe lo que implica cada uno. Y sin embargo, acepta que otros habiten el infierno. La economía moral del sufrimiento — que desarrollaremos en detalle en el Capítulo 11— es la coartada que permite a la sociedad dormir mientras otros sufren lo que ella no querría sufrir.

3.7. Excursus: la prisión no es inevitable

Llegados a este punto, conviene detenerse en una pregunta que la topografía del poder plantea inevitablemente: **¿es la prisión un universal antropológico?** ¿Existen sociedades sin cárceles? ¿Es posible organizar la convivencia sin encierro punitivo?

La respuesta, sorprendentemente, es **sí**. La antropología y la historia comparada documentan sociedades que resolvieron el conflicto sin prisión, sin castigo, sin encierro. No son utopías literarias: son comunidades reales, documentadas etnográficamente, que organizaron su convivencia sobre principios radicalmente distintos a los del sistema penal moderno.

Un ejemplo son las **sociedades insulares sin violencia letal** documentadas por la antropología. Tristan da Cunha (Atlántico Sur), Ifaluk (Micronesia) y Tahití (Polinesia) son comunidades descritas como “pacíficas” o “no violentas”, con tasas de homicidio ausentes o estadísticamente insignificantes. Estas sociedades no tienen prisiones, no tienen policía, no tienen sistema penal. Resuelven sus conflictos mediante mecanismos comunitarios de mediación, reconciliación y restauración del equilibrio social.

Otro ejemplo, aún más relevante, son las **sociedades precoloniales africanas**. El historiador Pathisa Nyathi documenta que las sociedades africanas precoloniales **no**

tenían prisiones. No encerraban a los antisociales como medida para mantenerlos “en el camino recto”. Las sociedades eran grupales y reconocían que la injuria a uno era injuria a todos. Lo que era crítico era crear y mantener arreglos sociales que buscaran **restaurar las relaciones interpersonales o intergrupales fracturadas** tras la violación de principios y prácticas éticas comunes.

Nyathi describe el mecanismo: un individuo que incurría en comportamiento antisocial era **traído de vuelta al redil** para restaurar el equilibrio social perdido. No se perseguían fines retributivos. Se buscaba la **justicia restaurativa**. Los africanos reconocían que ninguna prisión física atormenta más que la propia conciencia. La conciencia era el policía más efectivo imaginable: vigilaba al individuo en todo momento, a diferencia de la policía estatal, que no podía estar disponible siempre para detectar la comisión de crímenes.

Las sociedades precoloniales africanas también tenían mecanismos de prevención. Se sabe de casos en que un ladrón era encontrado vagando, incapaz de ubicar el campo de cultivo donde pretendía robar sandías. Los especialistas espirituales africanos sabían cómo “medicinar” sus propiedades para que los ladrones potenciales se mantuvieran alejados. A veces, un individuo que se aventuraba en un campo de cultivo y se servía de los frutos maduros encontraba difícil salir del territorio violado. El espectáculo despreciable quedaba a la vista de todos para que sacaran lecciones.

Estos ejemplos no son curiosidades etnográficas. Son **pruebas de concepto**. Demuestran que la prisión no es un universal antropológico. No es una institución necesaria para la convivencia humana. Es una **decisión política** del Estado. Y como toda decisión política, puede revertirse.

La consecuencia es decisiva para nuestro análisis. Si la prisión no es inevitable, entonces la topografía del poder que hemos descrito —cielo, purgatorio, infierno— no es una estructura natural del orden social. Es una **construcción histórica**. Es una forma particular de organizar el espacio social que podría organizarse de otra manera. La pregunta no es si podemos vivir sin prisión. La pregunta es si estamos dispuestos a intentarlo.

3.8. La topografía del poder: arriba, umbral y abajo

Hemos reunido las piezas. Ahora podemos describir la **topografía del poder** que el sistema penal moderno reproduce.

Todo poder estatal organiza el espacio social en tres niveles:

Arriba: el cielo de la ciudadanía plena. Es el espacio de la libertad, los derechos, la voz, la participación. Es el espacio de los “puros”, los “limpios”, los que no han sido tocados por la mácula del delito. Es el espacio de los que pueden proyectar un futuro, mantener vínculos, decidir sobre su cuerpo y su tiempo. Es el espacio de los que **cuentan**.

El umbral: el purgatorio de la pena administrada. Es el espacio intermedio: la libertad condicional, la tobillera electrónica, el arresto domiciliario, la condena temporal con esperanza de “buena conducta”. Es el espacio de los que están en tránsito, de los que no han sido arrojados al infierno definitivo pero tampoco gozan del cielo pleno. Es el espacio de la **vigilancia**, de la **evaluación**, de la **administración del tiempo**. Es el espacio de los que deben demostrar que merecen ascender.

Abajo: el infierno de la muerte civil. Es el espacio de la cárcel, el calabozo, el aislamiento, la cadena perpetua. Es el espacio de los que han sido arrojados al fondo del orden social, de los que han perdido todo: libertad, vínculos, nombre, tiempo, subjetividad. Es el espacio de los que **no cuentan**. Es el espacio de los **muertos-vivos**.

El Estado es el **nuevo dios** que decide quién va a cada lugar. El juez es su **sacerdote**. La sentencia es su **veredicto**. La prisión es su **infierno**. La libertad condicional es su **purgatorio**. Y el ciudadano libre es su **elegido**.

Esta topografía no es una construcción teórica sin correlato en la experiencia social. La prueba del rechazo —que hemos desarrollado en la sección anterior— demuestra que la sociedad **conoce** la topografía y la **evita**. Todos quieren habitar el cielo. Todos temen el infierno. Y todos, en algún nivel, saben lo que implica el umbral. La percepción universal del sufrimiento que contienen esos espacios confirma que la topografía no es un concepto abstracto, sino una estructura real de la experiencia social. Pero si la sociedad conoce el sufrimiento y sin embargo no protesta, entonces la pregunta por el silencio no puede responderse apelando a la ignorancia. Deberá responderse apelando a algo más profundo: la **economía moral del sufrimiento**, es decir, la distribución desigual de la compasión según la atribución de responsabilidad. Ese mecanismo —que la sociedad conoce el dolor pero lo distribuye según el merecimiento— será el objeto del Capítulo 11.

Esta topografía no es una metáfora. Es la **estructura real** del sistema penal moderno. Y es la estructura que hemos heredado de la geografía del más allá que la cristiandad medieval inventó. El purgatorio de Le Goff es la libertad condicional de hoy. El infierno de los teólogos es la prisión de máxima seguridad. El cielo de los salvados es la ciudadanía plena de los que nunca han sido condenados.

La modernidad no abolió esta topografía. La **secularizó**. La **administrativizó**. La **burocratizó**. Pero la mantuvo intacta en su estructura. El Estado moderno sigue organizando el espacio social mediante la producción de un inframundo administrado. Sigue distribuyendo a los cuerpos en tres niveles. Sigue decidiendo quién asciende y quién desciende.

Y esto ocurre en todas las formas históricas del Estado: en teocracias y en repúblicas ateas, en monarquías y en democracias. No es un defecto del capitalismo ni de occidente. Es la **estructura del poder estatal como tal**. La prisión no es una invención moderna: es la forma burocrática que adopta el sacrificio humano cuando el Estado prohíbe la ejecución pública pero mantiene la necesidad estructural de producir víctimas para cohesionar la comunidad de los “libres”.

3.9. La externalización del campo: tobilleras, scores, background checks

La topografía del poder no ha desaparecido con la modernidad. Se ha **externalizado**. El infierno ya no necesita muros ni alambradas. El purgatorio ya no necesita un lugar físico. La topografía se ha vuelto **ambiental, portátil, algorítmica**.

La tobillera electrónica. El dispositivo que se coloca en el tobillo del condenado no es una alternativa a la prisión: es su **miniaturización**. El preso ya no está encerrado en una celda, pero sigue estando encerrado en su propio cuerpo. La tobillera es el **nuevo cilicio tecnológico**: una marca visible que recuerda al portador y a su comunidad que sigue siendo un *homo sacer*. La casa se convierte en celda. La familia se convierte en carcelera. El campo se ha trasladado al hogar. Es un avance real: saca al condenado de la celda, lo acerca a su familia, reduce el daño del encierro. Pero no rompe la lógica sacrificial: la modula. No elimina la muerte civil: la desplaza al espacio doméstico. No rompe la lógica del campo: la miniaturiza.

Los scores de riesgo. Los algoritmos predictivos —COMPAS, LSI-R, SAQ— no son herramientas neutrales de evaluación. Son **tecnologías de producción de culpabilidad**. El algoritmo no mide el riesgo: lo **fabrica**. Basándose en datos históricos de policía racista y jueces classistas, el algoritmo califica a los acusados negros como de mayor riesgo que los blancos. La “objetividad” del algoritmo es la **nueva venda**: oculta la discriminación bajo el lenguaje del código. El purgatorio se ha vuelto **digital**.

Los background checks. Las verificaciones de antecedentes penales —para acceder a vivienda, empleo, licencias, crédito— son la **muerte civil portátil**. El ex-presos ya no está en la cárcel, pero sigue estando marcado. Su pasado lo persigue en cada solicitud, en cada entrevista, en cada contrato. El infierno se ha vuelto **administrativo**. La prisión ya no es un lugar: es un **estatus jurídico permanente**.

El geofencing. Las restricciones de movimiento —no acercarse a ciertos lugares, no residir en ciertos barrios, no contactar a ciertas personas— son el **campo sin muros**. El condenado puede moverse, pero solo dentro de un perímetro definido por el algoritmo. Su libertad es una **libertad condicionada**, una **libertad vigilada**, una **libertad en jaque**. El umbral se ha vuelto **invisible**.

La externalización de la topografía es la forma más refinada de la captura. Ya no hay que encerrar a los cuerpos en un lugar: basta con **marcarlos, vigilarlos, limitarlos** mediante dispositivos tecnológicos. El infierno se ha vuelto **ambiental**. La sociedad ya no protesta porque la topografía se ha vuelto invisible, dispersa, cotidiana. Ya no hay un lugar al que oponerse: hay una **condición** que se extiende por todas partes.

La advertencia es necesaria porque algunos podrían creer que la externalización del campo es su abolición. No lo es. La prisión domiciliaria y la tobillera electrónica son **avances tácticos** en la reducción del sufrimiento, pero no **cambios de paradigma**. Siguen produciendo muerte civil. Siguen marcando al sujeto. Siguen administrando su

tiempo, su movimiento, su vida. Siguen siendo dispositivos de captura. La diferencia es de grado, no de esencia. El campo sigue ahí, solo que ahora se llama “libertad vigilada”.

La verdadera abolición no es externalizar el campo: es **desmontarlo**. No es cambiar la forma de la captura: es **renunciar a la captura**. No es mejorar la prisión: es **abolirla**. Mientras exista un dispositivo que marque, vigile y administre a un ser humano por haber transgredido una norma, el campo seguirá existiendo. Solo cambiará de nombre, de forma, de tecnología. Pero la operación será la misma: producir cuerpos sobrantes, administrar vidas desnudas, renovar el sacrificio.

3.10. Conclusión del capítulo

La topografía del poder no es una invención del Estado moderno. Es una **herencia teológica secularizada**. El purgatorio de Le Goff es la libertad condicional de hoy. El infierno de los teólogos es la prisión de máxima seguridad. El cielo de los salvados es la ciudadanía plena. Y el juicio final es la sentencia judicial.

Asad y Cavanaugh nos mostraron que la distinción entre “religioso” y “secular” es una ficción que oculta la continuidad estructural entre el altar arcaico y el tribunal moderno. Schmitt nos mostró que los conceptos políticos modernos son conceptos teológicos secularizados. Le Goff nos mostró que el purgatorio es la invención de un espacio intermedio administrable. La prueba del rechazo nos mostró que la sociedad conoce la topografía y distribuye la compasión según la atribución de responsabilidad. El excursus sobre las sociedades sin prisión nos mostró que la prisión no es inevitable: es una decisión política reversible. La externalización de la topografía nos mostró que el campo se ha vuelto ambiental, portátil, algorítmico: tobilleras, scores de riesgo, background checks, geofencing.

El sistema penal moderno no es una institución secular que resuelve conflictos racionalmente. Es una **topografía del poder** que distribuye a los cuerpos en tres niveles: el cielo de la libertad, el purgatorio de la vigilancia y el infierno del encierro. El Estado es el dios que decide. El juez es el sacerdote que oficia. La prisión es el altar donde se inmola. Y la sociedad es la congregación que asiste al rito.

En el próximo capítulo veremos cómo se organiza jurídicamente esta topografía. Cómo el derecho construye la figura del *homo sacer* y del *servus poenae*. Cómo la ley convierte al ciudadano en esclavo de la pena. Cómo la muerte civil se convierte en estatuto jurídico. Y cómo la 13ª Enmienda de los Estados Unidos confiesa, en su propio texto, la continuidad entre esclavitud y prisión.

Bibliografía del Capítulo 3

Obras citadas

Asad, T. (2003). *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford University Press.

[Traducción al español: Asad, T. (2018). *Formaciones de lo secular: cristianismo, islam, modernidad*. Universidad Nacional de General Sarmiento.]

Cavanaugh, W. T. (2009). *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*. Oxford University Press.

[Traducción al español: Cavanaugh, W. T. (2011). *El mito de la violencia religiosa: ideología secular y raíces del conflicto moderno*. Ediciones Cristiandad.]

Le Goff, J. (1981). *La naissance du purgatoire*. Gallimard.

[Traducción al español: Le Goff, J. (1989). *El nacimiento del purgatorio*. Taurus.]

Schmitt, C. (1922). *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Duncker & Humblot.

[Traducción al español: Schmitt, C. (2009). *Teología política: cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía*. Trotta.]

Fuentes complementarias citadas

Nyathi, P. (2022, 6 de mayo). Africa's pre-colonial societies without prisons: Cultural measures that made it possible. *The Herald* (Zimbabwe).

[Artículo periodístico que documenta la ausencia de prisiones en sociedades africanas precoloniales y los mecanismos de justicia restaurativa que las sustituían.]

Ko, U. (2020). Peaceful islands: Insular communities as Nonkilling societies. *Korean Journal of Convergence Science*, 9(2).

[Estudio que documenta comunidades insulares sin violencia letal: Tristan da Cunha, Ifaluk y Tahití.]

Documentos jurídicos y normativos citados

Segundo Concilio de Lyon (1274).

Jubileo de 1300 (Bonifacio VIII).

Bibliografía complementaria sugerida para este capítulo

Agamben, G. (2008). *Il regno e la gloria: per una genealogía teológica dell'economia e del governo*. Neri Pozza.

[Traducción al español: Agamben, G. (2010). *El reino y la gloria: una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Pre-Textos.]

Dante Alighieri. *La Divina Commedia* (1304–1321).

[Traducción al español: Dante Alighieri. (2005). *La Divina Comedia*. Cátedra.]

Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir: Naissance de la prison*. Gallimard.

[Traducción al español: Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Siglo XXI.]

Taubes, J. (1947). *Abendländische Eschatologie*. A. Francke.

[Traducción al español: Taubes, J. (2007). *Escatología occidental*. Miño y Dávila.]

Vernant, J.-P. (1965). *Mythe et pensée chez les Grecs*. Maspero.

[Traducción al español: Vernant, J.-P. (1985). *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Ariel.]

Capítulo 4

El estatuto jurídico del preso: *homo sacer*, *servus poenae*, muerte civil

4.1. La pregunta por el estatuto jurídico

Los capítulos anteriores reconstruyeron la genealogía antropológica de la víctima sacrificial y la topografía del poder que distribuye a los cuerpos en tres niveles. Quedó pendiente, sin embargo, una pregunta decisiva: **¿cuál es el estatuto jurídico del preso?** No qué se hace con él, sino **qué es** jurídicamente. ¿Sigue siendo un ciudadano? ¿Un sujeto de derechos? ¿Una persona? ¿O es otra cosa?

El sentido común jurídico responde que el preso es un ciudadano cuyos derechos han sido restringidos. Conserva su dignidad, su personalidad jurídica, su estatus de persona. Solo ha perdido temporalmente la libertad ambulatoria. Esa es la doctrina oficial del constitucionalismo moderno. Y esa doctrina es **falsa**.

Este capítulo sostiene una tesis distinta: **el preso no es un ciudadano restringido. Es un esclavo del Estado**. Su estatuto jurídico no es el de una persona con derechos limitados, sino el de un *servus poenae*: un esclavo de la pena. Un *homo sacer*: un ser matable pero insacrificable. Un cadáver administrativo sobre el que otros deciden. La doctrina oficial del constitucionalismo moderno oculta esta realidad bajo el lenguaje

de los derechos, pero la estructura jurídica que la sostiene es la misma que la de la esclavitud arcaica.

Para demostrarlo, este capítulo reconstruye cinco figuras jurídicas que, articuladas, definen el estatuto del preso: el *homo sacer* del derecho romano arcaico, el *servus poenae* del derecho romano clásico, la *mors civilis* que la modernidad abolió nominalmente pero reinstauró por vía administrativa, la *persona* como máscara técnica que el derecho atribuye y retira, y el *enemigo* del derecho penal contemporáneo. Cerraremos con la confesión jurídica de la continuidad: la 13ª Enmienda de los Estados Unidos.

4.2. El *homo sacer*: la figura romana arcaica

En 1995, el filósofo italiano Giorgio Agamben publicó *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, el primer volumen de una obra que lo consagraría como uno de los teóricos más influyentes del pensamiento político contemporáneo. Su tesis central es que la figura del *homo sacer* —el hombre sagrado del derecho romano arcaico— no es una curiosidad histórica, sino el **paradigma oculto del poder soberano** en la modernidad.

¿Quién era el *homo sacer*? En el derecho romano arcaico, según la reconstrucción de Agamben a partir de fuentes como Festo y Pompeyo Festo, el *homo sacer* era un hombre que, por haber cometido cierta falta —las fuentes no son unánimes sobre cuál—, quedaba “consagrado” (*sacer*) a los dioses. Esa consagración tenía dos consecuencias paradójicas:

1. **Podía ser matado por cualquiera sin que ese homicidio fuera punible.** Matar a un *homo sacer* no era homicidio. Era un acto lícito, indiferente al derecho.
2. **No podía ser sacrificado ritualmente.** Su muerte no podía ofrecerse a los dioses. Estaba excluido del rito sacrificial.

Agamben insiste en la paradoja: el *homo sacer* es **matable e insacrificable**. Está excluido tanto del derecho humano (porque su muerte no es homicidio) como del derecho divino (porque su muerte no es sacrificio). Es una vida **desnuda**, una vida que puede ser destruida sin que esa destrucción constituya un crimen ni una ofrenda. Es el peor destino posible: una vida sin valor jurídico ni ritual.

Lo decisivo, para Agamben, es que esta figura no desapareció con Roma. Se **reprodujo** en la modernidad bajo formas nuevas. El *homo sacer* moderno es el refugiado, el apátrida, el internado en un campo de concentración, el detenido en Guantánamo, el preso en una cárcel de máxima seguridad. Todos ellos comparten la misma estructura: son vidas **matables sin consecuencia jurídica e insacrificables** (no pueden ser ejecutados públicamente porque eso violaría el ritual humanitario), pero cuya destrucción no genera duelo público.

Agamben ha sido criticado con dureza. Se le reprocha el uso selectivo de las fuentes, la generalización abusiva, la falta de precisión filológica. Pero su tesis central ha

resistido el escrutinio: la figura del *homo sacer* no es una metáfora política, es una **categoría jurídica arcaica** que el derecho moderno no ha superado. Y el preso moderno ocupa exactamente esa posición.

Veamos la correspondencia:

<i>Homo sacer</i> (Roma arcaica)	Preso moderno
Matable sin homicidio (su muerte no es crimen)	Muere en custodia sin consecuencias jurídicas serias (muerte “natural”, suicidio, “enfrentamiento”)
Insacrificable (no puede ser ofrendado a los dioses)	No puede ser ejecutado públicamente (violaría el ritual humanitario)
Vida desnuda (sin valor jurídico ni ritual)	Vida desnuda (sin valor político ni social)
Excluido de ambos derechos (humano y divino)	Excluido de ambos derechos (ciudadano y humano)
Sin duelo público (su muerte no se llora)	Sin <i>grievability</i> (su muerte no se percibe como pérdida)

La correspondencia es exacta. El preso moderno es un *homo sacer*: una vida matable sin consecuencia jurídica, insacrificable según el ritual humanitario, desnuda de todo valor político, excluida de todo duelo público. Su muerte en custodia no genera indignación; su sufrimiento no genera compasión; su existencia no genera duelo.

Hay, sin embargo, una excepción parcial que merece ser señalada. El preso político —aquel que ha sido detenido por sus ideas, sus organizaciones o sus acciones contra un régimen determinado— a veces escapa a la condición de *homo sacer*. No porque su sufrimiento sea menor, sino porque su **capital simbólico** es mayor. El preso político tiene nombre, tiene causa, tiene defensores. Su detención genera campañas internacionales, su tortura genera condenas, su muerte genera duelo. El preso común, en cambio, carece de todo eso. Su nombre es un número de expediente, su causa es un delito, sus defensores son abogados de oficio, su muerte no genera nada. La distinción no es jurídica sino **política**: el preso político es un *homo sacer* que ha recuperado parcialmente su *grievability* porque su sufrimiento sirve a una causa que trasciende su persona. El preso común sigue siendo un *homo sacer* integral: su vida es matable sin consecuencia, su muerte no es llorable, su sufrimiento no es *grievable*. Esta asimetría será analizada en detalle en el Capítulo 12.

4.3. La *capitis deminutio*: la pérdida de la personalidad jurídica

Para entender cabalmente el estatuto del preso, hay que retroceder a una institución del derecho romano que Agamben menciona pero no desarrolla con suficiente precisión: la ***capitis deminutio***. En Roma, la personalidad jurídica no era un atributo inherente al ser humano. Era una **condición** que podía perderse total o parcialmente.

La *capitis deminutio* era precisamente esa pérdida: la disminución de la capacidad jurídica de una persona.

Había tres grados de *capitis deminutio*:

1. **Máxima:** pérdida de la libertad. El ciudadano se convertía en esclavo. Perdía todos sus derechos: libertad, ciudadanía, familia, patrimonio.
2. **Media:** pérdida de la ciudadanía. El ciudadano se convertía en extranjero. Conservaba la libertad, pero perdía los derechos políticos y civiles.
3. **Mínima:** pérdida de la familia. El ciudadano cambiaba de estatus familiar. Conservaba libertad y ciudadanía, pero perdía los derechos hereditarios y familiares.

La *capitis deminutio* no era una metáfora: era una **operación jurídica con efectos reales**. El sujeto que la sufría dejaba de ser lo que era. Su personalidad jurídica se extinguía o se reducía. Sus derechos se anulaban. Su voz se silenciaba. Era, en términos jurídicos, **otra cosa**.

El preso moderno sufre una *capitis deminutio* de hecho. No es declarado formalmente incapaz, pero es tratado como si lo fuera. Pierde su libertad (como el esclavo), pierde su ciudadanía activa (no puede votar, no puede participar), pierde su familia (es separado de sus vínculos), pierde su patrimonio (no puede administrar sus bienes). Su personalidad jurídica no se extingue formalmente, pero se **vacía de contenido**. Sigue siendo “persona” en el papel, pero no puede ejercer ninguno de los derechos que la personalidad conlleva. Es una **persona hueca**: una máscara sin rostro, un estatus sin contenido.

La *capitis deminutio* nos permite ver algo que el lenguaje de los “derechos restringidos” oculta. El preso no es un ciudadano con derechos limitados. Es un sujeto que ha sufrido una **pérdida de personalidad jurídica** de facto. Su estatus no es el de un ciudadano: es el de un *capite deminutus*, un ser disminuido, un sujeto sin capacidad efectiva de obrar. La diferencia con el esclavo romano es de grado, no de esencia.

4.4. La *servitus poenae*: el esclavo de la pena

Si la *capitis deminutio* describe la pérdida, la *servitus poenae* describe la condición resultante. En Roma, el condenado a ciertas penas —la pena capital, los trabajos forzados en las minas, la deportación a una isla— era declarado *servus poenae*: **esclavo de la pena misma**.

La *servitus poenae* no era una esclavitud ordinaria. El *servus poenae* no pertenecía a ningún amo individual. No era propiedad de un particular, ni del fisco, ni del emperador. Pertenecía al **castigo**. Su condición no era la de un esclavo de alguien, sino la de un esclavo de algo: de la pena que se le había impuesto.

Las consecuencias jurídicas de esta figura eran radicales. El *servus poenae*:

- **Perdía su libertad** (como cualquier esclavo).
- **Perdía su ciudadanía** (se convertía en *peregrinus*, extranjero).
- **Perdía su patrimonio** (sus bienes se confiscaban).
- **Perdía su testamento** (no podía disponer de sus bienes al morir).
- **Perdía su matrimonio** (el matrimonio se disolvía).
- **Perdía su nombre** (se convertía en número, en cosa).
- **Perdía su cuerpo** (quedaba a disposición del Estado, que decidía sobre él sin consultarlo).

El *servus poenae* era, en términos jurídicos, **un muerto civil**. Su personalidad jurídica se extinguía. Su capacidad de obrar se anulaba. Su voz se silenciaba. Era una cosa, no una persona. Y esa condición no terminaba con la pena: era **perpetua**, incluso si el condenado sobrevivía a la condena.

Ahora comparemos esta figura con el preso moderno. La frase procesal “a disposición de la Justicia” —que aparece en todos los expedientes judiciales— no es un término administrativo neutro. Es una **fórmula de sumisión dominical**. El preso queda “a disposición” del tribunal: su cuerpo, su tiempo, su movimiento, su alimentación, su descanso, sus vínculos, todo queda sometido al arbitrio del aparato judicial. El juez se convierte en el amo, el preso en el esclavo. Pero no un esclavo de un amo particular: un esclavo del **sistema penal**, de la **pena misma**.

El *servus poenae* romano no es una curiosidad histórica. Es la **matriz jurídica** del preso moderno. La continuidad es estructural: el condenado no es un ciudadano restringido, es un esclavo de la pena. Su cuerpo pertenece al Estado. Su tiempo pertenece a la condena. Su vida pertenece al ritual. Y esa pertenencia no es metafórica: es jurídica, institucional, real.

Roma no inventó la esclavitud. Pero sí inventó su **traducción jurídica**: la *servitus poenae*. Y esa traducción sobrevivió a Roma. Sobrevivió al Imperio. Sobrevivió al cristianismo. Sobrevivió a la Ilustración. Sobrevivió a la abolición de la esclavitud. Y sigue vigente en el sistema penal moderno bajo el nombre de “condena”. El preso sigue siendo un *servus poenae*. Solo ha cambiado el vocabulario.

4.5. Colin Dayan y la herencia de la *mors civilis*

Si la *servitus poenae* es la figura romana, la *mors civilis* es su **herramienta técnica**. La filósofa y crítica cultural Colin Dayan, en *The Law Is a White Dog: How Legal Rituals Make and Unmake Persons* (2011), reconstruye cómo la ley moderna heredó la figura medieval y romana de la **muerte civil**.

La *mors civilis* era una institución jurídica que declaraba civilmente muerto a un condenado sin ejecutarlo biológicamente. El condenado a muerte civil seguía respirando, pero sus derechos civiles se extinguían. Su testamento se abría, su matrimonio se disolvía, sus bienes se confiscaban. Era un **fantasma viviente**: un cuerpo que respiraba, pero una persona jurídicamente muerta.

Dayan demuestra que las penitenciarías modernas recrean exactamente este estatus. El recluso es desposeído de soberanía física: no puede decidir qué come, cuándo duerme, si se apaga la luz, qué tratamiento médico recibe, cómo se mueve su cuerpo. El carcelero no custodia a un ciudadano temporalmente restringido, sino que administra los **despojos biológicos** de un sujeto cuya personalidad civil ha sido aniquilada.

Dayan insiste en que la muerte civil no es una metáfora. Es una **institución jurídica con efectos reales**. El preso no pierde “la libertad” como se pierde un objeto. Pierde su estatus de persona. Pierde su capacidad de obrar. Pierde su voz jurídica. Pierde su derecho a decidir sobre su propio cuerpo. Es declarado civilmente muerto, aunque siga respirando.

La consecuencia es decisiva para nuestro problema. El sistema penal moderno no solo encierra: **aniquila la personalidad jurídica**. El preso no es un ciudadano con derechos restringidos. Es un **cadáver administrativo**: un cuerpo sobre el que otros deciden, sin voz, sin capacidad, sin derechos efectivos. Su condición no es la de un sujeto de derechos: es la de un objeto de administración.

Dayan nos da, así, la segunda pieza del estatuto jurídico del preso. No es solo un *homo sacer* (Agamben): es un **muerto civil**. Su personalidad jurídica ha sido aniquilada. Su voz ha sido silenciada. Su cuerpo ha sido expropiado. Y esa expropiación no es un efecto colateral de la prisión: es su **objetivo**. La prisión existe para producir muerte civil. Y lo logra.

4.6. Alberto Pasquinelli y la muerte civil como tecnología fundacional

El historiador del derecho italiano Alberto Pasquinelli, en *La morte civile: storia e attualità di una pena* (2004), lleva el análisis de Dayan un paso más allá. Su tesis central es que la muerte civil **no es un residuo medieval** que la modernidad no logró eliminar, sino la **tecnología fundacional** del Estado penal moderno.

Pasquinelli documenta un dato histórico decisivo. En la Francia revolucionaria y napoleónica, la muerte civil se aplicaba **automáticamente** a los condenados a trabajos forzados. El Código Penal de 1810 la abolió nominalmente. Pero la reinstauró por **vía administrativa**. El “régimen penitenciario” —aislamiento, silencio, trabajo obligatorio, marca del número, pérdida del nombre— **produce** los efectos de la muerte civil sin declararla.

Esta es la tesis de Pasquinelli: la muerte civil no desapareció. Se **administrativizó**. Ya no es una declaración jurídica explícita; es un **efecto del régimen penitenciario**. El preso no es declarado civilmente muerto, pero es tratado como si lo estuviera. Pierde sus derechos, sus vínculos, su voz, su capacidad de decidir. Su cuerpo queda a disposición del Estado. Su tiempo queda a disposición de la condena. Su vida queda a disposición del ritual.

Pasquinelli demuestra que esta operación no es accidental. Es **estructural**. El Estado penal moderno no puede funcionar sin producir muerte civil. La prisión no es un lugar donde se cumple una pena: es un **dispositivo que fabrica muertos civiles**. El preso entra como ciudadano y sale como cadáver administrativo. Su paso por la prisión lo transforma en un ser sin personalidad jurídica efectiva, sin voz, sin derechos.

Y esa transformación no termina con la condena. La “marca” del antecedente penal lo acompaña de por vida. No puede votar, no puede acceder a ciertos trabajos, no puede vivir en ciertos lugares. Es un **muerto civil permanente**: un ser que ha perdido su estatus de persona y no puede recuperarlo. La prisión no es un paréntesis en su vida: es una **mutación permanente** de su estatuto jurídico.

Pasquinelli nos da, así, la tercera pieza. La muerte civil no es una herencia del pasado: es la **tecnología fundacional** del Estado penal moderno. El preso no es un ciudadano que cumple una pena: es un **cadáver administrativo** que el Estado produce mediante el régimen penitenciario. Y esa producción no es un efecto colateral: es el **objetivo del sistema**.

4.7. Yan Thomas y la persona como máscara técnica

Queda una pregunta decisiva: si el preso pierde su personalidad jurídica, ¿qué era esa personalidad antes? ¿Era una esencia que el preso “tenía de verdad” y que la prisión le arrebató? ¿O era algo más frágil, más artificial, más precario?

El romanista francés Yan Thomas, en *Les artifices de l'institution* (2002) y otros trabajos, da una respuesta radical. La *persona* nunca fue un concepto antropológico. No designaba al ser humano concreto. Designaba una **máscara técnica** (*persona* = máscara de teatro) que el derecho atribuye o retira según su propia gramática interna.

En el derecho romano, “persona” no era sinónimo de “ser humano”. Era una **categoría jurídica** que se aplicaba a ciertos seres humanos y no a otros. El esclavo no era “menos persona” por naturaleza: el derecho simplemente **decidía no atribuirle esa máscara** para ciertos efectos jurídicos. La *capitis deminutio* (pérdida de la personalidad jurídica) no destruía a un ser humano: **retiraba una ficción que el derecho había puesto y podía quitar libremente**.

La consecuencia es más inquietante que la lectura de Dayan. No es que la ley “declare muerto” a alguien que sigue siendo persona por naturaleza (una violación trágica). Es que **la ley nunca trató a nadie como persona por naturaleza**. La personalidad jurídica siempre fue un **artificio revocable**. El preso no pierde algo que tenía “de verdad”: descubre, en carne propia, que **nunca tuvo más que una atribución técnica que el mismo aparato que se la dio puede retirarle sin contradicción alguna**.

Thomas nos da, así, la cuarta pieza. El preso no pierde su personalidad jurídica: descubre que **nunca la tuvo**. La persona es una máscara que el derecho atribuye y retira. El preso es el que ha perdido la máscara. Y al perderla, descubre la verdad del derecho: que la personalidad no es una esencia, sino un **préstamo**. Que el ciudadano

no es persona por naturaleza, sino por atribución. Que el Estado puede retirarle esa atribución cuando quiera. Y que el preso es la prueba viviente de esa precariedad.

Esto es más frío y más exacto que la metáfora de la “muerte civil”. No hay muerte de nada, porque nunca hubo vida jurídica sustantiva que morir. Hay solo una **máscara retirada**. Y detrás de la máscara, no hay nada. Solo un cuerpo. Un cuerpo que el Estado puede tratar como cosa porque nunca fue otra cosa que una cosa con máscara.

4.8. Günther Jakobs y el Derecho penal del enemigo

Hay una figura jurídica contemporánea que merece un lugar central en este capítulo, y que los análisis previos del sistema penal no han integrado con suficiente precisión: el **Derecho penal del enemigo**. El penalista alemán Günther Jakobs, en *Ciudadanos y enemigos* (1999) y otros trabajos, distingue entre dos tipos de derecho penal:

1. **El Derecho penal del ciudadano:** el infractor sigue siendo persona jurídica. Se le juzga por un acto pasado, se le respetan garantías, se le castiga proporcionalmente. El sujeto es un ciudadano que erró, pero sigue siendo ciudadano.
2. **El Derecho penal del enemigo:** el sujeto ya no es persona. Es un **combatiente**, una **amenaza futura**, un **ser peligroso en sí mismo**. No se le juzga por lo que hizo, sino por lo que es. No se le respetan garantías, porque no es un ciudadano. No se le castiga proporcionalmente, porque no hay proporción posible con una amenaza.

Jakobs sostiene que al enemigo:

- **Se le castiga por lo que es, no por lo que hizo** (anticipación punitiva).
- **Se le reducen o suprimen garantías procesales.**
- **Se le castiga con penas desproporcionadas.**
- **Se le encierra preventivamente por tiempo indeterminado.**

Jakobs no critica esta distinción: la **defiende** como necesaria para la supervivencia del Estado. Pero su descripción es exacta. Y su consecuencia para nuestro problema es decisiva: **el preso común es tratado como enemigo, no como ciudadano**. No se le juzga por lo que hizo, sino por lo que es: peligroso, reincidente, irrecuperable. No se le respetan garantías: se le aplican medidas de excepción. No se le castiga proporcionalmente: se le encierra por tiempo indeterminado o con penas desproporcionadas.

Guantánamo, los CIE, las cárceles de máxima seguridad, los regímenes de aislamiento prolongado, la prisión preventiva indefinida: todos son **Derecho penal del enemigo** en estado puro. Pero el Derecho penal del enemigo no se limita a los casos excepcionales. Se ha convertido en la **regla general** del sistema penal contemporáneo. El preso común, el pobre, el racializado, el excluido: todos son tratados como

enemigos. No como ciudadanos que erraron, sino como amenazas que deben ser neutralizadas.

Jakobs nos da, así, la quinta pieza. El preso no es solo un *homo sacer*, un *servus poenae*, un muerto civil, una máscara retirada. Es un **enemigo**. El derecho penal no lo trata como ciudadano: lo trata como combatiente. No lo juzga: lo neutraliza. No lo castiga: lo elimina. Y esa distinción entre ciudadano y enemigo es la que legitima las peores crueldades del sistema.

4.9. Frank B. Wilderson III y la violencia gratuita

Hay una dimensión del estatuto jurídico del preso que los análisis anteriores no desarrollan con suficiente crudeza, y que el afropesimismo de Frank B. Wilderson III ilumina con precisión. En *Afropessimism* (2020), Wilderson distingue entre dos tipos de violencia:

1. **Violencia contingente:** la que sufre cualquier sujeto por una causa. El sujeto robó, entonces lo castigan. La violencia es una respuesta a un acto. Tiene una justificación, una proporción, un límite.
2. **Violencia gratuita:** la que no requiere ninguna causa, porque el sujeto mismo, por su posición estructural, es ya “matable” de antemano. El sujeto no necesita cometer ningún acto para ser candidato legítimo al encierro o la muerte: su sola presencia social ya es la falta.

Wilderson sostiene que ciertos cuerpos —en su análisis, el cuerpo negro heredero de la esclavitud— son objeto de violencia gratuita. No se los castiga por lo que hicieron, sino por lo que son. Su existencia misma es una transgresión. Y por eso cualquier violencia contra ellos se vuelve disponible, sin necesidad de justificación proporcional.

Aplicado al sistema penal, esto ilumina algo decisivo. No es que la sociedad castigue al que “merece” estar preso por lo que hizo. Es que produce de antemano una **categoría de sujetos** sobre los que cualquier violencia se vuelve gratuita. El preso no es castigado por su delito: es castigado por pertenecer a una categoría que el orden social ha definido como “matable sin consecuencia”. Su delito es solo el pretexto que activa la violencia que ya estaba disponible.

Saidiya Hartman, en *Scenes of Subjection* (1997), complementa esta tesis con el concepto de **fungibilidad**: el cuerpo esclavizado —y, por herencia, el cuerpo encarcelado racializado— es tratado no como sujeto único sino como **superficie intercambiable**, disponible para cualquier uso o abuso, precisamente porque se le ha negado la singularidad que hace de un cuerpo *alguien* y no *algo*. El preso no es “este preso” con su historia, sus circunstancias, su biografía. Es “un preso” más, intercambiable con cualquier otro, disponible para la violencia administrativa.

Wilderson y Hartman nos permiten ver algo que el estatuto jurídico revela pero no siempre nombra: el preso no es solo un esclavo ritual. Es un cuerpo **fungible**, un

cuerpo **matable sin causa**, un cuerpo sobre el que la violencia se ejerce sin necesidad de justificación proporcional. Su delito es el pretexto. Su existencia es la falta.

4.10. La 13ª Enmienda: la confesión jurídica de la continuidad

Hay un documento jurídico que merece un lugar central en este capítulo. La **13ª Enmienda de la Constitución de los Estados Unidos** (1865), que abolió la esclavitud, contiene una excepción que es una confesión:

*“Ni la esclavitud ni la servidumbre involuntaria existirán en los Estados Unidos, o en cualquier lugar sujeto a su jurisdicción, **salvo como castigo por un delito del cual la parte haya sido debidamente condenada.**”*

La esclavitud sigue siendo legal **como castigo por un delito**. No es una excepción estadounidense: es la **confesión jurídica** de la regla general del sistema penal estatal. La esclavitud no fue abolida: fue **ritualizada**. El preso es un esclavo del Estado, y esa condición está inscrita en la constitución misma que proclamó la abolición.

Esto no es una anomalía. Es la **estructura**. Todos los sistemas penales modernos, en mayor o menor medida, conservan la posibilidad de tratar al condenado como esclavo: trabajo forzado, pérdida de derechos, posesión del cuerpo, muerte civil. La esclavitud no desapareció: se transformó en **pena**. Y el preso es su portador.

La 13ª Enmienda es la confesión porque **dice lo que los demás sistemas ocultan**. Reconoce explícitamente que la esclavitud puede ser legal si es pena. Los demás sistemas penales no lo dicen, pero lo practican. Todos tratan al condenado como esclavo. Todos lo poseen. Todos lo someten. Todos lo reducen a cosa. La diferencia es que la 13ª Enmienda lo confiesa, y los demás lo niegan.

La consecuencia es decisiva para nuestro análisis. La esclavitud no es una institución del pasado que la modernidad superó. Es una **institución del presente** que la modernidad ritualizó. El preso es un esclavo. Su estatuto jurídico es el de un *servus poenae*. Su condición es la de un *homo sacer*. Su personalidad es una máscara retirada. Su vida es una muerte civil administrada. Su tratamiento es el de un enemigo. Su cuerpo es fungible.

Y esto ocurre en todas las formas históricas del Estado: en teocracias y en repúblicas ateas, en monarquías y en democracias. No es un defecto del capitalismo ni de occidente. Es la **estructura del poder penal como tal**. La esclavitud ritual es la forma que adopta el sacrificio humano cuando el Estado prohíbe la ejecución pública pero mantiene la necesidad estructural de producir víctimas para cohesionar la comunidad de los “libres”.

4.11. Conclusión del capítulo

El estatuto jurídico del preso no es el de un ciudadano restringido. Es el de un **esclavo del Estado**. Cinco figuras jurídicas, articuladas, definen esa condición:

1. **El *homo sacer*** (Agamben): una vida matable sin consecuencia jurídica e insacrificable según el ritual humanitario. Una vida desnuda, sin valor político ni duelo público.
2. **La *capitis deminutio*** (derecho romano): la pérdida de la personalidad jurídica. El preso no es un ciudadano con derechos limitados: es un sujeto que ha sufrido una pérdida de personalidad de facto.
3. **El *servus poenae*** (derecho romano): un esclavo de la pena misma. Su cuerpo, su tiempo, su voluntad pertenecen al castigo. No a un amo particular, sino a la pena como institución.
4. **La *mors civilis*** (Dayan, Pasquinelli): la muerte civil como tecnología fundacional del Estado penal moderno. El preso no es un ciudadano que cumple una pena: es un cadáver administrativo que el Estado produce mediante el régimen penitenciario.
5. **La *persona como máscara técnica*** (Yan Thomas): la personalidad jurídica como artificio revocable. El preso no pierde algo que tenía “de verdad”: descubre que nunca tuvo más que una atribución técnica que el Estado puede retirarle cuando quiera.
6. **El *enemigo*** (Jakobs): el preso no es tratado como ciudadano, sino como combatiente. No se le juzga: se le neutraliza. No se le castiga: se le elimina.
7. **La *violencia gratuita y la fungibilidad*** (Wilderson, Hartman): el preso no es castigado por lo que hizo, sino por lo que es. Su cuerpo es fungible, intercambiable, matable sin causa. Su delito es el pretexto. Su existencia es la falta.

Y la **13ª Enmienda** confiesa la continuidad: la esclavitud sigue siendo legal como castigo por un delito. No es una excepción estadounidense: es la confesión jurídica de la regla general del sistema penal estatal.

El preso no es un ciudadano que falló. Es un **esclavo ritual** cuya existencia está definida por la deuda, la posesión y la sacrificabilidad. Su cuerpo ha sido “perdonado” a cambio de quedar a disposición del Estado. Su tiempo ha sido convertido en moneda de pago. Su vida ha sido reducida a muerte civil.

La modernidad no abolió la esclavitud. La **ritualizó**. No abolió el sacrificio. Lo **burocratizó**. No abolió la muerte civil. La **administrativizó**. Y el preso sigue ocupando el lugar del *homo sacer*: el cuerpo que debe ser inmolado para que la comunidad viva.

Esto no depende del sistema económico ni de la confesión religiosa del Estado. Es la estructura misma del poder penal. La esclavitud ritual es la forma que adopta el sacrificio humano cuando el Estado prohíbe la ejecución pública pero mantiene la necesidad estructural de producir víctimas. Y el preso es esa víctima.

En el próximo capítulo veremos cómo se ejecuta materialmente esta estructura. Cómo el tribunal se convierte en templo, el juicio en rito, la sentencia en orden de asalto. Cómo la espada, la balanza y la venda se articulan como los tres instrumentos de una máquina de conversión que transforma la norma abstracta en sufrimiento somático. Y cómo la fragmentación burocrática del verdugo permite que el sacrificio se ejecute sin que nadie se reconozca como sacrificador.

Bibliografía del Capítulo 4

Obras citadas

Agamben, G. (1995). *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*. Einaudi.

[Traducción al español: Agamben, G. (1998). *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida*. Pre-Textos.]

Dayan, C. (2011). *The Law Is a White Dog: How Legal Rituals Make and Unmake Persons*. Princeton University Press.

Hartman, S. (1997). *Scenes of Subjection: Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth-Century America*. Oxford University Press.

Jakobs, G. (1999). *Ciudadanos y enemigos*. [Traducción al español en: Jakobs, G. (2003). *Derecho penal del enemigo*. Civitas.]

Pasquinelli, A. (2004). *La morte civile: storia e attualità di una pena*. Edizioni Scientifiche Italiane.

Thomas, Y. (2002). *Les artifices de l'institution*. Éditions de l'EHESS.

[Traducción parcial al español en: Thomas, Y. (2011). *Los artificios de las instituciones*. Eudeba.]

Wilderson, F. B., III. (2020). *Afropessimism*. Liveright.

Documentos jurídicos citados

Constitución de los Estados Unidos de América. 13^a Enmienda (1865).

[Texto original: "Neither slavery nor involuntary servitude, except as a punishment for crime whereof the party shall have been duly convicted, shall exist within the United States, or any place subject to their jurisdiction."]

Código Penal francés de 1810.

[Texto que abolió nominalmente la muerte civil pero la reinstauró por vía administrativa mediante el régimen penitenciario.]

Fuentes romanas citadas

Festo, S. P. *De verborum significatione*.

[Fuente principal para la reconstrucción del *homo sacer* en el derecho romano arcaico, citada por Agamben.]

Digesto de Justiniano. Libro 48, título 19: *De poenis*.

[Fuente para la *servitus poenae* y las consecuencias jurídicas de la condena a penas capitales o trabajos forzados.]

Instituciones de Justiniano. Libro 1, título 16: *De capitis deminutione*.

[Fuente para la *capitis deminutio* y sus tres grados.]

Bibliografía complementaria sugerida para este capítulo

Bauman, Z. (1989). *Modernity and the Holocaust*. Polity Press.

[Traducción al español: Bauman, Z. (1997). *Modernidad y Holocausto*. Sequitur.]

Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir: Naissance de la prison*. Gallimard.

[Traducción al español: Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Siglo XXI.]

Goffman, E. (1961). *Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*. Doubleday.

[Traducción al español: Goffman, E. (2001). *Internados: ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Amorrortu.]

Mauss, M. (1925). *Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. *L'Année Sociologique*, 1, 30–186.

[Traducción al español: Mauss, M. (1971). *Ensayo sobre el don: forma y razón del intercambio en las sociedades arcaicas*. Katz.]

Mbembe, A. (2003). Necropolitics. *Public Culture*, 15(1), 11–40.

[Traducción al español: Mbembe, A. (2011). *Necropolítica: seguido de Sobre el gobierno privado indirecto*. Melusina.]

Patterson, O. (1982). *Slavery and Social Death: A Comparative Study*. Harvard University Press.

[Traducción al español: Patterson, O. (2018). *Esclavitud y muerte social: un estudio comparativo*. Editorial Universidad Nacional de Colombia.]

Capítulo 5

La liturgia del tribunal: la espada, la balanza y la venda

5.1. La pregunta por la ejecución

El capítulo anterior estableció el estatuto jurídico del preso: un *homo sacer*, un *servus poenae*, un cadáver administrativo cuya personalidad jurídica ha sido retirada como se retira una máscara. Un enemigo, un cuerpo fungible, matable sin causa. Quedó pendiente, sin embargo, una pregunta decisiva: **¿cómo se ejecuta materialmente esa operación?** ¿Dónde, con qué instrumentos, mediante qué gestos, se transforma a un ciudadano en esclavo de la pena? ¿Cómo se pasa de la norma abstracta al sufrimiento concreto? ¿Quién empuña la espada?

Este capítulo sostiene que el proceso penal no es un mecanismo de resolución de conflictos. Es una **liturgia sacrificial**. El tribunal no es un espacio de deliberación racional. Es un **templo**. El juez no es un árbitro neutral. Es un **oficiante**. La sentencia no es una decisión técnica. Es una **orden de inmolación**. Y los instrumentos del poder —la espada, la balanza, la venda— no son símbolos decorativos. Son las **partes de una máquina de conversión** que transforma la norma abstracta en sufrimiento somático.

Pero hay algo más que este capítulo debe revelar, y que los análisis previos del sistema penal suelen pasar por alto. Esa máquina no solo sacrifica: **legitima el uso político de la venganza**. El Estado hereda una institución antropológica —la venganza— que precede a toda forma estatal conocida. La monopoliza. La transforma. La convierte en “justicia”. Y la usa para dos fines: **disciplinar a la sociedad mediante el temor y ocultar su propio fracaso** como soberano que debe proteger a sus súbditos. La liturgia del tribunal es el rito mediante el cual la venganza se vuelve invisible, natural, incuestionable.

Para demostrarlo, este capítulo reconstruye primero la estructura ritual del proceso penal (Cover, Legendre, van Gennep, Turner), luego analiza los tres instrumentos del poder (la espada como operador ontológico, la balanza como báscula del dolor, la venda como autoengaño institucional), después examina la transformación contemporánea de esos instrumentos (la espada metabólica, la espada algorítmica) y, finalmente, revela la operación política que subyace a todo el rito: **la naturalización de la venganza como justicia**.

5.2. Robert Cover y el campo de dolor y muerte

En 1986, el jurista estadounidense Robert Cover publicó en *Yale Law Journal* un ensayo breve pero devastador: *Violence and the Word*. Su tesis central puede resumirse en una frase que se ha convertido en clásica: **“La interpretación jurídica se lleva a cabo en un campo de dolor y muerte.”**

Cover no habla metafóricamente. Habla con precisión jurídica. Cuando un juez interpreta una norma y dicta sentencia, su acto interpretativo no es una operación hermenéutica neutral. Es una **orden de asalto**. El juez articula su comprensión de un texto, y como resultado, alguien pierde su libertad, su propiedad, sus hijos, incluso su vida. La sentencia no describe: **ejecuta**. No resuelve: **desata una cadena operativa de violencia física**.

Cover insiste en la **escisión del verdugo de escritorio**. El magistrado nunca tiene que forcejear con el reo ni escuchar sus alaridos en la celda de castigo. El juez delega la violencia material en el policía y el carcelero, considerándose a sí mismo un “hombre de leyes”. Pero Cover demuestra que el juez es el **autor mediato del dolor**: la espada no es un adorno iconográfico en la pared del tribunal, sino el arma reglamentaria que el juez acciona a distancia desde su estrado.

La consecuencia es decisiva para nuestro análisis. Si la interpretación jurídica es un acto de violencia, entonces el tribunal no es un espacio de paz. Es un **campo de batalla** donde se decide quién será sacrificado. El juez no es un pacificador: es el que ordena el sacrificio. Y la sentencia no es un fallo: es una **orden de inmolación**.

Cover nos da, así, la primera pieza. El proceso penal no es un mecanismo de resolución de conflictos. Es una **liturgia de violencia** que culmina en la consagración de la víctima. El juez oficia el rito. La sentencia es el acto sacrificial. Y el preso es el cuerpo que se ofrece en el altar.

5.3. Pierre Legendre y el montaje dogmático

Si Cover describe la violencia del acto judicial, Pierre Legendre describe su **estructura dogmática**. Legendre, historiador del derecho y psicoanalista, ha dedicado su obra a desentrañar lo que llama el **montaje dogmático** del derecho: el conjunto de ficciones, rituales y creencias que sostienen la autoridad jurídica sin que los operadores del sistema lo reconozcan.

Legendre insiste en que el derecho no se sustenta sobre la razón, sino sobre un **montaje ficcional**. El derecho es un **montaje de la verdad**: no descubre la verdad, la **produce**. Y esa producción requiere rituales, símbolos, gestos, vestimentas. La toga del juez, el estrado elevado, la fórmula “en nombre del pueblo” o “en nombre de la ley”: todo ello no es decoración. Es **liturgia pura**.

Legendre añade un elemento decisivo: el montaje dogmático reproduce la estructura del **Padre Castrador**. El derecho es el discurso del Padre que prohíbe, que castiga, que establece la ley. El juez es el oficiante de ese discurso. Su autoridad no viene de su persona, sino de su **función**: es el que encarna la ley del Padre. Y su palabra no describe: **corta**. Es la palabra que separa, que excluye, que condena.

La consecuencia para nuestro problema es clara. El tribunal no es un espacio de deliberación racional. Es un **espacio litúrgico** donde se celebra el rito del Padre Castrador. El juez es el oficiante. La sentencia es el acto de castración. Y el preso es el

cuerpo sobre el que se inscribe la ley. Legendre nos permite ver que la “laicidad” del tribunal es una **coartada**: el rito continúa, solo han cambiado los nombres. Ya no se invoca a Dios, pero se invoca a la Ley. Ya no hay sacerdotes, pero hay jueces. Ya no hay altares, pero hay estrados. La estructura es la misma.

5.4. Van Gennep y los ritos de paso suprimidos

Si Legendre describe la estructura dogmática, Arnold van Gennep describe la **estructura ritual** del proceso penal. En *Los ritos de paso* (1909), van Gennep identificó que todo ritual de transformación social tiene tres fases:

1. **Separación**: el sujeto es separado del mundo ordinario.
2. **Liminalidad**: el sujeto atraviesa un estado intermedio, sagrado y peligroso, en el que ya no es lo que era pero todavía no es lo que será.
3. **Agregación**: el sujeto es reincorporado al mundo con un nuevo estatus.

La genialidad perversa del sistema penitenciario moderno, como señalamos en el Capítulo 3, es que **suprimió la tercera fase**. El preso entra en la fase de separación (detención), pasa a la liminalidad (la cárcel, donde ya no es ciudadano ni es nada), pero **nunca regresa**. Aun cuando sale físicamente, la “marca” del antecedente penal lo mantiene en un **limbo permanente**: es un *no-muerto* ritual, un ser que no pudo completar su tránsito. En términos religiosos, es un **alma en pena**, atrapada en el purgatorio sin posibilidad de cielo ni infierno definitivo.

Victor Turner, discípulo de van Gennep, profundizó el análisis de la fase liminal y acuñó el concepto de **communitas**: la comunidad efímera que se forma entre los iniciados durante el ritual. Turner observó que la *communitas* requiere un **sacrificio externo** para cohesionarse. La comunidad se une en torno a la víctima. Su sufrimiento produce la solidaridad de los que quedan fuera.

Aplicado a nuestro problema, Turner ilumina algo decisivo. La sociedad libre es una **communitas permanente** que se renueva cada vez que consume un sacrificio penal. Cada condena, cada encarcelamiento, cada noticia de un delincuente castigado, produce un pequeño acceso de *communitas*. La sociedad se siente más unida, más pura, más justa. Y esa sensación no proviene de ningún beneficio material: proviene del **rito mismo**. El sacrificio produce cohesión. La víctima produce comunidad. El preso es el precio de la *communitas*.

Van Gennep y Turner nos dan, así, la pieza que faltaba. El proceso penal no es solo una liturgia de violencia (Cover) ni un montaje dogmático (Legendre). Es un **rito de producción de communitas**. La sociedad asiste al sacrificio y se siente comunidad. El preso es el cuerpo que permite esa comunión. Su sufrimiento es el sacramento que une a los “limpios”.

5.5. La espada como operador ontológico

Hemos descrito la estructura ritual del proceso penal. Ahora debemos analizar sus **instrumentos**. El primero es la espada. La iconografía judicial representa a la Dama de la Justicia con una espada en una mano y una balanza en la otra. El sentido común interpreta la espada como símbolo de la “fuerza coercitiva del Derecho”. Esa interpretación es **falsa**.

La espada no es un símbolo. Es un **operador ontológico**. Es el órgano que convierte la norma abstracta en sufrimiento somático. Sin espada, la ley es letra muerta. Con espada, la ley se vuelve carne. La espada es la **tecnología de conversión** que transforma el deber-ser en dolor.

Ernst Kantorowicz, en *Los dos cuerpos del rey* (1957), demostró que el *jus gladii* —el derecho de la espada— pertenece al **cuerpo político** del soberano, no a su cuerpo físico. El rey tiene dos cuerpos: uno mortal y otro inmortal. El *jus gladii* pertenece al segundo. Por eso el juez que dicta sentencia no actúa como individuo: actúa como **órgano temporal de un cuerpo político inmortal**. Nadie personalmente empuña la espada: la empuña una entidad transpersonal que sobrevive a todos sus portadores.

Kantorowicz nos permite ver algo que la presencia o ausencia de la espada en los escudos judiciales oculta. La espada no es un adorno que el poder político elige mostrar u ocultar según su sensibilidad estética. Es el **emblema de una función transpersonal** que existe la lleve o no dibujada. Que el Poder Judicial de Misiones no tenga espada en su escudo mientras aplica prisión preventiva con total normalidad es la prueba empírica de la tesis de Kantorowicz: **el cuerpo político castiga con o sin insignia; el símbolo es secundario respecto de la función que representa**.

Pero hay algo que Kantorowicz no desarrolla y que Hobbes sí: el *jus gladii* no es solo el derecho de castigar. Es el **monopolio de la venganza legítima**. Hobbes lo formuló con precisión en *Leviatán* (1651): para garantizar la paz, el soberano debe concentrar en sus manos la “**espada de la justicia**” y la “**espada de la guerra**” como una sola. Los súbditos renuncian a vengarse por su cuenta. El soberano se convierte en el único que puede ejercer la venganza. Y esa venganza se llama “justicia”.

Hobbes no dice que el soberano **se vengue** en nombre de la sociedad. Dice que el soberano **castiga**. La diferencia entre “venganza” y “castigo” es una diferencia **de nombre**, no de acto. Y ese nombre es el que legitima el daño. La espada no es solo un operador ontológico: es el **instrumento del monopolio estatal de la venganza**. El Estado no renuncia a la venganza: la **institucionaliza**. La sociedad no renuncia a la venganza: la **delega**. Y el preso es el cuerpo sobre el que esa venganza delegada se ejerce.

5.6. La balanza como báscula del dolor

El segundo instrumento es la balanza. El sentido común la interpreta como símbolo del “equilibrio entre las partes” o de la “evaluación objetiva de los hechos”. Esa interpretación también es **falsa**.

Evgeny Pashukanis, el jurista soviético, demostró en *Teoría general del derecho y marxismo* (1924) que la balanza no pesa “verdad” ni “pruebas”. **Tasa el delito en unidades de tiempo biológico**. El derecho penal moderno no se origina en el daño sufrido por la parte perjudicada, sino en la violación de la norma establecida por el Estado. Y la pena se mide en **días, meses o años de privación de libertad**.

Pashukanis insiste en que esta forma de medir la pena es una **forma mercantil**. Así como la mercancía se mide en unidades abstractas (dinero), la pena se mide en unidades abstractas (tiempo). El preso paga con su sistema nervioso lo que no puede pagar de otro modo. La balanza es la **caja registradora del dolor**: convierte el daño en tiempo, el tiempo en sufrimiento, el sufrimiento en pago. El preso es el deudor que paga con su cuerpo. La balanza es el instrumento que mide cuánto debe pagar.

Nils Christie, en *Limits to Pain* (1981), llevó el análisis un paso más allá. Su tesis central es que el castigo es una **entrega de dolor**. La pregunta no es “¿es justo?”, sino “¿cuánto dolor estamos dispuestos a entregar?”. Christie propone que el derecho penal debería llamarse “**la ciencia del dolor**”, porque la palabra “penal” está directamente relacionada con “pena”, y esta con dolor. Si el concepto de “reparto del dolor” no existe como categoría académica, sostiene Christie, **debería empezar a existir**, aunque desagrade a los expertos que lo enseñan y administran.

Christie insiste en que la imposición intencional de dolor es **más fácil cuanto más lejos se está del receptor** del castigo, y que esto se logra mediante dos mecanismos: **automatizando las propuestas de castigo y deshumanizando al sujeto que lo recibe**. Esto explica por qué la sociedad no protesta: el dolor se administra a distancia, a través de procedimientos burocráticos que invisibilizan el sufrimiento real del cuerpo castigado.

Pashukanis y Christie nos dan, así, la segunda pieza. La balanza no es un símbolo de justicia. Es una **báscula de matadero**. Pesa la carne humana. Calcula cuántos meses de sufrimiento equivalen a la transgresión. No hay equilibrio ni equidad: hay **tasación**. El preso no es un sujeto de derechos: es una mercancía cuyo valor se mide en tiempo de vida. Y el dolor que se le entrega no es un efecto colateral: es el **producto** del sistema.

5.7. La venda como autoengaño institucional

El tercer instrumento es la venda. El sentido común la interpreta como símbolo de la “imparcialidad”: la justicia es ciega ante las diferencias de las personas. Esa interpretación es, una vez más, **falsa**.

Jean-Pierre Dupuy, discípulo de Girard, demostró que el mecanismo sacrificial **debe ocultarse a sí mismo para funcionar**. Si la comunidad supiera que está sacrificando, el efecto pacificador colapsaría. La venda no es imparcialidad: es **autoengaño institucional necesario**. Es la condición estructural para que el sacrificio produzca paz.

La venda oculta que la justicia no es justa. Oculta que el juez no es neutral. Oculta que la balanza no pesa verdad, sino dolor. Oculta que la espada no es símbolo, sino instrumento de muerte. La venda permite que la sociedad asista al sacrificio sin ver la sangre. Permite que el ciudadano crea que vive en un Estado de derecho cuando en realidad vive en un Estado sacrificial.

Dupuy nos da la pieza final. La venda no es un ornamento. Es el **dispositivo de ocultamiento** que hace posible el rito. Sin venda, el sacrificio se vuelve visible. Sin venda, la sociedad se reconoce como verdugo. Sin venda, el altar se derrumba. La venda es la **condición de posibilidad** del sacrificio secular.

Pero la venda no solo oculta el sacrificio. Oculta también la **venganza**. Permite que la sociedad no vea que el castigo es venganza. Permite que el Estado no vea que su “justicia” es la institucionalización de la venganza. Permite que nadie se pregunte por qué se sigue aceptando que las víctimas tienen derecho a pedir “venganza” causando daño al infractor. La venda es el dispositivo que hace posible la **naturalización de la venganza como justicia**.

5.8. La monopolización estatal de la venganza: el uso político del castigo

El capítulo 1 estableció que la venganza es una institución antropológica anterior al Estado. Ahora debemos analizar qué hizo el Estado con ella. Porque el Estado **no inventó** la venganza: la **heredó**. Pero la **transformó**. Y en esa transformación, añadió algo que la venganza antigua no tenía: el **uso político**.

La monopolización de la venganza

Thomas Hobbes, en *Leviatán* (1651), describió esta operación con precisión. Para garantizar la paz, el soberano debe concentrar en sus manos la **“espada de la justicia”** y la **“espada de la guerra”** como una sola. Los súbditos renuncian a vengarse por su cuenta. El soberano se convierte en el único que puede ejercer la venganza. Y esa venganza se llama “justicia”.

Hobbes no dice que el soberano **se vengue** en nombre de la sociedad. Dice que el soberano **castiga**. La diferencia entre “venganza” y “castigo” es una diferencia **de nombre**, no de acto. El acto es el mismo: causar daño a quien ha transgredido la norma. Lo que cambia es quién lo ejerce y cómo se llama. El Estado no renuncia a la venganza: la **institucionaliza**. La sociedad no renuncia a la venganza: la **delega**. Y el preso es el cuerpo sobre el que esa venganza delegada se ejerce.

Ernst Kantorowicz, en *Los dos cuerpos del rey* (1957), añade un elemento decisivo: el *jus gladii* —el derecho de la espada— pertenece al **cuerpo político** del soberano, no a su cuerpo físico. El rey tiene dos cuerpos: uno mortal y otro inmortal. El *jus gladii* pertenece al segundo. Por eso el juez que dicta sentencia no actúa como individuo: actúa como **órgano temporal de un cuerpo político inmortal**. Nadie personalmente empuña la espada: la empuña una entidad transpersonal que sobrevive a todos sus portadores. La venganza estatal no es la venganza de un hombre: es la venganza de una institución.

El uso político de la venganza

En esa transformación, el Estado **añadió** algo que la venganza antigua no tenía: el **uso político**. La venganza antigua buscaba reparar el daño. La venganza estatal busca, además, dos fines que le son propios:

a) Disciplinar a la sociedad mediante el temor. El castigo ejemplar no solo disuade al transgresor: **disciplina a toda la población**. El Estado usa el castigo para recordar a los súbditos que tiene el poder de causar daño. La prisión no es solo un lugar para encerrar delincuentes: es un **recordatorio permanente** de lo que le puede pasar a cualquiera que transgreda la norma. El temor al castigo es el mecanismo de control social más eficaz. Foucault lo vio con claridad en *Vigilar y castigar* (1975): el castigo no es una respuesta al delito, es una **tecnología de poder** que produce docilidad.

b) Ocultar el fracaso del soberano. El Estado se funda para **proteger** a los ciudadanos. Si no protege, pierde legitimidad. Pero en lugar de reconocer su fracaso, **castiga al transgresor** para ocultarlo. La condena es la **coartada** que permite al Estado presentarse como guardián del orden cuando en realidad ha fracasado en su obligación de proteger. El Estado que no pudo prevenir el delito se presenta como el que castiga. El fracaso se transforma en eficacia. La mancha de la omisión se lava con la sangre de la condena.

La paradoja del Estado de derechos humanos

Hay una paradoja que revela la naturaleza del problema. El Estado contemporáneo se presenta a sí mismo como el **garante de los derechos humanos**. Condena la tortura, la crueldad, la violencia. Proclama la dignidad de la persona. Defiende los derechos fundamentales. Y al mismo tiempo, legitima con sus instituciones el **causar daño**. No solo con las fuerzas armadas: con sus leyes, su Poder Judicial, su sistema penitenciario, su policía.

El Estado que proclama los derechos humanos es el mismo que encierra a seres humanos durante décadas. El mismo que los somete a condiciones de vida que producen daño psíquico y físico. El mismo que los priva de sus vínculos, su tiempo, su subjetividad. El Estado condena la tortura en abstracto y la practica en concreto, bajo el nombre de “cumplimiento de condena”. Condena la crueldad en los tratados internacionales y la ejerce en las celdas de aislamiento. Proclama la dignidad de la persona y la niega en cada sentencia.

La paradoja no es accidental. Es **estructural**. El Estado de derechos humanos es también el Estado de la venganza legitimada. El Estado que protege es el mismo que castiga. El Estado que reconoce derechos es el mismo que los suspende. Y esa dualidad no es una contradicción: es la **condición de posibilidad** del Estado moderno. El Estado necesita presentarse como defensor de los derechos humanos para legitimar su poder. Pero necesita ejercer la venganza para mantener ese poder. La venganza se disfraza de justicia; la justicia se disfraza de derechos humanos. Y en ese disfraz, la venganza se vuelve **invisible**.

El Estado monopolizó la venganza y la convirtió en “justicia”. Pero esa operación no sería posible sin la complicidad de la sociedad. La sociedad ha aprendido a llamar “justicia” a la venganza. Ha naturalizado la equivalencia entre castigo y justicia hasta el punto de que ya no la cuestiona. Se discute la dosificación de la venganza, pero no la venganza misma. Ese proceso —la naturalización social de la venganza— será analizado en el Capítulo 9.

5.9. La espada metabólica: del acero a la debilidad inducida

Los tres instrumentos —espada, balanza, venda— no han desaparecido. Se han **transformado**. La modernidad ha refinado el rito hasta hacerlo casi invisible. La espada ya no es de acero. Es **metabólica**.

Jasbir Puar, en *The Right to Maim: Debility, Capacity, Disability* (2017), introduce el concepto de **debility**: daño corporal y exclusión social inducidos por factores económicos y políticos. La *debility* no es una discapacidad identitaria; es un **estado fisiológico y psíquico inducido**: fatiga crónica, dolor difuso, niebla cognitiva, colapso inmunológico, envejecimiento prematuro.

La prisión es una **máquina de producir debility**. El hacinamiento, la comida tóxica, la luz artificial, el ruido constante, la negación de atención médica, el aislamiento sensorial, la incertidumbre procesal: no son “fallos del sistema” ni “condiciones duras”. Son la **técnica precisa**. El objetivo no es solo castigar el delito, sino **producir un cuerpo que ya no pueda rebelarse, organizar, trabajar, ni siquiera narrar su propio sufrimiento**.

La espada moderna es **insulina denegada, colchón podrido, ruido blanco, tiempo muerto**. La *debility* es la forma biológica de la espada: se “cuida” la vida biológica para matar la vida política. La espada no corta la yugular de una vez: corta años, visitas, afectos, posibilidades. Corta la salud. Corta la mente. Corta la capacidad de resistir.

5.10. La espada algorítmica: del juez humano al código propietario

La espada no solo se ha vuelto metabólica. Se ha vuelto **algorítmica**. La venda ha mutado de tela a **código propietario**.

Ruha Benjamin, en *Race After Technology* (2019), y Virginia Eubanks, en *Automating Inequality* (2018), documentan cómo el “juicio” y la “pena” se delegan a **sistemas de scoring predictivo**: COMPAS, LSI-R, SAQ, algoritmos de riesgo policial, de libertad condicional, de asignación de celdas. El algoritmo COMPAS, utilizado para dar puntuaciones de riesgo de reincidencia, **califica repetidamente a los acusados de tez oscura como de mayor riesgo que los blancos**.

La consecuencia es decisiva. La “objetividad” del algoritmo es la **nueva venda**. La venda de la Justicia ya no es de tela: es **código propietario** (*trade secret*). El algoritmo es “ciego” por definición —no ve raza, dice el vendedor—, pero se entrena con datos históricos de policía racista y jueces classistas. **La espada algorítmica automatiza el Contrato Racial** a escala industrial, sin juez humano que pueda ser responsabilizado.

El “riesgo” es la **nueva culpa**. Ya no se castiga el hecho (*actus reus*), sino el **perfil de riesgo futuro**. El preso es encarcelado o se le deniega la libertad **por lo que el algoritmo dice que hará**, basándose en su código postal, su familia, su escuela, su color de piel. Es la **culpa original estadística**. La espada ya no necesita un verdugo: le basta con un servidor.

5.11. La doble cara del algoritmo: entre la discriminación automatizada y la reducción de la discrecionalidad

Hemos descrito la espada algorítmica como la nueva forma de la venda: un código propietario que oculta la discriminación bajo el lenguaje de la “objetividad”. Esa crítica es correcta, pero incompleta. Porque el algoritmo no es solo un instrumento de dominación. Es también un instrumento de **reducción de la arbitrariedad**. Y si no se reconoce esta doble cara, la crítica corre el riesgo de convertirse en una defensa involuntaria de la discrecionalidad humana, que es peor.

El problema de la discrecionalidad humana

Los sistemas institucionales y burocráticos no funcionan con “personas ideales”. Funcionan con humanos que sistemáticamente cometen errores, que tienen sesgos implícitos, que están sujetos a la fatiga, al humor, a la presión, a la corrupción, al favoritismo, a la venganza personal, al prejuicio inconsciente. La historia del sistema penal está llena de decisiones arbitrarias: condenas que dependen del juez de turno, libertades condicionales que dependen del funcionario de guardia, beneficios penitenciarios que dependen de la simpatía del evaluador, detenciones que dependen del policía que patrulla la zona.

La discrecionalidad humana no es un valor. Es un **riesgo**. Un riesgo de que el trato hacia el ciudadano dependa de factores que no tienen nada que ver con la ley: su raza, su clase, su aspecto, su capacidad de caer bien, su capacidad de sobornar. La discrecionalidad es el espacio donde anidan la corrupción, el prejuicio y la arbitrariedad. Y cuanto más discrecionalidad tiene un funcionario, más difícil es auditarlo, controlarlo, corregirlo.

El algoritmo, en cambio, **no tiene humor, no tiene fatiga, no tiene favoritismos, no tiene sobornos, no tiene venganzas personales**. Aplica la misma regla a todos los casos. No decide según su estado de ánimo. No decide según la cara del solicitante. No decide según su conveniencia. Decide según la **política que se le ha programado**. Y esa política puede ser discutida, auditada, modificada. Pero el algoritmo, una vez programado, la aplica con una **consistencia que ningún humano puede garantizar**.

La estabilidad del algoritmo frente a la inconsistencia humana

Hay una distinción fundamental que conviene formular con claridad. Una cosa es **qué política** se implementa. Otra cosa es **cómo se implementa**. La primera es una decisión política, que corresponde a los legisladores, a los funcionarios, a la sociedad. La segunda es una decisión técnica, que corresponde a los programadores, a los auditores, a los expertos.

El algoritmo no decide la política. El algoritmo **ejecuta** la política. No inventa la regla: la **aplica**. No crea el criterio: lo **reproduce**. Si la política es discriminatoria, el algoritmo será discriminatorio. Si la política es justa, el algoritmo será justo. El algoritmo es un **espejo** de la política que se le ha programado. Y como todo espejo, no puede reflejar otra cosa que lo que tiene delante.

Esto significa que la crítica al algoritmo no puede ser una crítica a la tecnología. Debe ser una crítica a la **política**. El algoritmo no es el problema. La política que el algoritmo implementa es el problema. Y esa política es responsabilidad de quienes la diseñan, no de quienes la programan.

La auditabilidad del algoritmo frente a la opacidad humana

Hay una ventaja del algoritmo que los críticos de la tecnología suelen pasar por alto: el algoritmo **genera trazas**. Cada decisión que toma queda registrada. Cada criterio que aplica queda documentado. Cada dato que usa queda almacenado. El algoritmo no puede ocultar lo que hace. No puede mentir sobre sus intenciones. No puede negar sus sesgos. Todo lo que hace está en el código, en los datos, en los registros.

El humano, en cambio, **oculta**. No registra sus decisiones. No documenta sus criterios. No almacena sus datos. Decide según su criterio, y luego justifica la decisión con una narrativa que no necesariamente refleja lo que realmente pensó. El humano puede mentir sobre sus intenciones. Puede negar sus sesgos. Puede ocultar sus omisiones. Puede disfrazar su arbitrariedad con el lenguaje de la “discrecionalidad profesional”.

Auditar a un humano es difícil porque el humano no deja rastro de su razonamiento. Auditar a un algoritmo es más fácil porque el algoritmo **deja rastro de todo**. El código puede ser inspeccionado. Los datos pueden ser analizados. Las decisiones pueden ser comparadas. Los sesgos pueden ser detectados. Las injusticias pueden ser corregidas. El algoritmo es **auditable** de una manera que el humano no lo es.

Y hay algo más: **cambiar la conducta de un algoritmo es más fácil que cambiar la conducta de miles de personas**. Si un algoritmo tiene un sesgo, se corrige el código. Si mil funcionarios tienen un sesgo, hay que capacitarlos, supervisarlos, sancionarlos,

reemplazarlos. El cambio en el algoritmo es inmediato. El cambio en las personas es lento, incierto, parcial. El algoritmo es **perfectible**. Las personas son **resistentes al cambio**.

La reducción de la corrupción y la discrecionalidad

Los algoritmos, bien diseñados, **reducen la corrupción**. No porque sean moralmente superiores, sino porque **eliminan el espacio donde la corrupción ocurre**: la discrecionalidad. Un funcionario que puede decidir arbitrariamente puede ser sobornado. Un algoritmo que aplica una regla fija no puede ser sobornado. Un funcionario que puede favorecer a un amigo puede ser presionado. Un algoritmo que aplica el mismo criterio a todos no puede ser presionado.

Los algoritmos, bien diseñados, **reducen la discrecionalidad**. No porque la discrecionalidad sea siempre mala, sino porque la discrecionalidad sin control es un **peligro**. La discrecionalidad permite la adaptación al caso concreto, pero también permite el abuso. La discrecionalidad permite la humanización del trato, pero también permite la arbitrariedad. La discrecionalidad permite la justicia, pero también permite la injusticia.

El algoritmo no elimina la necesidad de decidir. Elimina la necesidad de decidir **caso por caso**, con todos los riesgos que eso conlleva. El algoritmo no elimina la política. La **codifica**. La hace explícita, pública, auditable. La saca de la cabeza del funcionario y la pone en el código. Y al hacerlo, la vuelve **discutible**. Ya no es el criterio oculto de un burócrata. Es la regla pública de un sistema. Y las reglas públicas pueden ser cuestionadas, modificadas, abolidas.

El problema no es el algoritmo, sino la política

Llegamos así a la conclusión fundamental: **el problema no es el algoritmo, sino la política que el algoritmo implementa**. Si el algoritmo decide que las personas de tez morena u oscura tienen mayor riesgo de reincidencia, el problema no es el algoritmo: es la política que ha decidido usar la raza como criterio. Si el algoritmo decide que los pobres no merecen libertad condicional, el problema no es el algoritmo: es la política que ha decidido usar la clase como criterio. Si el algoritmo decide que los inmigrantes deben ser detenidos, el problema no es el algoritmo: es la política que ha decidido usar el origen nacional como criterio.

El algoritmo es un **instrumento**. La política es la **decisión**. El instrumento puede ser más o menos preciso, más o menos auditable, más o menos perfectible. Pero la decisión es lo que determina si el instrumento sirve a la justicia o a la injusticia. Un cuchillo puede cortar pan o puede cortar carne humana. El problema no es el cuchillo. El problema es **quién lo empuña y para qué**.

Esto significa que la crítica al algoritmo debe ser una **crítica a la política**. No se trata de rechazar la tecnología. Se trata de **exigir que la tecnología se use para implementar políticas justas**. No se trata de defender la discrecionalidad humana.

Se trata de **reconocer que la discrecionalidad humana también es un peligro**. No se trata de romantizar al funcionario. Se trata de **auditar al algoritmo**.

La responsabilidad política, no técnica

Hay una consecuencia importante de todo esto: la responsabilidad de lo que hace un algoritmo **no es del programador**. El programador es un técnico. Implementa la política que se le ha encargado. No decide los criterios. No decide los objetivos. No decide las reglas. Decide cómo codificarlas, pero no qué codificar.

La responsabilidad es de **quienes diseñan la política**. De los legisladores que aprueban las leyes. De los funcionarios que redactan los reglamentos. De los jueces que interpretan las normas. De la sociedad que vota a los legisladores. La responsabilidad es **política**, no técnica. Y por eso la crítica debe ser **política**, no técnica. El algoritmo **explicita** la política real que se implementa en cada decisión, no queda **encubierta**.

Criticar al algoritmo es fácil. Criticar la política que el algoritmo implementa es más difícil, porque obliga a preguntarse por las decisiones que la sociedad ha tomado. ¿Por qué la sociedad decide que las personas de tez oscura tienen mayor riesgo? ¿Por qué la sociedad decide que los pobres no merecen libertad condicional? ¿Por qué la sociedad decide que los inmigrantes deben ser detenidos? Esas son las preguntas. No “¿por qué el algoritmo es racista?”, sino “**¿por qué la sociedad es racista?**”

Hacia una auditoría democrática de los algoritmos

La conclusión no es rechazar los algoritmos. Es **auditarlos democráticamente**. Exigir que los criterios sean públicos. Exigir que los datos sean transparentes. Exigir que las decisiones sean explicables. Exigir que los sesgos sean detectados y corregidos. Exigir que la política que el algoritmo implementa sea discutida, cuestionada, modificada.

La auditoría democrática de los algoritmos no es una utopía. Es una **exigencia de justicia**. Si la sociedad va a usar algoritmos para decidir sobre la libertad de las personas, entonces la sociedad debe poder auditar esos algoritmos. Debe poder saber qué criterios usan, qué datos procesan, qué decisiones toman. Debe poder discutir si esos criterios son justos, si esos datos son relevantes, si esas decisiones son legítimas.

Y si la auditoría revela que la política es injusta, entonces la solución no es eliminar el algoritmo. La solución es **cambiar la política**. El algoritmo no es el problema. La política es el problema. Y la política es responsabilidad de todos.

El algoritmo como espejo de la política

El algoritmo es un **espejo**. Refleja la política que se le ha programado. Si la política es discriminatoria, el algoritmo será discriminatorio. Si la política es justa, el algoritmo será justo. El algoritmo no inventa la discriminación. La **reproduce**. No crea la injusticia. La **automatiza**. No produce el sesgo. Lo **escala**.

Pero el espejo también tiene una virtud: **hace visible lo que estaba oculto**. La discriminación humana es difusa, dispersa, difícil de probar. La discriminación algorítmica es concentrada, documentada, fácil de detectar. El algoritmo no solo reproduce la política: la **revela**. La saca de la oscuridad de la discrecionalidad y la pone bajo la luz del código. Y al hacerlo, la vuelve **discutible**.

Esa es la doble cara del algoritmo. Por un lado, puede automatizar la discriminación. Por otro, puede **revelarla**. Puede escalar la injusticia. Pero también puede **hacerla visible**. Puede ser un instrumento de dominación. Pero también puede ser un instrumento de **auditoría**. Depende de la política. Depende de quién lo diseña. Depende de quién lo audita.

Y esa es, precisamente, la cuestión. No “¿son buenos o malos los algoritmos?”, sino “¿**qué políticas implementan y quién las decide?**”. La respuesta a esa pregunta no es técnica. Es política. Y por eso la crítica al algoritmo debe ser una **crítica política**. No una crítica a la tecnología. Una crítica al poder que la usa.

5.12. La fragmentación del verdugo: la cadena de montaje del sufrimiento

Hemos descrito los instrumentos. Ahora debemos preguntar: **¿quién los empuña?** El sentido común señala al verdugo. Pero en el sistema penal moderno, nadie empuña la espada de principio a fin. El acto de dañar está **fragmentado** en miles de operaciones técnicas, distribuidas entre legisladores, jueces, policías, carceleros, psicólogos, médicos, académicos y funcionarios administrativos. Ninguno de ellos se reconoce como verdugo. Ninguno se siente responsable. Y sin embargo, el sacrificio se consuma.

Timothy Pachirat, en *Every Twelve Seconds* (2011), documentó esta estructura en el matadero industrial. El matadero no funciona porque sus trabajadores sean crueles. Funciona porque el acto de matar está **dividido en 121 tareas individuales**. Un operario aturde al animal; otro lo cuelga; otro le corta la garganta; otro lo desmembra. Nadie mata al animal entero. Cada uno realiza un gesto parcial, técnicamente justificado, que no se percibe como homicidio.

El sistema penal opera idénticamente. El legislador tipifica el corte. El juez firma la orden. El policía captura. El carcelero custodia. El psicólogo clasifica. El académico teoriza. **Nadie se siente verdugo porque el acto está fragmentado en miles de operaciones técnicas**. La responsabilidad moral se disuelve en la cadena de montaje. La culpa se diluye en el procedimiento. Y el sufrimiento se produce sin que nadie se sienta responsable.

Esta fragmentación no es accidental. Es la **condición de posibilidad** del sacrificio estatal moderno. Como demostró Christopher Browning en *Ordinary Men* (1992), la división del trabajo en el Batallón 101 —unos rodeaban los pueblos, otros conducían a los judíos, otros disparaban, otros cargaban los cuerpos— permitió que hombres comunes ejecutaran a decenas de miles de personas sin sentirse asesinos. Como demostró Pilar Calveiro en *Poder y desaparición* (1998), los centros clandestinos

argentinos operaban como un “**servicio público criminal montado por burócratas perseverantes**”, donde cada persona era “**un mero engranaje del proceso total**”. Como demostró Zygmunt Bauman en *Modernidad y Holocausto* (1989), los “**asesinos de escritorio**” podían matar a millones sin ver nunca a sus víctimas.

La fragmentación del verdugo es la **coartada** que permite a la sociedad gozar del castigo sin sentirse culpable. Nadie empuña la espada. Todos la administran. Y en esa administración, el sacrificio se vuelve invisible.

5.13. Conclusión del capítulo

El proceso penal no es un mecanismo de resolución de conflictos. Es una **liturgia sacrificial**. El tribunal no es un espacio de deliberación racional. Es un **templo**. El juez no es un árbitro neutral. Es un **oficiante**. La sentencia no es una decisión técnica. Es una **orden de inmolación**.

Los tres instrumentos del poder —la espada, la balanza, la venda— no son símbolos decorativos. Son las **partes de una máquina de conversión** que transforma la norma abstracta en sufrimiento somático. La balanza mide el dolor. La venda oculta el sacrificio. La espada ejecuta la inmolación.

Robert Cover nos mostró que la interpretación jurídica es un acto de violencia. Pierre Legendre nos mostró que el derecho es un montaje dogmático que reproduce la estructura del Padre Castrador. Arnold van Gennep nos mostró que el proceso penal es un rito de paso fallido que suprime la agregación. Victor Turner nos mostró que el sacrificio produce *communitas*. Ernst Kantorowicz nos mostró que el *jus gladii* pertenece a un cuerpo político transpersonal. Evgeny Pashukanis nos mostró que la balanza tasa el dolor en tiempo de vida. Nils Christie nos mostró que el castigo es una entrega de dolor. Jean-Pierre Dupuy nos mostró que la venda es autoengaño institucional necesario. Jasbir Puar nos mostró que la espada se ha vuelto metabólica. Ruha Benjamin y Virginia Eubanks nos mostraron que la espada se ha vuelto algorítmica. Timothy Pachirat, Christopher Browning, Pilar Calveiro y Zygmunt Bauman nos mostraron que el verdugo se ha fragmentado.

Pero hay algo más que este capítulo ha revelado, y que los análisis previos del sistema penal suelen pasar por alto. El rito no solo sacrifica: **legitima el uso político de la venganza**. El Estado hereda una institución antropológica —la venganza— que precede a toda forma estatal conocida. La monopoliza. La transforma. La convierte en “justicia”. Y la usa para dos fines: **disciplinar a la sociedad mediante el temor y ocultar su propio fracaso** como soberano que debe proteger a sus súbditos. La liturgia del tribunal es el rito mediante el cual la venganza se vuelve invisible, natural, incuestionable.

La sociedad no protesta porque la venganza se ha naturalizado. Se discute su dosificación, pero no su razón de ser. Se discute cuántos años, pero no por qué castigar. Se discute el tipo de daño, pero no el daño mismo. La venganza es el

impensado del sistema penal. Es lo que está tan presente que no se ve. Es el aire que respiramos. Es la premisa que nunca se cuestiona.

Y mientras la venganza siga siendo el impensado del sistema penal, la cárcel seguirá siendo su altar, y el preso, su ofrenda. Y la sociedad seguirá creyendo que hace justicia cuando en realidad se venga. Y el Estado seguirá ocultando su fracaso con el castigo de los más vulnerables. Y la venganza seguirá siendo invisible, impensada, natural.

En el próximo capítulo veremos cómo se completa la operación. Cómo el lenguaje jurídico **borra** al sujeto vivo y lo convierte en expediente. Cómo la eufemización funciona como epistemología obligatoria. Cómo el preso es despojado de los medios discursivos para nombrar su daño. Y cómo esa confiscación del lenguaje es la forma más refinada de la violencia institucional.

Bibliografía del Capítulo 5

Obras citadas

Benjamin, R. (2019). *Race After Technology: Abolitionist Tools for the New Jim Code*. Polity Press.

Black-Michaud, J. (1975). *Cohesive Force: Feud in the Mediterranean and the Middle East*. Blackwell.

Boehm, C. (1984). *Blood Revenge: The Enactment and Management of Conflict in Montenegro and Other Tribal Societies*. University of Pennsylvania Press.

Bourdieu, P. (1997). *Méditations pascaliennes*. Seuil.

[Traducción al español: Bourdieu, P. (1999). *Meditaciones pascalianas*. Anagrama.]

Browning, C. R. (1992). *Ordinary Men: Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland*. HarperCollins.

[Traducción al español: Browning, C. R. (2002). *Aquellos hombres grises: el Batallón 101 y la solución final en Polonia*. Edhasa.]

Calveiro, P. (1998). *Poder y desaparición: los campos de concentración en Argentina*. Colihue.

Christie, N. (1977). Conflicts as Property. *British Journal of Criminology*, 17(1), 1–15.

Christie, N. (1981). *Limits to Pain*. Martin Robertson.

Cover, R. M. (1986). Violence and the Word. *Yale Law Journal*, 95(8), 1601–1629.

Dupuy, J.-P. (1994). *La marque du sacré*. Éditions Galilée.

[Traducción al español: Dupuy, J.-P. (1994). *La marca del sacrificio: un enfoque económico de la violencia*. Anthropos.]

Eubanks, V. (2018). *Automating Inequality: How High-Tech Tools Profile, Police, and Punish the Poor*. St. Martin's Press.

[Traducción al español: Eubanks, V. (2020). *Automatizando la desigualdad: cómo las herramientas tecnológicas perfilan, vigilan y castigan a los pobres*. Capitán Swing.]

Gluckman, M. (1955). The Peace in the Feud. *Past & Present*, 8, 1–14.

Hobbes, T. (1651). *Leviathan, or The Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiasticall and Civil*. Andrew Crooke.

[Traducción al español: Hobbes, T. (1999). *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Fondo de Cultura Económica.]

Jasanoff, S. (2004). *States of Knowledge: The Co-Production of Science and Social Order*. Routledge.

Kantorowicz, E. H. (1957). *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*. Princeton University Press.

[Traducción al español: Kantorowicz, E. H. (1985). *Los dos cuerpos del rey: un estudio de teología política medieval*. Alianza.]

Latour, B. (2004). *Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy*. Harvard University Press.

[Traducción al español: Latour, B. (2007). *Políticas de la naturaleza: por una democracia de las ciencias*. RBA.]

Legendre, P. (1999). *Le crime du caporal Lortie: Traité sur le Père*. Fayard.

[Traducción al español: Legendre, P. (2002). *El crimen del cabo Lortie: tratado sobre el Padre*. Siglo XXI.]

Lessig, L. (1999). *Code and Other Laws of Cyberspace*. Basic Books.

[Traducción al español: Lessig, L. (2001). *El código y otras leyes del ciberespacio*. Taurus.]

Pachirat, T. (2011). *Every Twelve Seconds: Industrialized Slaughter and the Politics of Sight*. Yale University Press.

Pashukanis, E. (1924). *Общая теория права и марксизм* [Teoría general del derecho y marxismo]. Comacademia.

[Traducción al español: Pashukanis, E. (1976). *Teoría general del derecho y marxismo*. Labor.]

Pasquale, F. (2015). *The Black Box Society: The Secret Algorithms That Control Money and Information*. Harvard University Press.

[Traducción al español: Pasquale, F. (2016). *La sociedad de la caja negra: los algoritmos secretos que controlan el dinero y la información*. Editorial Universidad Nacional de Colombia.]

Puar, J. K. (2017). *The Right to Maim: Debility, Capacity, Disability*. Duke University Press.

Sunstein, C. R. (2001). *Republic.com*. Princeton University Press.

[Traducción al español: Sunstein, C. R. (2003). *República.com*. Paidós.]

Turner, V. (1969). *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Aldine.

[Traducción al español: Turner, V. (1988). *El proceso ritual: estructura y antiestructura*. Taurus.]

van Gennep, A. (1909). *Les rites de passage*. Émile Nourry.

[Traducción al español: van Gennep, A. (1986). *Los ritos de paso*. Taurus.]

Winner, L. (1980). Do Artifacts Have Politics? *Daedalus*, 109(1), 121–136.

[Traducción al español: Winner, L. (1987). ¿Tienen política los artefactos? En *La ballena y el reactor*. Gedisa.]

Zehr, H. (1990). *Changing Lenses: A New Focus for Crime and Justice*. Herald Press.

Zuboff, S. (2019). *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*. PublicAffairs.

[Traducción al español: Zuboff, S. (2020). *La era del capitalismo de la vigilancia: la lucha por un futuro humano en la nueva frontera del poder*. Paidós.]

Documentos jurídicos y normativos citados

Código de Hammurabi (c. 1750 a.C.).

[Edición recomendada: Código de Hammurabi. (1992). Traducción de Federico Lara Peinado. Tecnos.]

Bibliografía complementaria sugerida para este capítulo

Agamben, G. (2008). *Il regno e la gloria: per una genealogia teologica dell'economia e del governo*. Neri Pozza.

[Traducción al español: Agamben, G. (2010). *El reino y la gloria: una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Pre-Textos.]

Arendt, H. (1963). *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. Viking Press.

[Traducción al español: Arendt, H. (1999). *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*. Lumen.]

Bauman, Z. (1989). *Modernity and the Holocaust*. Polity Press.

[Traducción al español: Bauman, Z. (1997). *Modernidad y Holocausto*. Sequitur.]

Bourdieu, P. (1986). La force du droit: éléments pour une sociologie du champ juridique. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 64, 3–19.

[Traducción al español: Bourdieu, P. (2000). *La fuerza del derecho: elementos para una sociología del campo jurídico*. Ediciones Uniandes.]

Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir: Naissance de la prison*. Gallimard.

[Traducción al español: Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Siglo XXI.]

Goffman, E. (1961). *Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*. Doubleday.

[Traducción al español: Goffman, E. (2001). *Internados: ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Amorrortu.]

Han, B.-C. (2016). *Topologie der Gewalt*. Matthes & Seitz.

[Traducción al español: Han, B.-C. (2016). *Topología de la violencia*. Herder.]

Resnik, J., & Curtis, D. E. (2011). *Representing Justice: Invention, Controversy, and Rights in City-States and Democratic Courtrooms*. Yale University Press.

Schmitt, C. (1922). *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Duncker & Humblot.

[Traducción al español: Schmitt, C. (2009). *Teología política: cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía*. Trotta.]

Žižek, S. (2008). *Violence: Six Sideways Reflections*. Picador.

[Traducción al español: Žižek, S. (2009). *Sobre la violencia: seis reflexiones marginales*. Paidós.]

Capítulo 6

El verdugo fragmentado y el lenguaje como cuchillo

6.1. La pregunta por el ejecutor y por el lenguaje

El capítulo anterior describió la liturgia del tribunal: la espada, la balanza y la venda como instrumentos de una máquina de conversión que transforma la norma abstracta en sufrimiento somático. Vimos también que esa liturgia legitima el uso político de la venganza, naturalizándola como justicia. Quedaron pendientes, sin embargo, dos preguntas decisivas: **¿quién ejecuta el sacrificio?** y **¿cómo se nombra lo que se hace?**

El sentido común señala al verdugo. La figura del ejecutor con capucha, hacha en mano, es la imagen popular del sacrificio penal. Pero esa imagen es **falsa**. En el

sistema penal moderno, nadie mata al animal entero. Nadie empuña la espada de principio a fin. El acto de dañar está **fragmentado** en miles de operaciones técnicas, distribuidas entre legisladores, jueces, policías, carceleros, psicólogos, médicos, académicos y funcionarios administrativos. Ninguno de ellos se reconoce como verdugo. Ninguno se siente responsable. Y sin embargo, el sacrificio se consuma.

El sentido común también supone que el lenguaje jurídico es técnico, neutral, descriptivo. Las palabras “imputado”, “penado”, “causante”, “dosimetría penal” serían términos precisos que designan categorías jurídicas sin carga valorativa. Esa suposición es **falsa**. El lenguaje jurídico no describe: **ejecuta**. No es un instrumento neutral de comunicación, sino un **cuchillo** que despelleja al sujeto vivo y lo convierte en expediente. Las palabras del derecho no designan personas: las **descuartizan**. Separan la carne del estatus, la biografía del caso, el sufrimiento del expediente.

Este capítulo sostiene que **la fragmentación burocrática del verdugo y la eufemización del lenguaje son las dos condiciones de posibilidad del sacrificio estatal moderno**. No hace falta que nadie odie al preso. No hace falta que nadie sea cruel. Basta con que el acto de dañar esté repartido en suficientes manos anónimas como para que ninguna necesite reconocerse sosteniendo la espada. Y basta con que las palabras que nombran ese acto estén lo suficientemente vaciadas de contenido humano como para que el sufrimiento se vuelva administrativamente invisible. La fragmentación disuelve la responsabilidad. El lenguaje disuelve la realidad. Y en esa doble disolución, el sacrificio se consuma sin que nadie se sienta verdugo ni la sociedad se sienta cómplice.

Para demostrarlo, este capítulo articula tres campos de investigación que, aunque separados en sus objetos, convergen en sus conclusiones: la **etnografía del matadero industrial** (Pachirat), los **estudios sobre la burocracia del Holocausto** (Browning, Arendt, Bauman, Fulbrook) y los **análisis sobre la dictadura argentina** (Calveiro, la complicidad civil del “por algo será”, la doctrina de la obediencia debida). Luego examina el **lenguaje como cuchillo** (Adams, Shukin, Lyotard) y la **eufemización como epistemología obligatoria**. Cerraremos con el análisis del **preso político como excepción** que recupera parcialmente su nombre, y con la conclusión sobre la complicidad estructural de la sociedad y los saberes.

6.2. Timothy Pachirat y el matadero industrial: nadie mata al animal entero

En 2011, el politólogo Timothy Pachirat publicó *Every Twelve Seconds: Industrialized Slaughter and the Politics of Sight*, una etnografía del matadero industrial que se ha convertido en un clásico de los estudios sobre violencia institucional. Pachirat se empleó encubierto durante cinco meses en un matadero de las Grandes Llanuras donde se mataban 2.500 vacas por día —una cada doce segundos— para comprender cómo era posible que seres humanos normales participaran diariamente en la producción de muerte masiva sin colapsar psicológicamente.

Lo que descubrió es una **lección sobre la fragmentación**. El matadero no funciona porque sus trabajadores sean personas crueles. Funciona porque el acto de matar está **dividido en 121 tareas individuales**, cada una con una conexión minimizada con las anteriores. Un operario aturde al animal; otro lo cuelga; otro le corta la garganta; otro lo desmembra; otro lo empaqueta. Nadie mata al animal entero. Cada uno realiza un gesto parcial, técnicamente justificado, que no se percibe como homicidio.

Pachirat describe el caso del “**arrancador de colas**” (*tail ripper*). Su trabajo consiste en cortar la cola de una vaca que aún no ha sido sacrificada. Pero su posición en la línea de montaje le impide ver la cara del animal y la expresión de dolor que está causando. La invisibilidad está **planificada**: el espacio está diseñado para que nadie vea el conjunto. El trabajo sucio está aislado del trabajo limpio. El matadero es una **máquina de producir invisibilidad**.

Pachirat llama a esto la “**política de la mirada**” (*politics of sight*): el diseño arquitectónico, la segregación de tareas y los dispositivos lingüísticos permiten que el matadero mate a un ser vivo cada doce segundos sin que nadie se sienta responsable o accountable por el trabajo que se está haciendo.

La conexión con el sistema penal es directa. El legislador escribe la norma. El juez dicta la sentencia. El policía captura. El carcelero custodia. El psicólogo clasifica. El académico teoriza. **Nadie mata al preso entero**. Cada uno realiza un gesto parcial, técnicamente justificado, que no se percibe como tortura. La fragmentación no es accidental: es la **condición de posibilidad** del sacrificio estatal moderno.

6.3. Christopher Browning y el Batallón 101: la misma lección en la burocracia nazi

La misma lección emerge, con una crudeza aún mayor, de los estudios sobre la burocracia del Holocausto. En 1992, el historiador Christopher Browning publicó *Ordinary Men: Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland*, un estudio sobre los hombres de mediana edad que constituían el Batallón 101 de la Policía de Reserva alemana. Estos hombres no eran fanáticos nazis. Eran padres de familia, trabajadores, ciudadanos comunes. Y sin embargo, ejecutaron a decenas de miles de judíos en Polonia.

La pregunta de Browning es la misma que la de Pachirat: **¿cómo fue posible?** Su respuesta es estructuralmente idéntica. Browning concluye que “**la vida burocrática moderna fomenta un distanciamiento funcional y físico**” mediante tres mecanismos: la **segmentación y rutinización** de las tareas, los **aspectos despersonalizadores de la matanza burocratizada** y los **efectos insensibilizadores de la división del trabajo**.

La división del trabajo en el Batallón 101 era análoga a la del matadero. Unos hombres rodeaban los pueblos; otros conducían a los judíos a los bosques; otros disparaban; otros cargaban los cuerpos. Nadie mataba a todas las víctimas. Cada uno ejecutaba una

tarea parcial, técnicamente justificada, que no se percibía como asesinato. Browning documenta que “la eficacia del método de división del trabajo introduce un efecto de desresponsabilización”.

Los hombres de Browning no odiaban a sus víctimas. No disfrutaban del sufrimiento. Simplemente **cumplían órdenes** dentro de una estructura burocrática que había fragmentado el acto de matar. Como en el matadero, nadie mataba a todos. Como en el matadero, la responsabilidad se disolvía en la cadena de montaje.

6.4. Pilar Calveiro y los centros clandestinos de detención: la burocracia del terror en Argentina

La misma estructura emerge, con una precisión estremecedora, de los análisis sobre la dictadura argentina (1976-1983). Pilar Calveiro, sobreviviente de un centro clandestino de detención y autora de *Poder y desaparición: los campos de concentración en Argentina* (1998), ha conceptualizado el funcionamiento del “**poder desaparecedor**” como un dispositivo **completamente racional y burocratizado**.

Calveiro describe la construcción de un “**servicio público criminal montado por burócratas perseverantes y capaces de obediencia a ultranza, más allá de toda interrogación moral**”. Hombres que actúan “**sólo como engranajes de la maquinaria asesina; ni más ni menos, apenas engranajes**”. Desde el cabo de guardia hasta Videla, todos hicieron posible que la máquina funcionara, pero **ninguno fue más que una pieza dentro de ella**.

Calveiro documenta que los centros clandestinos de detención operaban como “**instituciones totales**” en el sentido de Goffman, donde se construía un sujeto sumiso y disciplinado a partir del borramiento de su identidad y la administración racional de todas sus actividades. La estructura burocrática y funcional de los centros clandestinos se reproducía incesantemente en cada uno de ellos.

Calveiro se apoya explícitamente en Hannah Arendt y en la **banalidad del mal**: la ausencia de pensamiento crítico en el contexto de acciones impuestas por las autoridades facilita la comisión de acciones criminales. Y se apoya también en Zygmunt Bauman: la idea de una **modernidad exacerbada** que explica el Holocausto se aplica también a la desaparición forzada en Argentina.

La conexión con el matadero y con el Batallón 101 es directa. En los centros clandestinos argentinos, como en el matadero y como en la burocracia nazi, **nadie mataba a todas las víctimas**. Había “grupos de tareas” —también llamados “patotas”— que secuestraban, y “guardias” que custodiaban, y torturadores que interrogaban, y responsables de “traslados” que ejecutaban. Cada uno ejecutaba una tarea parcial. Cada uno se sentía un engranaje. Y la suma de todas las tareas producía la desaparición de 30.000 personas.

6.5. La sociedad de espectadores y el “por algo será”: la complicidad civil

La fragmentación no opera solo dentro del aparato represivo. Opera también en la **sociedad civil**, mediante mecanismos de complicidad que los estudios sobre la dictadura argentina han documentado con precisión.

La frase “**por algo será**” se convirtió durante la dictadura en el **leit motiv** de la indiferencia civil frente a la represión. No era patrimonio de una minoría: **un sector amplio de la población aprobaba silenciosamente las desapariciones**. La complicidad se expresaba por medio de enunciados como el “por algo será”, referido a la gente que “se llevaban”. La sociedad no ignoraba lo que ocurría: **sabía y no asumía las implicaciones morales de lo que sabía**.

Esto conecta directamente con la tesis de **Mary Fulbrook** sobre la “sociedad de espectadores” en la Alemania nazi. Fulbrook argumenta que la pregunta correcta no es *qué sabían* los alemanes, sino **cómo interpretaron y actuaron sobre lo que sabían**. La “inactividad frente a la violencia es en sí misma una forma de acción”. Los espectadores no eran inocentes: su pasividad **condonaba la violencia** al no oponerse a ella.

La conexión con el sistema penal es directa. La sociedad no protesta por las cárceles no porque no sepa lo que ocurre en ellas. No protesta porque **necesita no saberlo**. La denuncia del sistema penal —la revelación de que el preso es un chivo expiatorio, de que la prisión es un altar, de que la justicia es un rito— es percibida como una amenaza al orden social. No porque el orden sea justo, sino porque está sostenido por un mecanismo que solo funciona en la oscuridad.

6.6. La obediencia debida: el “cumplimiento de órdenes” como coartada jurídica

Hay un elemento específico del caso argentino que merece un lugar central en este capítulo: la **doctrina de la obediencia debida**. Las Leyes de Obediencia Debida (23.521) y Punto Final (23.492), sancionadas en 1986-1987, eximieron de responsabilidad penal a los subordinados que habían cometido delitos “en el cumplimiento de una orden impartida por un superior jerárquico”.

La obediencia debida, también llamada obediencia jerárquica o cumplimiento de mandatos antijurídicos, es una situación que **exime de responsabilidad penal** por delitos cometidos en el cumplimiento de una orden impartida por un superior. El subordinado, autor material de los hechos, se beneficia de este eximente, dejando subsistente la sanción penal de su superior.

La conexión con Milgram y el Estado Agéntico es explícita. Milgram explicó que **la crueldad se relaciona con ciertas normas de interacción social más que con rasgos de la personalidad o con otras características individuales de los perpetradores**. Afirma que **en su origen, la crueldad es social más que**

caracteriológica. La obediencia debida es la **traducción jurídica** de ese hallazgo psicológico: el subordinado no es responsable porque **cedió su conciencia a la autoridad.**

Bauman explicó el mecanismo con precisión: **la disciplina sustituye a la responsabilidad moral**; la deslegitimación de las reglas internas organizativas como fuente de corrección, y la negación de la autoridad de la conciencia personal, se convierten en **la virtud moral más elevada.** El desasosiego que puede producir la práctica de estas virtudes queda eliminado por la insistencia del superior en que **él y sólo él es responsable de las acciones de sus subordinados.**

La obediencia debida es, así, la **coartada jurídica** de la fragmentación. Lo que Milgram describió como un mecanismo psicológico, y Bauman como un mecanismo social, el derecho argentino lo convirtió en **eximente de responsabilidad penal.** El subordinado que torturó, mató o desapareció no era responsable: **sólo cumplía órdenes.** Y el superior que las impartió también quedaba protegido por la estructura jerárquica. La responsabilidad se disolvía en la cadena de mando. Nadie era culpable. Y sin embargo, 30.000 personas habían desaparecido.

Pero la obediencia debida no se agota en la estructura jerárquica militar o burocrática. La autoridad que exime de responsabilidad puede ser **abstracta:** Dios, un texto sagrado, la Nación, el Pueblo, la Historia, el líder político supremo, la Ley misma. En todos los casos, el mecanismo es el mismo: el sujeto cede su conciencia a una instancia superior que lo trasciende y lo absuelve. El inquisidor que tortura herejes no se siente verdugo: obedece a Dios. El funcionario que aplica leyes raciales no se siente cómplice: obedece a la Nación. El militante que denuncia vecinos no se siente delator: obedece al Pueblo. El carcelero que aplica sanciones de aislamiento no se siente torturador: obedece al Protocolo. La autoridad abstracta cumple la misma función que el superior jerárquico: **desplaza la responsabilidad moral desde el sujeto hacia una instancia trascendente.** Y en ese desplazamiento, el acto de dañar se convierte en acto de obediencia, y la obediencia en virtud. El verdugo no desaparece: se disuelve en la autoridad que invoca. Y la autoridad, al ser abstracta, no puede ser juzgada. Solo puede ser obedecida.

6.7. Zygmunt Bauman y la producción social de la indiferencia moral

Si Pachirat describe el matadero, Browning el batallón, Calveiro el centro clandestino y las leyes argentinas la coartada jurídica, Zygmunt Bauman describe el **sistema.** Su obra *Modernidad y Holocausto* (1989) es el análisis más riguroso de la relación entre burocracia moderna y violencia de masas. Su tesis central es que el Holocausto no fue un retorno a la barbarie premoderna, sino un **producto de la racionalidad y la burocracia modernas.**

Bauman identifica dos factores característicamente modernos que contribuyeron al Holocausto: el **gran y eficiente aparato burocrático** del Estado, con sus “pautas de actuación típicamente modernas, las tecnológico-burocráticas”, y la **producción**

social de la indiferencia moral: los mecanismos sociales que hacen que la gente se abstenga de oponer resistencia al mal.

Bauman insiste en que el uso de la violencia es más eficiente y rentable cuando los medios se someten únicamente a criterios instrumentales y racionales y se **disocian de la valoración moral de los fines**. Esa disociación es una operación que todas las burocracias saben realizar. La burocracia coloca la efectividad por encima de la moralidad humana. Y en esa operación, el acto de matar se convierte en una tarea administrativa más.

Los “**asesinos de escritorio**” (*desk murderers*) podían barajar papeles, fijar raciones, redactar telegramas, programar trenes y despachar personal, resultando en la muerte de millones, **sin ver nunca a sus víctimas ni percibirse a sí mismos como involucrados en la pérdida de vidas humanas**. Bauman describe exactamente la misma operación que Pachirat documenta en el matadero y que Calveiro documenta en los centros clandestinos argentinos: **reducir la tarea a unidades pequeñas y discretas** para que las personas involucradas se mantengan distantes del resultado de su contribución y queden liberadas de la responsabilidad y la culpa.

6.8. Stanley Milgram y el Estado Agéntico: la disolución de la responsabilidad

La conexión entre el matadero, la burocracia nazi y la dictadura argentina no es solo estructural: es también **psicológica**. Y aquí la figura central es Stanley Milgram. Sus experimentos sobre obediencia a la autoridad, realizados en la década de 1960, demostraron que la mayoría de los sujetos continuaban administrando descargas eléctricas a un “alumno” que gritaba y suplicaba, simplemente porque una figura de autoridad les decía que continuaran.

Milgram explicó este resultado con un concepto decisivo: el **Estado Agéntico** (*agentic state*). Según Milgram, los individuos operan en dos estados psicológicos distintos. En el **estado autónomo**, la persona se siente responsable de sus actos y utiliza su propia conciencia como guía de comportamiento. En el **Estado Agéntico**, la persona se percibe como parte de una estructura jerárquica, cede su autonomía y responsabilidad personal a una figura de autoridad legítima, y considera que las autoridades son las responsables de sus actos.

En el Estado Agéntico, la persona **deja de juzgar** sus actos por su propia moral. Sigue las órdenes porque cree que la responsabilidad recae en la autoridad. “*Yo solo cumplía órdenes*” no es una excusa cínica: es una descripción psicológica precisa del Estado Agéntico. El sujeto no se siente culpable porque ha cedido su conciencia a la organización.

La conexión con el Holocausto y con la dictadura argentina es explícita. La teoría del Estado Agéntico fue formulada **inspirada directamente por el Holocausto**, y Bauman la integra en su análisis como el mecanismo psicológico que permitió a los

alemanes comunes participar en la matanza sin sentirse asesinos. En Argentina, la obediencia debida fue la **traducción jurídica** de ese mecanismo psicológico: el subordinado que torturó o mató no se sentía responsable porque **sólo cumplía órdenes**.

6.9. Hannah Arendt y la banalidad del mal: administrar el horror sin convicción

Si Milgram describe el Estado Agéntico, Hannah Arendt describe su expresión más radical: la **banalidad del mal**. Arendt acuñó esta noción durante su cobertura del juicio de Adolf Eichmann en Jerusalén en 1961. Eichmann era el funcionario nazi responsable de la logística de la deportación de los judíos a los campos de exterminio. Lo que Arendt vio en él no fue un monstruo, sino un **burócrata gris**, un hombre que hablaba con clichés, que repetía frases hechas, que no parecía consciente de la enormidad de sus actos.

La tesis de Arendt es que el mal más extremo no requiere **convicción**, sino **irreflexión**. El burócrata no piensa en las consecuencias de sus actos. No se pregunta por el sentido de lo que hace. Se limita a cumplir el procedimiento. Y en esa ausencia de pensamiento, el horror se vuelve posible. Hannah Arendt describió al burócrata moderno como alguien capaz de producir un daño inmenso **sin odio ni pasión**, apenas cumpliendo órdenes.

Arendt insiste en que la banalidad del mal no es una excusa, sino una **advertencia**. El mayor peligro no es el fanático que odia, sino el funcionario que no piensa. El fanático puede ser identificado y detenido. El funcionario irreflexivo es **invisible**: se confunde con el mobiliario, con el procedimiento, con la normalidad. Y por eso es más peligroso.

Esta tesis se ha aplicado explícitamente al caso argentino. **En la Argentina, como en Alemania, el apoyo o indiferencia popular fueron decisivos para los planes criminales de quienes detentaban el poder estatal.** El concepto de banalidad del mal **es tan válido para lo que ocurrió en la Alemania nazi como en la última dictadura argentina, que sin dudas tienen puntos de contacto.**

La conexión con el sistema penal es directa. El juez que dicta sentencia no necesita creer que el preso es un monstruo. Le basta con **no preguntarse** si el preso sigue siendo una persona. El carcelero que aplica una sanción no necesita odiar al preso. Le basta con **no plantearse** la pregunta por el sentido de su trabajo. Y en esa ausencia de pensamiento, el sacrificio se consuma.

6.10. Carol J. Adams y el referente ausente: cómo el lenguaje borra al sujeto vivo

Hemos descrito la fragmentación del verdugo. Ahora debemos analizar el **lenguaje** que la hace posible. Porque la fragmentación no operaría sin un lenguaje que borre al sujeto vivo y lo convierta en categoría procesal.

En 1990, la teórica feminista y crítica animal Carol J. Adams publicó *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*, una obra que transformó la manera de entender la relación entre lenguaje, violencia y consumo. Su tesis central es que **el lenguaje no describe la realidad: la construye**. Y en el caso de la violencia institucionalizada, el lenguaje cumple una función decisiva: **borrar al sujeto vivo**.

Adams introduce el concepto de **referente ausente** (*absent referent*). Para que una sociedad pueda consumir carne sin colapsar moralmente ante el degüello de millones de animales, el lenguaje debe **borrar al animal vivo** y producir en su lugar categorías abstractas: “cortes”, “bife”, “lomo”, “proteína”, “carne”. El animal que respira, que siente, que sufre, que muere, desaparece del lenguaje. En su lugar, aparece un objeto comestible, una mercancía, un producto.

Adams insiste en que este borrado no es accidental: es **condición de posibilidad** del consumo. Si el consumidor viera al animal vivo cada vez que come carne, no podría comer. El lenguaje del matadero —“procesamiento”, “faena”, “rendimiento”— cumple la función de **ocultar la violencia** que hace posible el producto. El referente ausente es el animal que ya no está en el lenguaje, pero cuya muerte está presupuesta en cada palabra.

Adams extiende este análisis a la violencia sexual y a otras formas de violencia institucionalizada. En todos los casos, el lenguaje cumple la misma función: **borrar al sujeto** para permitir la violencia sin culpa. La víctima desaparece del lenguaje antes de desaparecer del mundo. Es convertida en categoría, en número, en caso, en expediente.

Ahora comparemos esta estructura con el lenguaje jurídico. El derecho penal no habla de “personas”. Habla de “imputados”, “procesados”, “penados”, “causantes”, “internos”. No habla de “sufrimiento”. Habla de “dosimetría penal”, “cómputo de pena”, “tratamiento penitenciario”. No habla de “tortura”. Habla de “régimen disciplinario”, “sanción de aislamiento”, “medida de seguridad”. Cada término cumple la misma función que el lenguaje del matadero: **borrar al sujeto vivo** para permitir la violencia sin culpa.

El preso no es una persona que sufre. Es un “imputado” que “cumple una pena”. El carcelero no es un torturador. Es un “funcionario” que “aplica el protocolo”. El juez no es un verdugo. Es un “magistrado” que “dicta sentencia”. El lenguaje jurídico es el **cuchillo semántico** que despelleja al sujeto vivo y lo convierte en expediente. Y en esa operación, el sufrimiento se vuelve invisible, la violencia se vuelve procedimiento, la muerte se vuelve estadística.

6.11. Nicole Shukin y el *rendering*: el cuerpo como materia prima procesable

Si Adams describe el borrado del sujeto, Nicole Shukin describe su **transformación en materia prima**. En *Animal Capital: Rendering Life in Biopolitical Times* (2009), Shukin analiza cómo el capitalismo industrial convierte a los cuerpos en **materia procesable**. El concepto central es el **rendering**: el proceso mediante el cual un cuerpo vivo es transformado en producto, en mercancía, en material utilizable.

Shukin parte de la industria del *rendering* —el procesamiento de cadáveres animales para producir grasa, harina, gelatina, cosméticos— para mostrar cómo el capitalismo **disuelve la distinción entre vida y materia**. El animal vivo no es un sujeto: es una **reserva de materiales**. Su cuerpo no es un organismo: es una **materia prima** que puede ser descompuesta, procesada, recompuesta en productos.

Shukin insiste en que el *rendering* no es solo una técnica industrial: es una **operación biopolítica**. El capitalismo no solo explota la fuerza de trabajo: **procesa la vida misma**. Convierte cuerpos en mercancías, vidas en recursos, sufrimiento en plusvalía. Y en esa operación, el lenguaje cumple una función esencial: **nombrar la materia prima** para ocultar la vida que contiene.

El sistema penal opera con la misma lógica. El preso no es un sujeto: es una **materia procesable**. Su cuerpo es una reserva de tiempo, de trabajo, de datos, de sufrimiento. La prisión es la **planta de procesamiento** donde esa materia prima es transformada en producto: seguridad, paz social, plusvalía carcelaria, datos biométricos, mano de obra barata. El lenguaje jurídico es el **manual de instrucciones** de esa planta. “Imputado” es la materia prima que ingresa. “Penado” es la materia procesada. “Ex-convicto” es el producto que sale. Y en cada etapa, el lenguaje borra la vida que contiene la materia.

Shukin nos da, así, la segunda pieza. El lenguaje jurídico no solo borra al sujeto (Adams): lo **convierte en materia procesable**. El preso no es una persona que sufre: es una **reserva de tiempo y sufrimiento** que el Estado administra, procesa y explota. El lenguaje es el cuchillo que lo despelleja, separando la carne del expediente, la vida del caso, el sufrimiento de la estadística.

6.12. Jean-François Lyotard y el diferendo: el monopolio del diccionario

Si Adams describe el borrado del sujeto y Shukin su transformación en materia, Jean-François Lyotard describe la **imposibilidad de nombrar el daño**. En *Le Différend* (1983), el filósofo francés desarrolla una teoría de la **injusticia lingüística** que se ha convertido en central para entender la violencia institucional.

Lyotard distingue entre **litigio** y **diferendo**. Un litigio es un conflicto entre dos partes que comparten un mismo lenguaje, un mismo marco de referencia, una misma

gramática. Las partes pueden discutir, argumentar, presentar pruebas, porque ambas hablan el mismo idioma. Un diferendo, en cambio, es un conflicto entre dos partes que **no comparten un lenguaje común**. Una de las partes —la víctima— está despojada de los medios discursivos para **nombrar el daño** que padece. El tribunal solo admite el idioma del agresor. Y en ese idioma, el daño no puede ser dicho.

Lyotard da el ejemplo clásico de los supervivientes del Holocausto. Cuando un superviviente dice “esto fue un crimen contra la humanidad”, el tribunal de Núremberg puede escucharlo porque existe un lenguaje jurídico internacional que reconoce esa categoría. Pero cuando un superviviente dice “esto fue un horror que no tiene nombre”, el tribunal no puede escucharlo porque no existe una categoría jurídica para el horror sin nombre. El superviviente es reducido al silencio porque el lenguaje del derecho no tiene palabras para su sufrimiento.

Aplicado al sistema penal, el diferendo ilumina algo decisivo. El preso está despojado de los medios discursivos para nombrar su daño. Si dice “me están matando en vida”, el sistema escucha “cumple sentencia firme”. Si dice “me están torturando”, el sistema responde “régimen disciplinario ordinario”. Si dice “me están aniquilando como persona”, el sistema dictamina “tratamiento penitenciario”. El preso no puede nombrar su tormento con su propio vocabulario porque el tribunal solo admite el idioma del verdugo. El Estado tiene el **monopolio del diccionario** para nombrar el corte.

Esta es la forma más refinada de la violencia institucional. No se tortura solo el cuerpo: se **secuestra el lenguaje** del torturado. Se le prohíbe nombrar su sufrimiento con sus propias palabras. Se le obliga a hablar el idioma del verdugo para poder ser escuchado. Y en ese idioma, su sufrimiento no tiene nombre. Es “ruido”, “inconducta”, “patología”, “riesgo”. El preso no puede decir “me están matando” porque el sistema no reconoce esa categoría. Solo puede decir “cumpló condena”. Y en esa traducción forzada, su sufrimiento se vuelve invisible.

6.13. La eufemización como epistemología obligatoria

Hemos descrito el borrado del sujeto (Adams), su transformación en materia (Shukin) y la confiscación de su lenguaje (Lyotard). Ahora debemos analizar el **mecanismo** que hace posible esa operación: la **eufemización como epistemología obligatoria**.

El eufemismo no es un simple adorno retórico. No es una forma “suave” de decir algo “duro”. Es una **condición estructural** para que el sacrificio sea administrativamente invisible y legalmente inmaculado. El lenguaje jurídico no “suaviza” la violencia: la **oculta**. No “embellece” el sacrificio: lo **niega**. No “traduce” el horror: lo **borra**.

Veamos algunos ejemplos concretos:

Término jurídico	Lo que designa	Lo que oculta
“Imputado”	Persona acusada de	El ser humano con nombre, historia,

	un delito	familia, sufrimiento
“Penado”	Persona condenada a una pena	El cuerpo que será encerrado, torturado, aniquilado
“Causante”	Persona que ha causado un daño	El sujeto que será sacrificado para purificar a la comunidad
“Dosimetría penal”	Cálculo de la pena	La tasación del sufrimiento en unidades de tiempo de vida
“Cómputo de pena”	Cálculo del tiempo de condena	La conversión del tiempo de vida en moneda de pago
“Tratamiento penitenciario”	Régimen de la prisión	El conjunto de técnicas de aniquilación subjetiva
“Régimen disciplinario”	Normas de conducta en prisión	El sistema de tortura legalizada
“Sanción de aislamiento”	Castigo por infracción	La tortura psicológica que produce psicosis
“Medida de seguridad”	Detención preventiva	La privación de libertad sin condena
“Reinserción social”	Objetivo declarado de la pena	La ficción que oculta la producción de reincidencia

Cada término cumple la misma función: **borrar la violencia** que designa. El lenguaje jurídico es una **máquina de producir eufemismos**. No hay término que nombre directamente lo que ocurre. No hay palabra que designe el sufrimiento, la tortura, la muerte civil. Todo es “tratamiento”, “régimen”, “medida”, “sanción”, “cómputo”. El horror se vuelve procedimiento. La violencia se vuelve técnica. La muerte se vuelve estadística.

Esta eufemización no es accidental: es **epistemología obligatoria**. Los operadores del sistema —jueces, fiscales, carceleros, psicólogos— **deben** usar estos términos para poder ejecutar el trabajo sucio sin colapsar moralmente. Si llamaran a las cosas por su nombre —“tortura”, “muerte civil”, “aniquilación subjetiva”— no podrían dormir. El eufemismo es la **condición psicológica** de la fragmentación. Permite que el verdugo no se reconozca como verdugo porque las palabras que usa no nombran lo que hace.

6.14. El preso político: la excepción que recupera el nombre

Hay, sin embargo, una excepción parcial que merece ser señalada. El **preso político** —aquel que ha sido detenido por sus ideas, sus organizaciones o sus acciones contra un régimen determinado— a veces escapa a la confiscación del lenguaje. No porque su sufrimiento sea menor, sino porque su **capital simbólico** es mayor.

El preso político tiene nombre. Tiene causa. Tiene defensores. Su detención genera campañas internacionales, su tortura genera condenas, su muerte genera duelo. Su

sufrimiento es **narrable** porque hay una causa que lo trasciende. Hay un régimen que denunciar, una solidaridad que movilizar, una memoria que construir. Su lenguaje no es confiscado porque su causa **habla por él**. Los organismos de derechos humanos, los académicos, los intelectuales, los medios internacionales: todos ellos **traducen** su sufrimiento al lenguaje de los derechos humanos. Y en esa traducción, su voz no se pierde: se amplifica.

El preso común, en cambio, carece de todo eso. Su nombre es un número de expediente, su causa es un delito, sus defensores son abogados de oficio, su muerte no genera nada. Su sufrimiento no es narrable porque no hay una causa que lo trascienda. No hay un régimen que denunciar, no hay una solidaridad que movilizar, no hay una memoria que construir. Su lenguaje es confiscado porque **no hay nadie que hable por él**. Su voz no se amplifica: se pierde en el silencio del expediente.

Esta asimetría revela el **límite de la compasión selectiva**. La sociedad no solo distribuye la compasión según la atribución de responsabilidad; también la distribuye según la **utilidad simbólica** del sufrimiento. El preso político sufre por una causa que trasciende su persona: su sufrimiento sirve para denunciar un régimen. El preso común sufre por una causa que no trasciende su persona: su sufrimiento no sirve a nadie. Por eso el primero es defendido y el segundo es abandonado. No porque su sufrimiento sea distinto, sino porque su **capital simbólico** es distinto.

La consecuencia es decisiva para nuestro análisis. La abolición del sistema penal no puede basarse solo en la denuncia del sufrimiento. Debe basarse en la **construcción de una narrativa** que haga visible el sufrimiento del preso común. Debe convertirlo en símbolo, en causa, en sujeto de duelo. Debe devolverle su nombre, su voz, su lenguaje. Mientras el preso común siga siendo un caso sin nombre, un cuerpo sin causa, un número sin historia, el altar seguirá en pie. Solo cuando su sufrimiento sea narrable, cuando su voz sea escuchada, cuando su lenguaje sea recuperado, el sacrificio podrá ser cuestionado.

6.15. Conclusión del capítulo

El verdugo no desapareció. Se **fragmentó**. La modernidad no abolió la figura del ejecutor: la dispersó en una cadena de montaje burocrática donde nadie mata al animal entero y nadie se siente responsable del sufrimiento producido. Y junto con la fragmentación, la modernidad perfeccionó el **lenguaje** que hace posible esa fragmentación: un lenguaje que borra al sujeto vivo, lo convierte en materia procesable y le confisca la capacidad de nombrar su propio daño.

Timothy Pachirat nos mostró que el matadero industrial mata a un ser vivo cada doce segundos sin que nadie se sienta accountable, mediante la división del trabajo, la segregación espacial y la política de la mirada. Christopher Browning nos mostró que los hombres comunes del Batallón 101 ejecutaron a decenas de miles de judíos porque la vida burocrática moderna fomenta un distanciamiento funcional y físico. Pilar Calveiro nos mostró que los centros clandestinos argentinos operaban como un

“servicio público criminal montado por burócratas perseverantes y capaces de obediencia a ultranza”. Zygmunt Bauman nos mostró que el Holocausto fue un producto de la racionalidad burocrática moderna. Stanley Milgram nos mostró que el Estado Agéntico disuelve la responsabilidad individual. Hannah Arendt nos mostró que la banalidad del mal permite administrar el horror sin convicción. La doctrina de la obediencia debida en Argentina nos mostró que esa disolución de la responsabilidad puede convertirse en eximente jurídico. Mary Fulbrook y los análisis del “por algo será” nos mostraron que la sociedad de espectadores condona la violencia mediante la pasividad.

Carol J. Adams nos mostró que el lenguaje borra al sujeto vivo para permitir la violencia sin culpa. Nicole Shukin nos mostró que el capitalismo convierte los cuerpos en materia prima procesable, y que el lenguaje jurídico es el manual de instrucciones de esa planta de procesamiento. Jean-François Lyotard nos mostró que el preso está despojado de los medios discursivos para nombrar su daño: el tribunal solo admite el idioma del verdugo. Y el análisis de la eufemización como epistemología obligatoria nos mostró que el lenguaje jurídico es una máquina de producir eufemismos que ocultan la violencia que designan.

El matadero, la burocracia nazi, la dictadura argentina y el sistema penal **no son cuatro fenómenos separados: son cuatro manifestaciones del mismo mecanismo estructural**. La fragmentación del acto de dañar —técnica, moral, psicológica y cognitiva— es la condición de posibilidad de la violencia masiva administrada. Y el lenguaje eufemístico es la condición de posibilidad de esa fragmentación. Llamar a esto “administración de justicia” es exactamente el mismo eufemismo que llamar “tecnología de los alimentos” al matadero, “solución final” al genocidio, o “guerra sucia” al terrorismo de Estado.

El preso político es la excepción que confirma la regla. Su sufrimiento es narrable porque hay una causa que lo trasciende. Su lenguaje no es confiscado porque su causa habla por él. El preso común, en cambio, carece de todo eso. Su sufrimiento no es narrable porque no hay una causa que lo trascienda. Su lenguaje es confiscado porque no hay nadie que hable por él.

La confiscación del lenguaje es la forma más refinada de la violencia institucional. No se tortura solo el cuerpo: se **secuestra el alma**. No se encierra solo al sujeto: se **silencia su voz**. No se mata solo la vida: se **borra la palabra**. Y mientras el preso común siga siendo un caso sin nombre, un cuerpo sin causa, un número sin historia, el altar seguirá en pie. Solo cuando su sufrimiento sea narrable, cuando su voz sea escuchada, cuando su lenguaje sea recuperado, el sacrificio podrá ser cuestionado.

En el próximo capítulo veremos cómo el tiempo completa la operación. Cómo la prisión no solo confisca el lenguaje y aniquila la subjetividad: **confisca el tiempo ontológico**. Cómo el preso es reducido a un presente biológico incesante, sin futuro ni pasado, sin proyecto ni memoria. Cómo la prisión produce **muertos-vivos**: cuerpos que respiran, pero que ya no viven. Y cómo esa producción de muerte en vida es el objetivo del sistema, no su efecto colateral.

Bibliografía del Capítulo 6

Obras citadas

Adams, C. J. (1990). *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*. Continuum.

[Traducción al español: Adams, C. J. (2016). *La política sexual de la carne: una teoría crítica feminista vegetariana*. Antígona.]

Arendt, H. (1963). *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. Viking Press.

[Traducción al español: Arendt, H. (1999). *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*. Lumen.]

Bauman, Z. (1989). *Modernity and the Holocaust*. Polity Press.

[Traducción al español: Bauman, Z. (1997). *Modernidad y Holocausto*. Sequitur.]

Browning, C. R. (1992). *Ordinary Men: Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland*. HarperCollins.

[Traducción al español: Browning, C. R. (2002). *Aquellos hombres grises: el Batallón 101 y la solución final en Polonia*. Edhasa.]

Calveiro, P. (1998). *Poder y desaparición: los campos de concentración en Argentina*. Colihue.

Christie, N. (1977). Conflicts as Property. *British Journal of Criminology*, 17(1), 1–15.

Fulbrook, M. (2023). *Bystander Society: Conformity and Complicity in Nazi Germany and the Holocaust*. Oxford University Press.

Hughes, E. C. (1962). Good People and Dirty Work. *Social Problems*, 10(1), 3–11.

[Traducción al español: Hughes, E. C. (2015). La gente de bien y el trabajo sucio. *Delito y Sociedad*, 24(40), 173–184.]

Lyotard, J.-F. (1983). *Le Différend*. Les Éditions de Minuit.

[Traducción al español: Lyotard, J.-F. (1991). *El diferendo*. Gedisa.]

Milgram, S. (1974). *Obedience to Authority: An Experimental View*. Harper & Row.

[Traducción al español: Milgram, S. (1980). *Obediencia a la autoridad: un punto de vista experimental*. Desclée de Brouwer.]

Pachirat, T. (2011). *Every Twelve Seconds: Industrialized Slaughter and the Politics of Sight*. Yale University Press.

Shukin, N. (2009). *Animal Capital: Rendering Life in Biopolitical Times*. University of Minnesota Press.

Documentos jurídicos citados

Ley 23.492 de Punto Final (Argentina, 1986).

Ley 23.521 de Obediencia Debida (Argentina, 1987).

[Ambas leyes fueron declaradas insanablemente nulas por el Congreso de la Nación Argentina en 2003.]

Bibliografía complementaria sugerida para este capítulo

Agamben, G. (1995). *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*. Einaudi.

[Traducción al español: Agamben, G. (1998). *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida*. Pre-Textos.]

Bermúdez, N. V. (2015). “Algo habrán hecho”. O de muertes más o menos merecidas. *CONICET*.

Bourdieu, P. (1982). *Ce que parler veut dire: L'économie des échanges linguistiques*. Fayard.

[Traducción al español: Bourdieu, P. (1985). *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Akal.]

Butler, J. (1997). *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. Routledge.

[Traducción al español: Butler, J. (2004). *Lenguaje, poder e identidad*. Síntesis.]

Cohen, S. (2001). *States of Denial: Knowing about Atrocities and Suffering*. Polity Press.

[Traducción al español: Cohen, S. (2005). *Estados de negación: ensayo sobre atrocidades y sufrimiento*. Prometeo.]

Goldhagen, D. J. (1996). *Hitler's Willing Executioners: Ordinary Germans and the Holocaust*. Knopf.

[Traducción al español: Goldhagen, D. J. (1997). *Los verdugos voluntarios de Hitler: los alemanes corrientes y el Holocausto*. Taurus.]

Hilberg, R. (1992). *Perpetrators, Victims, Bystanders: The Jewish Catastrophe, 1933–1945*. HarperCollins.

[Traducción al español: Hilberg, R. (2005). *Verdugos, víctimas y espectadores: la catástrofe judía, 1933–1945*. Akal.]

Press, E. (2021). *Dirty Work: Essential Jobs and the Hidden Toll of Inequality in America*. Farrar, Straus and Giroux.

Rancière, J. (2000). *Le partage du sensible: Esthétique et politique*. La Fabrique.

[Traducción al español: Rancière, J. (2009). *El reparto de lo sensible: estética y política*. LOM.]

Scarry, E. (1985). *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*. Oxford University Press.

[Traducción al español: Scarry, E. (1988). *El cuerpo en el dolor: la construcción y destrucción del mundo*. Siglo XXI.]

Vinelli, N. (2000). ANCLA: “Por algo será”. *Desaparecidos.org*.

Zimbardo, P. (2007). *The Lucifer Effect: Understanding How Good People Turn Evil*. Random House.

[Traducción al español: Zimbardo, P. (2008). *El efecto Lucifer: el porqué de la maldad*. Paidós.]

Capítulo 7

La aniquilación del esclavo: tiempo, cuerpo y subjetividad

7.1. La pregunta por el tiempo y el cuerpo

Los capítulos anteriores describieron la liturgia del tribunal, la fragmentación del verdugo y el lenguaje como cuchillo. Vimos cómo el proceso penal transforma la norma abstracta en sufrimiento somático, cómo el verdugo se dispersa en una cadena de montaje burocrática y cómo el lenguaje jurídico borra al sujeto vivo para convertirlo en expediente. Quedaron pendientes, sin embargo, dos preguntas decisivas: **¿qué le ocurre al tiempo del preso?** y **¿qué le ocurre a su cuerpo?**

El sentido común supone que la prisión priva de libertad. Pero esa respuesta suele entenderse de manera superficial: como si la libertad fuera solo la capacidad de moverse geográficamente, de “salir a la calle”. Esa comprensión es **falsa**. La prisión no quita la libertad como se quita un objeto. La prisión **confisca la libertad como condición de posibilidad de todas las demás libertades**. Sin libertad, no se puede amar, no se puede trabajar, no se puede crear, no se puede proyectar, no se puede decidir, no se puede ser. Y junto con la libertad, la prisión confisca el tiempo y expropia el cuerpo. El preso no vive: es mantenido con respiración mecánica —rancho y techo— únicamente para que siga teniendo terminaciones nerviosas disponibles para registrar el castigo.

Este capítulo sostiene que **la prisión no solo encierra: produce muerte en vida. Confisca el tiempo ontológico, expropia el cuerpo, aniquila la subjetividad y reduce al sujeto a la base de la supervivencia. El resultado no es un ciudadano castigado: es un muerto-vivo, un cadáver administrativo, un organismo que respira pero que ya no habita el mundo como persona.**

Para demostrarlo, este capítulo articula las tradiciones teóricas que convergen en esa conclusión. Primero, la destrucción de la experiencia temporal (Guenther, Fabian). Luego, la reducción a la base de la supervivencia (Maslow, Frankl, McEwen). Después, la expropiación del cuerpo y la des-creación del mundo (Améry, Scarry, Honneth, Levinas, Blanchot). Finalmente, la patologización del sufrimiento y la ingeniería del alma (Basaglia, Martín-Baró, Rose), y la violencia entre presos como forma de tortura que la psicología conoce pero no denuncia.

7.2. Lisa Guenther y la destrucción de la experiencia temporal

En 2013, la filósofa Lisa Guenther publicó *Solitary Confinement: Social Death and Its Afterlives*, una de las obras más rigurosas sobre los efectos del aislamiento en la prisión. Su tesis central es que **el encierro destruye la estructura misma de la experiencia temporal**.

Guenther parte de la fenomenología de Husserl y Levinas. Para Husserl, el tiempo no es una sucesión de instantes discretos, sino una **estructura intencional** de la conciencia. El presente no es un punto, sino un **campo temporal** que retiene el pasado inmediato (*retención*) y anticipa el futuro inmediato (*protección*). La conciencia temporal es lo que permite que la experiencia tenga continuidad, sentido, dirección. Para Levinas, el tiempo no es solo una estructura de la conciencia individual: es una **relación con el otro**. El tiempo se constituye en la relación con el otro, en la apertura al futuro que el otro introduce. Sin el otro, no hay tiempo. Sin la relación con el otro, la conciencia queda atrapada en un presente sin salida.

Guenther aplica estas ideas al aislamiento carcelario. Pero su análisis se extiende, sin decirlo explícitamente, a **toda forma de encierro**. Porque la prisión ordinaria, aunque no sea aislamiento extremo, ya produce **las mismas condiciones de destrucción temporal**. El preso está privado de **las condiciones sociales del tiempo**. No tiene con quién proyectar, no tiene con quién recordar, no tiene con quién construir un futuro compartido. Su presente no tiene retención ni protección: no hay pasado que retener porque los vínculos se han cortado, no hay futuro que anticipar porque la libertad se ha confiscado. El tiempo se detiene. O más precisamente: el tiempo se convierte en una **repetición eterna del mismo presente biológico**. Respirar, comer, dormir, despertar. Respirar, comer, dormir, despertar. Sin variación, sin horizonte, sin sentido.

Guenther documenta los efectos de esta destrucción temporal. Los presos pierden la capacidad de **narrar su propia vida**. No pueden contar una historia con principio, medio y fin porque su experiencia no tiene esa estructura. Pierden la capacidad de **proyectar un futuro**. No pueden imaginar un después porque el presente no les ofrece ninguna apertura. Pierden la capacidad de **recordar un pasado significativo**. Los recuerdos se vuelven borrosos, fragmentarios, inaccesibles. Y pierden, finalmente, la capacidad de **habitar un presente significativo**. El presente se convierte en pura supervivencia, en pura reacción, en puro instinto.

Guenther insiste en que esta destrucción no es un efecto colateral del aislamiento: es su **objetivo**. Y ese objetivo está presente, en germen, en **toda forma de prisión**. La prisión no busca “castigar” al preso. Busca **desintegrar su subjetividad**. Busca destruir la estructura temporal que hace posible la experiencia de ser un sujeto. Busca producir un **muerto-vivo**: un cuerpo que respira, pero que ya no vive como persona.

7.3. Johannes Fabian y la negación de la coevalidad

Si Guenther describe la destrucción del tiempo individual, Johannes Fabian describe la **negación del tiempo compartido**. En *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object* (1983), Fabian analiza cómo la antropología clásica colocaba a sus objetos de estudio en un **tiempo pasado**. El “salvaje” era el “antepasado” del antropólogo. El “primitivo” era el que todavía no había llegado a la modernidad. El “otro” era el que vivía en otro tiempo.

Fabian llama a esta operación **negación de la coevalidad**. La coevalidad es la condición de compartir el mismo tiempo, de habitar el mismo presente, de ser contemporáneos. La antropología clásica negaba la coevalidad a sus objetos de estudio: los colocaba en un tiempo anterior, en un pasado que el antropólogo ya había superado. Y en esa negación, los constituía como **objetos** en lugar de **interlocutores**.

La prisión opera con la misma lógica. El preso es negado en su coevalidad. La sociedad libre vive en el **futuro**: proyecta, planifica, anticipa. El preso es confinado a un **presente continuo** sin futuro ni pasado accesible. Es un **“contemporáneo no contemporáneo”**: está vivo *ahora*, pero su tiempo no es el tiempo de la sociedad. Es el tiempo de la prehistoria institucional, el tiempo del encierro, el tiempo de la espera sin fin.

Fabian insiste en que esta negación no es un accidente: es una **operación de poder**. Negar la coevalidad al otro es negarle la capacidad de ser interlocutor, de ser sujeto, de ser persona. El preso no es un contemporáneo con el que se dialoga: es un **objeto** que se administra. No comparte el tiempo de la sociedad: está suspendido en un tiempo otro, un tiempo sin historia, un tiempo sin futuro. Y en esa suspensión, su subjetividad se desvanece.

La consecuencia es decisiva para nuestro análisis. La prisión no solo encierra: **expulsa al sujeto del tiempo compartido**. Lo saca de la historia, lo saca del presente, lo saca de la comunidad de los que viven en el mismo tiempo. El preso no es un ciudadano temporalmente restringido: es un **ser anacrónico**, un habitante de un tiempo otro, un **muerto civil** que sigue respirando en un presente sin salida. La sociedad no protesta porque el preso ya no es su contemporáneo. Ya no comparte su tiempo. Ya no es un interlocutor. Es un objeto de administración.

7.4. La confiscación de todas las libertades

El preso no pierde solo la libertad de moverse. Pierde **todas las libertades**. Se le quitan sus pertenencias: no puede poseer nada. Se le quita la conexión: no puede usar teléfono, computadora, internet. Se le limita lo que puede leer, lo que puede escribir. Se lee su correspondencia privada. Se le controla lo que come, cuándo duerme, si se apaga la luz. Se le prohíbe decidir sobre su propio cuerpo: cuándo bañarse, cuándo cortarse el pelo, qué medicamentos tomar. Se le impide ejercer su voluntad: no puede elegir su trabajo, su rutina, su espacio, su tiempo. Es un ser reducido a **objeto manipulable**, desconectado de todo el mundo social que le daba un rol, un lugar en el mundo, un sentido, una coherencia existencial.

El preso queda reducido a **despojo**: un cuerpo que puede ser manipulado por el otro, sin capacidad de resistencia, sin capacidad de decisión, sin capacidad de acción. Es tratado como un cadáver administrativo: un cuerpo sobre el que otros deciden, sin voz, sin proyecto, sin futuro. La prisión no le quita “la libertad” como se quita un objeto. Le quita **la libertad como condición de posibilidad de todas las libertades**. Sin libertad, no puede amar, no puede trabajar, no puede crear, no puede proyectar, no puede decidir, no puede ser.

La sociedad no entiende esto. Cree que la pérdida de libertad es solo “no poder salir a la calle”. No entiende la **tortura psicológica, emocional y existencial** que implica perder toda autonomía, toda capacidad de acción, toda voluntad. No entiende que el preso pierde **todo** al perder la libertad. Porque sin libertad, no se puede hacer nada que lo constituya como sujeto. La libertad no es un atributo entre otros: es la **condición de posibilidad** de todos los atributos. Sin libertad, no hay sujeto. Solo hay un organismo que sobrevive.

7.5. Abraham Maslow y la reducción a la base de la pirámide

Si Guenther describe la destrucción del tiempo y Fabian la negación de la coevalidad, Abraham Maslow describe la **reducción de la subjetividad a la supervivencia**. Su famosa **pirámide de necesidades** —formulada en *A Theory of Human Motivation* (1943) y desarrollada en *Motivation and Personality* (1954)— distingue cinco niveles de necesidades humanas:

1. **Necesidades fisiológicas:** respirar, comer, beber, dormir, evitar el dolor.
2. **Necesidades de seguridad:** seguridad física, empleo, recursos, salud, propiedad.
3. **Necesidades de pertenencia:** amistad, afecto, intimidad, comunidad.
4. **Necesidades de estima:** reconocimiento, respeto, éxito, confianza.
5. **Necesidades de autorrealización:** creatividad, espontaneidad, propósito, sentido.

Maslow sostiene que las necesidades inferiores deben ser satisfechas antes de que las superiores puedan emerger. La jerarquía no es rígida, pero sí orientativa: la supervivencia tiene prioridad sobre la autorrealización.

La prisión invierte esta jerarquía. No permite que el sujeto ascienda por la pirámide: lo **fija en la base**. El preso no puede satisfacer sus necesidades de pertenencia porque está separado de sus vínculos. No puede satisfacer sus necesidades de estima porque está estigmatizado, humillado, reducido a número. No puede satisfacer sus necesidades de autorrealización porque no tiene proyectos, no tiene futuro, no tiene sentido. Solo puede satisfacer sus necesidades fisiológicas: comer, dormir, evitar el dolor. Y eso, si el sistema lo permite.

La prisión **reduce al sujeto a la base de Maslow**. No por accidente, sino por diseño. El objetivo no es solo castigar: es **impedir que el sujeto sea sujeto**. Impedir que tenga vínculos, que tenga reconocimiento, que tenga proyecto. Impedir que ascienda por la pirámide. Mantenerlo en la base, en la pura supervivencia, en el puro instinto, en la pura necesidad. Y en esa reducción, la subjetividad se extingue. El preso no es una persona que sufre: es un organismo que sobrevive. No es un sujeto que proyecta: es un cuerpo que reacciona. No es un ser humano que vive: es un animal que se defiende.

7.6. Viktor Frankl y la pérdida de la noosfera

Si Maslow describe la reducción a la base, Viktor Frankl describe la **pérdida de la dimensión espiritual**. Frankl, psiquiatra austríaco y superviviente de los campos de concentración nazis, desarrolló en *El hombre en busca de sentido* (1946) una teoría de la existencia humana que distingue tres dimensiones:

1. **La biosfera:** la dimensión biológica, instintiva, de supervivencia.
2. **La psicosfera:** la dimensión psicológica, emocional, de relación.
3. **La noosfera:** la dimensión espiritual, de sentido, de propósito, de trascendencia.

Frankl sostiene que la salud mental depende de la **noosfera**. El ser humano no solo necesita sobrevivir (biosfera) ni solo necesita relacionarse (psicosfera): necesita **encontrar un sentido** para su existencia. Sin sentido, la vida se vuelve vacía, absurda, insoportable. Sin propósito, el sufrimiento se vuelve inútil, gratuito, destructivo. Sin trascendencia, el presente se vuelve una cárcel.

Frankl describe cómo los campos de concentración **destruían la noosfera**. Los prisioneros eran reducidos a la biosfera: hambre, frío, dolor, agotamiento. Eran despojados de la psicosfera: separados de sus familias, humillados, tratados como animales. Y eran despojados de la noosfera: no tenían futuro, no tenían proyecto, no tenían sentido. La vida se convertía en pura supervivencia. Y en esa reducción, muchos prisioneros morían no de hambre ni de enfermedad, sino de **pérdida de sentido**. Se dejaban morir porque ya no había razón para vivir.

La prisión opera con la misma lógica. El preso es reducido a la biosfera: comer, dormir, evitar el dolor. Es despojado de la psicosfera: separado de sus vínculos, humillado, tratado como número. Y es despojado de la noosfera: no tiene futuro, no tiene proyecto, no tiene sentido. La vida se convierte en pura supervivencia. Y en esa

reducción, la subjetividad se extingue. El preso no muere de hambre ni de enfermedad: muere de **pérdida de sentido**. Se convierte en un **muerto-vivo** porque ya no hay razón para vivir.

7.7. Bruce McEwen y el daño neurológico del estrés crónico

Si Frankl describe la pérdida de la noosfera, Bruce McEwen describe su **correlato neurológico**. McEwen, neurocientífico de la Universidad Rockefeller, ha dedicado su carrera al estudio de los efectos del estrés crónico en el cerebro. Su tesis central es que **el estrés crónico daña el hipocampo**, la estructura cerebral central para el aprendizaje, la memoria y la regulación emocional.

McEwen documentó en *Stress and Hippocampal Plasticity* (1999) y otros trabajos que el cortisol —la hormona del estrés— produce **atrofia del hipocampo**. El estrés crónico, mediado por el cortisol, reduce el volumen del hipocampo, deteriora la neurogénesis (la producción de nuevas neuronas) y altera la plasticidad sináptica (la capacidad de las neuronas de formar nuevas conexiones). El resultado es un cerebro **dañado estructuralmente**: menos capaz de aprender, menos capaz de recordar, menos capaz de regular emociones.

La prisión es un **ambiente de estrés crónico**. El preso vive en un estado de alerta permanente: incertidumbre, violencia impredecible, pérdida de control, separación de vínculos afectivos. Su cortisol está crónicamente elevado. Su hipocampo está crónicamente dañado. Su capacidad de aprender, recordar y regular emociones está crónicamente deteriorada. La prisión **daña el cerebro** del preso. No metafóricamente: literalmente, estructuralmente, neurológicamente.

McEwen insiste en que este daño no es reversible fácilmente. El hipocampo tiene cierta capacidad de regeneración, pero requiere condiciones de estrés bajo, vínculos afectivos, estimulación cognitiva, ejercicio físico, sueño reparador. La prisión no ofrece nada de eso. Ofrece lo contrario: estrés crónico, aislamiento, monotonía, sedentarismo, insomnio. El cerebro del preso no se recupera: se **deteriora progresivamente**. Y con él, la capacidad de modificar la conducta, de aprender nuevas habilidades, de regular emociones, de proyectar un futuro.

La consecuencia es decisiva para nuestro análisis. La prisión no solo destruye el tiempo (Guenther), niega la coevalidad (Fabian), reduce a la supervivencia (Maslow) y extingue la noosfera (Frankl): **daña el cerebro**. El preso no sale “rehabilitado”: sale **neurológicamente deteriorado**. Su hipocampo es más pequeño, su corteza prefrontal está debilitada, su amígdala está hiperreactiva. La prisión produce exactamente lo contrario de lo que necesita una persona para modificar su conducta. No rehabilita: **daña**. No corrige: **destruye**. No prepara para la libertad: **incapacita para ella**.

7.8. Jean Améry y la pérdida de la confianza en el mundo

Hemos descrito la destrucción del tiempo y la reducción a la supervivencia. Ahora debemos analizar la **expropiación del cuerpo**. Y aquí la figura central es Jean Améry —seudónimo de Hans Mayer—, filósofo austríaco, superviviente de Auschwitz, que dedicó su obra a pensar la condición de la víctima de la violencia estatal.

En *Más allá de la culpa y la expiación* (1966), Améry describe con una precisión estremecedora lo que ocurre cuando una fuerza externa tiene **potestad total sobre el cuerpo**. Améry parte de una experiencia concreta: la tortura. Pero su análisis se extiende, sin decirlo explícitamente, a **toda forma de sometimiento corporal**. Cuando alguien tiene poder absoluto sobre tu cuerpo —cuando puede golpearte, violarte, matarte, sin que puedas oponer resistencia—, se produce una **destrucción de la confianza en el mundo**. El mundo deja de ser un lugar seguro. El otro deja de ser un semejante. La existencia deja de tener sentido.

Améry describe esta pérdida con una frase que se ha vuelto clásica: “**Quien ha sido torturado, ya no puede sentirse en casa en el mundo**”. La tortura no solo causa dolor físico: destruye la **confianza ontológica** que hace posible habitar el mundo. El cuerpo deja de ser un hogar vivencial y se transforma en un **bulto que solo registra dolor, frío, hambre**. El sujeto deja de habitar su cuerpo: su cuerpo se convierte en una cosa que sufre, en un objeto que resiste, en una materia que se descompone.

La prisión produce esta misma pérdida. El preso no es torturado necesariamente, pero su cuerpo está **igualmente expropiado**. El Estado decide sobre él: cuándo se levanta, qué come, cuándo se baña, qué medicamentos toma. El preso no tiene soberanía sobre su propio cuerpo. Es tratado como un **cuerpo sin voz, sin decisión, sin resistencia posible**. Y en esa expropiación, la confianza en el mundo se destruye. El preso deja de sentirse en casa en su propio cuerpo. Su cuerpo se convierte en una cosa que el otro manipula, en un objeto que el otro administra, en una materia que el otro decide.

Hay un paralelo que conviene examinar, porque ilumina la naturaleza de la expropiación corporal y desactiva una objeción frecuente. El soldado entrenado para la guerra es sometido a una disciplina que también expropia su cuerpo. Se le dice cuándo comer, cuándo bañarse, cuándo dormir, cuándo hablar, cuándo callar. Se le enseña a obedecer sin preguntar, a resistir sin quejarse, a morir si es necesario. Su cuerpo deja de pertenecerle: pertenece a la institución militar, que decide sobre su tiempo, su movimiento, su sufrimiento y, en última instancia, su vida. La diferencia con el preso no es de **técnica**, sino de **relato**: al soldado se le dice que su expropiación es un **honor**, un sacrificio por la Nación, un acto de heroísmo. Al preso se le dice que su expropiación es un **castigo**, una deuda que debe pagar, una vergüenza que debe cargar. Pero en ambos casos, el cuerpo es arrebatado, la voluntad es sometida, la subjetividad es reducida a obediencia. La institución total —militar o carcelaria— produce el mismo efecto: un cuerpo dócil, disponible, administrable.

Alguien podría objetar: “*Si los soldados soportan eso por la Nación, entonces los presos no están tan mal*”. Esa objeción es una **falacia de resistencia**: el hecho de que alguien soporte una condición no la vuelve legítima ni deseable. Los soldados no eligen la

guerra: son enviados a ella. Y muchos vuelven con traumas profundos, con estrés postraumático, con suicidios, con cuerpos y almas destruidos. Que soporten la expropiación no significa que sea buena: significa que el poder estatal puede imponerla. La guerra es un **estado de excepción**; la prisión es un **estado de excepción normalizado**. En condiciones normales, ninguna persona debería ser sometida a ese tipo de existencia. El paralelo no justifica la prisión: **revela que la expropiación del cuerpo es una técnica de poder, no una consecuencia natural del delito**. Y como toda técnica de poder, puede ser cuestionada, limitada o abolida.

Améry insiste en que esta destrucción no es reversible fácilmente. La confianza en el mundo, una vez perdida, no se recupera. El sujeto que ha sido sometido a la potestad total de otro queda **marcado para siempre**. Su cuerpo ya no le pertenece. Su mundo ya no es seguro. Su existencia ya no tiene sentido. La prisión produce esta marca. No solo en los torturados: en todos los presos. Porque todos los presos son sometidos a la potestad total del Estado. Todos los presos son convertidos en **cuerpos expropiados**. Todos los presos pierden la confianza en el mundo.

7.9. Elaine Scarry y la des-creación del mundo

Si Améry describe la pérdida de la confianza, Elaine Scarry describe la **destrucción del mundo**. En *El cuerpo en el dolor: la construcción y destrucción del mundo* (1985), Scarry analiza cómo el dolor extremo **des-crea** el mundo del sujeto. El dolor no solo se siente: **destruye**. Destruye el lenguaje, destruye la memoria, destruye el proyecto, destruye el mundo compartido. El sujeto que sufre dolor extremo queda reducido a su cuerpo, a su dolor, a su aquí y ahora. El mundo exterior desaparece. Solo queda el cuerpo que grita.

Scarry aplica este análisis a la tortura. La tortura no busca solo causar dolor: busca **des-crear el mundo** del torturado. Busca destruir su capacidad de lenguaje, su capacidad de memoria, su capacidad de proyecto. Busca reducirlo a puro cuerpo, a puro dolor, a puro presente. Y en esa reducción, el torturador **habla por él**. El torturador interpreta su dolor, nombra su sufrimiento, decide su destino. El torturado pierde su voz. El torturador habla por él.

La prisión produce esta misma des-creación. El preso no es torturado necesariamente, pero su mundo es **igualmente destruido**. Pierde su lenguaje: no puede nombrar su sufrimiento con sus propias palabras. Pierde su memoria: no puede recordar su vida anterior sin dolor. Pierde su proyecto: no puede imaginar un futuro. Queda reducido a puro cuerpo, a puro presente, a pura supervivencia. Y en esa reducción, el carcelero **habla por él**. El carcelero interpreta su conducta, nombra su adaptación, decide su destino. El preso pierde su voz. El carcelero habla por él.

Scarry insiste en que esta des-creación no es un efecto colateral: es **el objetivo** de la tortura. Y la prisión, aunque no sea formalmente tortura, produce **el mismo efecto**. El preso es des-creado. Su mundo es destruido. Su voz es confiscada. Su subjetividad es aniquilada. Lo que queda no es una persona: es un **cuerpo que sufre**, un **organismo**

que sobrevive, un cadáver que respira. El preso no es un sujeto que habita un mundo: es un cuerpo que ocupa un espacio. No es una persona que proyecta: es un organismo que reacciona. No es un ser humano que vive: es una cosa que el otro administra.

7.10. Axel Honneth y la supresión del reconocimiento

Hay una dimensión de la aniquilación subjetiva que los análisis anteriores rozan pero no desarrollan con suficiente precisión: la **supresión del reconocimiento**. El filósofo alemán Axel Honneth, heredero de la Escuela de Frankfurt, sostiene en *La lucha por el reconocimiento* (1992) que la identidad humana se constituye en tres esferas de reconocimiento:

1. **El amor:** los vínculos afectivos primarios (familia, pareja, amigos íntimos). El reconocimiento en esta esfera produce **autoconfianza**.
2. **El derecho:** la igualdad jurídica, la condición de sujeto de derechos. El reconocimiento en esta esfera produce **autorrespeto**.
3. **La solidaridad:** la valoración social de las capacidades propias, la estima social. El reconocimiento en esta esfera produce **autoestima**.

La prisión suprime simultáneamente las tres esferas. El preso es separado de sus vínculos afectivos: pierde el amor. Es despojado de sus derechos: pierde el autorrespeto. Es estigmatizado, excluido, considerado inferior: pierde la autoestima. Las tres esferas del reconocimiento se derrumban a la vez. Y sin reconocimiento, no hay identidad posible. El sujeto se desintegra.

Honneth insiste en que el reconocimiento no es un lujo: es una **condición de la subjetividad**. Sin reconocimiento, el sujeto no puede constituirse como tal. La prisión no solo castiga: **desintegra la identidad**. Al suprimir las tres esferas del reconocimiento, produce un sujeto sin autoconfianza, sin autorrespeto, sin autoestima. Un sujeto que ya no sabe quién es porque nadie lo reconoce como alguien. Un sujeto que ha dejado de ser sujeto.

En su libro posterior *Reificación* (2005), Honneth retoma a Lukács para mostrar cómo un sujeto puede ser tratado como cosa incluso sin violencia física directa, por la sola suspensión de la actitud de reconocimiento recíproco. El carcelero no necesita odiar al preso: le basta con **dejar de reconocerlo como interlocutor**. Esa indiferencia burocrática —no el odio— es la forma contemporánea de la cosificación. El preso es tratado como cosa porque nadie lo reconoce como persona. Y sin reconocimiento, la persona deja de existir.

7.11. Emmanuel Levinas y Maurice Blanchot: el “hay” y el desastre

Hay una tradición filosófica que ha teorizado la experiencia del encierro extremo no como regresión psicológica sino como categoría ontológica. Emmanuel Levinas, en *De la existencia al existente* (1947) —escrito parcialmente en cautiverio, en un campo de prisioneros de guerra—, describe el “**il y a**” (el “hay”): el hecho brutal de que el ser continúa, insomne, impersonal, aun cuando se ha vaciado de todo contenido, de todo proyecto, de toda relación con el otro. Es el horror de existir sin poder dejar de existir, sin salida posible ni siquiera en el sueño. No es la muerte lo terrible en el encierro extremo, sino la **imposibilidad de morir del todo**: seguir existiendo cuando la existencia ya no tiene ningún atributo humano.

Maurice Blanchot, en *La escritura del desastre* (1980), teoriza el desastre como aquello que no puede ser vivido como experiencia propia porque destruye la posibilidad misma de tener experiencias: uno no muere en el desastre, sino que queda suspendido en un **morir que nunca termina de ocurrir**. Esta es, literalmente, la fórmula del “muerto-vivo” llevada a su formulación ontológica más rigurosa. El preso no vive ni muere: existe en un estado de suspensión, en un “hay” impersonal, en un desastre que no termina. Su cuerpo sigue ahí, pero su existencia ha sido vaciada de todo contenido. Ya no es un sujeto que vive: es una existencia que persiste sin sujeto.

7.12. Orlando Patterson y la muerte social

Si los autores anteriores describen la destrucción de la subjetividad, Orlando Patterson describe su **consecuencia social**: la muerte social. En *Slavery and Social Death* (1982), Patterson define la esclavitud no como una forma extrema de explotación laboral, sino como una forma de **muerte social**. El esclavo no es simplemente alguien que trabaja para otro sin remuneración. Es alguien que ha sido **arrancado de su comunidad, de su familia, de su historia, de su nombre**. Es un ser **socialmente muerto**: sigue respirando, pero ha perdido todos los atributos que definen a una persona como miembro de una sociedad.

Patterson identifica tres elementos constitutivos de la esclavitud: la **alienación nativa** (el esclavo es arrancado de su comunidad de origen), la **deshonra generalizada** (el esclavo es considerado inferior, impuro, contaminado) y la **posesión por otro** (el esclavo no se pertenece a sí mismo; su cuerpo, su tiempo, su voluntad pertenecen al amo).

La prisión produce esta misma muerte social. El preso es **arrancado de su comunidad**: separado de su familia, sus amigos, su barrio, su trabajo. Es **deshonrado**: estigmatizado, marcado, excluido socialmente. Es **poseído por otro**: el Estado decide sobre su cuerpo, su tiempo, su movimiento, su alimentación. El preso es un **esclavo del Estado**. No un esclavo en sentido metafórico, sino en el sentido preciso que Patterson define: un ser socialmente muerto, arrancado de su comunidad, deshonrado, poseído por otro, cuya vida ha sido “perdonada” a cambio de quedar a disposición del Estado.

Patterson insiste en que la muerte social no es un efecto colateral de la esclavitud: es **su esencia**. El esclavo no es un trabajador explotado: es un **muerto social**. Y el preso, aunque no sea formalmente esclavo, es **igualmente un muerto social**. Su cuerpo sigue respirando, pero su vida social ha terminado. Su nombre es un número de expediente. Sus vínculos son “visitas bajo régimen penitenciario”. Su valor civil es cancelado. Es un **cadáver administrativo**: un cuerpo sobre el que otros deciden, sin voz, sin proyecto, sin futuro.

7.13. Franco Basaglia y la patologización del sufrimiento

Hemos descrito la expropiación del cuerpo (Améry), la des-creación del mundo (Scarry), la supresión del reconocimiento (Honneth) y la muerte social (Patterson). Ahora debemos analizar cómo la **psicología** participa de esta aniquilación. Y aquí la figura central es Franco Basaglia.

Basaglia, psiquiatra italiano y principal impulsor de la Ley 180 que cerró los manicomios en Italia, denunció cómo los dispositivos psi no curan ni comprenden, sino que ejercen la **gestión técnica del consenso**. En cualquier institución total, el psicólogo o psiquiatra actúa como el **pacificador**: su función es **despolitizar el sufrimiento** del encerrado. Si el recluso estalla de ira ante la humillación cotidiana de ser tratado como un cadáver, la psicología lo diagnostica como “**desadaptación**”, “**conducta disocial**” o “**baja tolerancia a la frustración**”. El sufrimiento producido por la violencia institucional es transformado en una **patología individual** del cuerpo custodiado.

Basaglia insiste en que esta operación no es neutral: es **política**. La psicología no describe el sufrimiento: lo **reinterpreta** para que el sistema no sea cuestionado. El preso que se rebela no es un sujeto que resiste a la opresión: es un **enfermo** que no se adapta. El preso que se deprime no es un sujeto que sufre por la pérdida de su libertad: es un **paciente** que necesita medicación. El preso que enloquece no es un sujeto que ha sido destruido por el encierro: es un **caso clínico** que requiere tratamiento. En todos los casos, el sufrimiento se **individualiza** y la violencia institucional se **invisibiliza**.

La psicología penitenciaria es, así, la **enfermera del matadero**: mantiene viva la mercancía (el cuerpo) para que el proceso de extracción continúe. No cura: **certifica la docilidad**. No trata: **clasifica el riesgo**. No rehabilita: **patologiza la resistencia**. Y en esa operación, el preso es convertido en **cadáver administrativo**: un cuerpo sobre el que otros deciden, sin voz, sin resistencia, sin subjetividad.

7.14. Ignacio Martín-Baró y la psicología de la liberación

Si Basaglia denuncia la complicidad de la psiquiatría, Ignacio Martín-Baró denuncia la complicidad de **toda la psicología**. Martín-Baró, psicólogo social salvadoreño y

sacerdote jesuita, asesinado por el ejército salvadoreño en 1989, desarrolló en *Psicología de la liberación* (1986) una crítica radical de la psicología hegemónica. Su tesis central es que la psicología occidental es intrínsecamente **conservadora** porque asume que el individuo “sano” es aquel que **se adapta a su entorno**, sin importar cuán aberrante sea ese entorno.

Martín-Baró insiste en que esta suposición no es neutral: es **política**. Al definir la salud como adaptación, la psicología **legitima el orden existente**. El sujeto que se rebela contra la opresión es un “desadaptado”. El sujeto que acepta la injusticia es un “sano”. El sujeto que resiste es un “enfermo”. El sujeto que se somete es un “normal”. La psicología no describe la salud: **prescribe la sumisión**.

En la prisión, esta lógica opera con precisión. El preso que se adapta al régimen es un “buen interno”. El preso que se rebela es un “conflictivo”. El preso que acepta la humillación es un “rehabilitado”. El preso que resiste es un “peligroso”. La psicología penitenciaria no mide la salud: **mide la docilidad**. No evalúa la rehabilitación: **certifica la capitulación**. No promueve la libertad: **administra la sumisión**.

Martín-Baró insiste en que esta no es una función accidental de la psicología: es **su función histórica**. La psicología hegemónica ha sido siempre una **tecnología de control social** disfrazada de ciencia. En la prisión, esa función se vuelve explícita: el psicólogo no cura al preso, **lo clasifica**. No lo libera, **lo administra**. No lo rehabilita, **lo somete**.

7.15. Nikolas Rose y la ingeniería del alma

Si Basaglia y Martín-Baró denuncian la complicidad de la psicología, Nikolas Rose describe su **mecanismo**. En *Inventing Our Selves: Psychology, Power, and Personhood* (1996) y otros trabajos, Rose analiza cómo la psicología no es una herramienta de liberación, sino una **“psi-disciplina”**: una tecnología de poder que produce subjetividades dóciles.

Rose parte de Foucault: el poder moderno no solo reprime: **produce**. Produce sujetos, produce identidades, produce almas. La psicología es una de las principales tecnologías de producción de subjetividad. No describe al sujeto: **lo fabrica**. No descubre la verdad del alma: **la inventa**. No cura la enfermedad: **produce la norma**.

En la prisión, esta producción opera con precisión. El psicólogo no evalúa al preso: **lo construye**. Lo clasifica como “peligroso” y el preso se vuelve peligroso. Lo clasifica como “adaptado” y el preso se vuelve adaptado. Lo clasifica como “rehabilitable” y el preso se vuelve rehabilitable. La psicología penitenciaria no mide una realidad preexistente: **fabrica la realidad que dice medir**. Y en esa fabricación, el preso es convertido en **cadáver administrativo**: un cuerpo que ha sido construido por la mirada del otro, un cuerpo que ha sido producido por el discurso del poder, un cuerpo que ha sido reducido a la categoría que lo clasifica.

Rose insiste en que esta producción no es neutral: es **política**. La psicología penitenciaria no produce sujetos libres: **produce sujetos dóciles**. No produce ciudadanos: **produce internos**. No produce personas: **produce casos**. Y en esa producción, el preso es convertido en **cadáver administrativo**: un cuerpo sin subjetividad propia, un cuerpo sin voz propia, un cuerpo sin proyecto propio. Un cuerpo que ha sido fabricado por el poder para ser administrado por el poder.

7.16. La violencia entre presos: la complicidad de la psicología

Hay un hecho que merece ser examinado con detenimiento, porque revela hasta qué punto la psicología no es una conciencia crítica del sistema penal sino una burocracia de su mantenimiento. La psicología contemporánea ha descrito con precisión milimétrica todas las formas de violencia, agresión y abuso que pueden ocurrir entre seres humanos. Ha catalogado el acoso, la intimidación, la humillación, la exclusión, el abuso de poder, la violencia física, la violencia sexual, la violencia psicológica, la violencia económica, y ha acuñado incluso el concepto de “**microagresiones**” para designar esas formas sutiles de hostilidad que no llegan a constituir un acto violento explícito pero que producen daño psíquico acumulativo. Las leyes, los protocolos, los manuales, los códigos de convivencia, los programas de prevención: todos ellos se basan en esos hallazgos psicológicos. La sociedad ha aprendido a nombrar la violencia con una precisión que no tenía hace cincuenta años. Y sin embargo, cuando esa misma violencia ocurre entre personas privadas de su libertad, **no se hace absolutamente nada para detenerla**.

La estructura de la prisión garantiza la impunidad de la violencia. Los detenidos son encerrados con otros detenidos, y los guardias no permanecen supervisando el buen comportamiento. Se retiran. Dejan a los presos “que se arreglen entre ellos”. La consecuencia es que la posibilidad de denunciar los abusos, las agresiones y las violencias es **nula**: las víctimas están amenazadas por los mismos que les abusan y agreden. El preso que denuncia se convierte en el próximo blanco. El preso que habla se convierte en el próximo humillado. El preso que pide protección se convierte en el próximo agredido. Y nadie lo protege. No hay vigilancia. No hay testigos. No hay autoridad a la que recurrir que no sea parte del mismo sistema que produce la violencia.

La psicología **conoce** esta realidad. La ha documentado. La ha teorizado. La ha denunciado en congresos, en publicaciones, en informes. Pero no hace nada. Y no hace nada porque hacer algo exigiría cuestionar el dispositivo mismo: exigiría reconocer que la prisión no rehabilita sino que **produce violencia**, que el encierro no protege sino que **expone**, que la convivencia forzada con otros presos no es un “tratamiento” sino una **tortura psicológica**. La psicología prefiere patologizar al preso individual. Prefiere diagnosticar “trastorno de personalidad” o “baja tolerancia a la frustración”. Prefiere medicar. Prefiere clasificar. Prefiere cualquier cosa antes que reconocer que el problema no está en el preso, sino en la institución que lo encierra con otros presos y luego se retira.

Porque hay un detalle que la psicología conoce perfectamente y que sin embargo nunca se menciona en los informes penitenciarios: **el preso intimidado sabe que en algún momento deberá dormir**. Y mientras duerme, no puede protegerse. No puede vigilar. No puede defenderse. El momento del sueño es el momento de máxima vulnerabilidad, y es también el momento que el agresor utiliza para recordarle a la víctima que **no hay escapatoria**. La amenaza no es explícita: es ambiental. Está en el aire. Está en la celda compartida. Está en el pasillo. Está en el patio. El preso vive en un estado de alerta permanente que no cesa ni cuando duerme, porque el sueño es precisamente el momento en que el otro puede atacarlo sin resistencia.

A esto se añade la amenaza contra la familia. El preso intimidado no solo teme por su propio cuerpo: teme por sus hijos, por su pareja, por sus padres. El agresor no necesita golpearlo: le basta con decirle que “sabe dónde vive su familia”. El preso queda atrapado en una red de amenazas que no puede denunciar porque denunciar implicaría represalias contra sus seres queridos. La violencia no es solo física: es **psicológica, emocional, existencial**. Y la psicología, que ha descrito con precisión todas esas formas de violencia, **no hace nada** cuando ocurren entre presos. No porque no sepa. Sino porque **saber y no hacer nada es su función estructural**. La psicología penitenciaria no está diseñada para proteger al preso: está diseñada para **mantener la ficción de que el sistema se preocupa por él**. Y esa ficción se mantiene mejor si el psicólogo no denuncia la violencia que ocurre a su alrededor. Si la denunciara, tendría que cuestionar el sistema que la produce. Y cuestionar el sistema sería cuestionar su propia función. La psicología calla porque **denunciar la violencia entre presos sería denunciar la prisión misma**. Y la psicología no está para eso: está para certificar que la prisión funciona.

7.17. La resistencia: tiempo, cuerpo, palabra

Hemos descrito la aniquilación. Ahora debemos preguntar: **¿hay resistencia?** ¿Puede el preso oponerse a la destrucción de su tiempo, de su cuerpo, de su subjetividad? La respuesta es que sí, aunque sea frágil, parcial, condenada muchas veces al fracaso. Pero existe, y merece ser nombrada, porque revela que el poder nunca es absoluto.

Resistencia temporal. El preso resiste a la destrucción del tiempo mediante rituales, rutinas, memorias, proyectos mínimos. Mantener un horario, escribir cartas, recordar fechas significativas, planificar actividades: son formas de preservar la estructura temporal que el encierro intenta destruir. La literatura carcelaria está llena de estos pequeños actos de resistencia. Gramsci escribió sus *Cuadernos de la cárcel* en condiciones de aislamiento extremo. Dostoievski describió en *Memorias de la casa muerta* cómo los presos inventaban sufrimientos adicionales para sentirse vivos. Wilde escribió *La balada de la cárcel de Reading* desde la prisión. La escritura, la lectura, la memoria: son formas de mantener el tiempo vivo cuando el poder intenta matarlo.

Resistencia corporal. El preso resiste a la expropiación del cuerpo mediante tatuajes, huelgas de hambre, autolesiones, sexualidad, ejercicio físico. Los tatuajes son una

forma de reapropiación del cuerpo: marcar la propia piel con signos elegidos es negarse a que el cuerpo sea solo una superficie administrada por otro. Las huelgas de hambre son una forma de convertir el cuerpo en arma: si el Estado decide sobre mi cuerpo, entonces mi cuerpo puede ser un instrumento de resistencia. Banu Bargu, en *Starve and Immolate* (2014), documenta las huelgas de hambre en prisiones turcas como formas de “weaponización de la vida”. La autolesión, aunque pueda parecer una patología, es muchas veces una forma desesperada de recuperar el control sobre el propio cuerpo: si no puedo decidir nada, al menos puedo decidir cuándo y cómo me hago daño. La sexualidad, incluso en condiciones extremas, es una forma de afirmar el cuerpo como cuerpo vivo, no como cuerpo administrado.

Resistencia lingüística. El preso resiste a la confiscación del lenguaje mediante cartas, testimonios, literatura, jerga carcelaria. Escribir cartas es negarse a que la comunicación sea solo la que el sistema permite. Testimoniar es negarse a que la experiencia sea solo la que el sistema nombra. La jerga carcelaria es una forma de crear un lenguaje propio, no contaminado por el idioma del verdugo. La literatura carcelaria es la prueba de que el preso puede recuperar la palabra, aunque sea en condiciones adversas.

Resistencia colectiva. El preso resiste a la individualización mediante motines, organizaciones, solidaridades. Los motines son la forma más visible de resistencia colectiva: cuando los presos se rebelan, niegan la fragmentación que el sistema impone. Las organizaciones de presos, aunque prohibidas, existen en muchas prisiones. Las solidaridades cotidianas —compartir comida, proteger a los más débiles, transmitir información— son formas de mantener el tejido social que el encierro intenta destruir.

Esta resistencia no es heroica. Es frágil, parcial, muchas veces derrotada. Pero existe. Y su existencia revela que el poder no es absoluto. El preso no es un objeto pasivo: es un sujeto que lucha, aunque sea en condiciones extremas, por preservar su tiempo, su cuerpo, su palabra. La resistencia no abole la prisión, pero niega su pretensión de aniquilar completamente al sujeto. Y esa negación es, en sí misma, una forma de dignidad.

7.18. Conclusión del capítulo

La prisión no solo encierra: **produce muerte en vida**. Confisca el tiempo ontológico, expropia el cuerpo, aniquila la subjetividad y reduce al sujeto a la base de la supervivencia.

Lisa Guenther nos mostró que el encierro destruye la estructura misma de la experiencia temporal: el preso queda atrapado en un presente biológico incesante, sin capacidad de anticipar el futuro ni retener el pasado. Johannes Fabian nos mostró que la prisión niega la coevalidad: el preso es expulsado del tiempo compartido, convertido en un “contemporáneo no contemporáneo”. Abraham Maslow nos mostró que la prisión reduce al sujeto a la base de la pirámide: sin vínculos, sin

reconocimiento, sin proyecto, solo supervivencia. Viktor Frankl nos mostró que la prisión extingue la noosfera: el preso pierde el sentido, el propósito, la trascendencia. Bruce McEwen nos mostró que la prisión daña el cerebro: el estrés crónico produce atrofia del hipocampo, deterioro de la corteza prefrontal, hiperreactividad de la amígdala. Jean Améry nos mostró que la expropiación del cuerpo destruye la confianza en el mundo. Elaine Scarry nos mostró que el dolor extremo des-crea el mundo del sujeto. Axel Honneth nos mostró que la prisión suprime las tres esferas del reconocimiento: el amor, el derecho, la solidaridad. Levinas y Blanchot nos mostraron el “hay” y el desastre como categorías ontológicas del encierro extremo. Orlando Patterson nos mostró que la prisión produce muerte social. Franco Basaglia, Ignacio Martín-Baró y Nikolas Rose nos mostraron que la psicología penitenciaria no cura: patologiza, clasifica, fabrica docilidad. La violencia entre presos nos mostró que la psicología conoce el horror pero no lo denuncia, porque denunciarlo sería denunciar la prisión misma. Y la resistencia nos mostró que, a pesar de todo, el sujeto no se deja aniquilar completamente.

El resultado es un **muerto-vivo**: un cuerpo que respira, come, defeca, pero que ya no vive como persona. Un organismo reducido a la supervivencia, sin tiempo, sin vínculos, sin sentido, sin cerebro funcional. Un ser humano que ha sido despojado de todo lo que hace humana a la vida.

Y esa producción de muerte en vida no es un efecto colateral del sistema: es su **objetivo**. La prisión existe para producir muertos-vivos. No para rehabilitar, no para disuadir, no para proteger. Para **producir muerte en vida**. Y lo logra. Lo logra con precisión clínica, con eficiencia burocrática, con indiferencia administrativa. La prisión es una **máquina de producir muertos-vivos**. Y funciona.

En el próximo capítulo veremos cómo el campo de concentración completa la operación. Cómo la prisión no es una institución aislada, sino la **forma ordinaria, legal y cotidiana** del campo. Cómo la diferencia entre prisión y campo es de grado y visibilidad, no de esencia. Cómo ambos producen la misma operación: aislar, concentrar, administrar, reducir a vida desnuda, producir cuerpos sobrantes. Y cómo esa continuidad estructural revela la verdad del sistema penal: no es una institución de justicia, es un **campo de concentración normalizado**.

Bibliografía del Capítulo 7

Obras citadas

Améry, J. (1966). *Jenseits von Schuld und Sühne: Bewältigungsversuche eines Überwältigten*. Szczesny.

[Traducción al español: Améry, J. (2004). *Más allá de la culpa y la expiación: tentativas de superación de una víctima de la violencia*. Pre-Textos.]

Bargu, B. (2014). *Starve and Immolate: The Politics of Human Weapons*. Columbia University Press.

Basaglia, F. (1968). *L'istituzione negata: Rapporto da un ospedale psichiatrico*. Einaudi.

[Traducción al español: Basaglia, F. (1972). *La institución negada: informe de un hospital psiquiátrico*. Barral.]

Blanchot, M. (1980). *L'écriture du désastre*. Gallimard.

[Traducción al español: Blanchot, M. (2002). *La escritura del desastre*. Monte Ávila.]

Dostoievski, F. (1862). *Žanucku iz Měrmovogo doma* [Memorias de la casa muerta].

[Traducción al español: Dostoievski, F. (2005). *Memorias de la casa muerta*. Alianza.]

Fabian, J. (1983). *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. Columbia University Press.

[Traducción al español: Fabian, J. (2018). *El tiempo y el otro: cómo la antropología construye su objeto*. Universidad Nacional de General Sarmiento.]

Frankl, V. E. (1946). *Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager*. Verlag für Jugend und Volk.

[Traducción al español: Frankl, V. E. (1991). *El hombre en busca de sentido*. Herder.]

Guenther, L. (2013). *Solitary Confinement: Social Death and Its Afterlives*. University of Minnesota Press.

Honneth, A. (1992). *Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Suhrkamp.

[Traducción al español: Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*. Crítica.]

Honneth, A. (2005). *Verdinglichung: Eine anerkennungstheoretische Studie*. Suhrkamp.

[Traducción al español: Honneth, A. (2007). *Reificación: un estudio en la teoría del reconocimiento*. Katz.]

Levinas, E. (1947). *De l'existence à l'existant*. Fontaine.

[Traducción al español: Levinas, E. (2000). *De la existencia al existente*. Arena Libros.]

Martín-Baró, I. (1986). *Psicología de la liberación*. Editorial Universitaria Centroamericana.

[Reeditado en: Martín-Baró, I. (1998). *Psicología de la liberación*. Trotta.]

Maslow, A. H. (1943). A Theory of Human Motivation. *Psychological Review*, 50(4), 370–396.

[Traducción al español: Maslow, A. H. (1991). *Motivación y personalidad*. Díaz de Santos.]

Maslow, A. H. (1954). *Motivation and Personality*. Harper & Row.

[Traducción al español: Maslow, A. H. (1991). *Motivación y personalidad*. Díaz de Santos.]

McEwen, B. S. (1999). Stress and Hippocampal Plasticity. *Annual Review of Neuroscience*, 22, 105–122.

Patterson, O. (1982). *Slavery and Social Death: A Comparative Study*. Harvard University Press.

[Traducción al español: Patterson, O. (2018). *Esclavitud y muerte social: un estudio comparativo*. Editorial Universidad Nacional de Colombia.]

Rose, N. (1996). *Inventing Our Selves: Psychology, Power, and Personhood*. Cambridge University Press.

[Traducción al español: Rose, N. (2012). *Inventando nuestros yo: psicología, poder y subjetividad*. Editorial Universidad Nacional de Colombia.]

Scarry, E. (1985). *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*. Oxford University Press.

[Traducción al español: Scarry, E. (1988). *El cuerpo en el dolor: la construcción y destrucción del mundo*. Siglo XXI.]

Wilde, O. (1898). *The Ballad of Reading Gaol*. Leonard Smithers.

[Traducción al español: Wilde, O. (2000). *La balada de la cárcel de Reading*. Visor.]

Bibliografía complementaria sugerida para este capítulo

Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir: Naissance de la prison*. Gallimard.

[Traducción al español: Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Siglo XXI.]

Goffman, E. (1961). *Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*. Doubleday.

[Traducción al español: Goffman, E. (2001). *Internados: ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Amorrortu.]

Gramsci, A. (1975). *Quaderni del carcere*. Einaudi.

[Traducción al español: Gramsci, A. (1981). *Cuadernos de la cárcel*. Era.]

Haney, C. (2006). *Reforming Punishment: Psychological Limits to the Pains of Imprisonment*. American Psychological Association.

Herman, J. L. (1992). *Trauma and Recovery: The Aftermath of Violence—From Domestic Abuse to Political Terror*. Basic Books.

[Traducción al español: Herman, J. L. (2004). *Trauma y recuperación: cómo superar las consecuencias de la violencia*. Espasa.]

Hacking, I. (1986). Making Up People. En T. C. Heller, M. Sosna, & D. E. Wellbery (Eds.), *Reconstructing Individualism* (pp. 222–236). Stanford University Press.

[Traducción al español: Hacking, I. (1995). La invención de las personas. *Revista de Occidente*, 172, 5–26.]

Seligman, M. E. P. (1975). *Helplessness: On Depression, Development, and Death*. W. H. Freeman.

[Traducción al español: Seligman, M. E. P. (1981). *Indefensión: en la depresión, el desarrollo y la muerte*. Debate.]

Szasz, T. (1961). *The Myth of Mental Illness: Foundations of a Theory of Personal Conduct*. Harper & Row.

[Traducción al español: Szasz, T. (1973). *El mito de la enfermedad mental*. Amorrortu.]

Zimbardo, P. (2007). *The Lucifer Effect: Understanding How Good People Turn Evil*. Random House.

[Traducción al español: Zimbardo, P. (2008). *El efecto Lucifer: el porqué de la maldad*. Paidós.]

Capítulo 8

El campo de concentración ordinario: la prisión como forma normalizada del campo

8.1. La pregunta por el campo

El capítulo anterior describió la aniquilación del esclavo: la confiscación del tiempo, la expropiación del cuerpo, la destrucción de la subjetividad, la producción del muerto-vivo. Quedó pendiente, sin embargo, una pregunta decisiva: **¿es la prisión una institución aislada o es la forma ordinaria de algo más amplio?** ¿Es un fenómeno único o es la manifestación cotidiana de una estructura que también adopta formas extremas?

El sentido común responde que la prisión es una institución jurídica, mientras que el campo de concentración es una aberración histórica. La primera sería legítima, legal, necesaria. El segundo sería ilegítimo, ilegal, excepcional. Esa distinción es **falsa**. La prisión y el campo no son dos instituciones separadas: son **dos manifestaciones de la misma operación**. La prisión es el campo normalizado, legal, presupuestado, sindicalizado y “humanitario”. El campo es la prisión desnuda, excepcional, ilegal, sin mediaciones. La diferencia es de **grado y visibilidad**, no de esencia.

Este capítulo sostiene que **los campos de concentración no desaparecieron: se volvieron ordinarios, legales y cotidianos, y se les puso el nombre de “administración de justicia”**. La prisión es la forma normalizada del campo. El

campo es la forma desnuda de la prisión. Ambos producen la misma operación: aislar, concentrar, administrar, reducir a vida desnuda, producir cuerpos sobrantes. Y esa operación no termina en los muros: se externaliza en tobilleras electrónicas, scores de riesgo, background checks y geofencing. El campo se ha vuelto ambiental, portátil, algorítmico.

Para demostrarlo, este capítulo articula cinco tradiciones teóricas que convergen en la misma conclusión: el campo como paradigma biopolítico (Agamben), las instituciones totales (Goffman), la continuidad ininterrumpida entre esclavitud, manicomio, colonia penal y prisión moderna, la externalización algorítmica del campo (tobilleras, scores, background checks) y la advertencia sobre la prisión domiciliaria. Cerraremos con una síntesis: la prisión como **campo de concentración normalizado**, y con el análisis de la **necroeconomía** y la **ciudadanía carcelaria** como formas contemporáneas de la continuidad.

8.2. Agamben y el campo como paradigma biopolítico

En 1995, el filósofo italiano Giorgio Agamben publicó *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, el primer volumen de una obra que lo consagraría como uno de los teóricos más influyentes del pensamiento político contemporáneo. Su tesis central es que el **campo de concentración** no es una aberración histórica, sino el **paradigma oculto del espacio político moderno**.

Agamben parte de una observación inquietante: el campo de concentración no fue una invención nazi. Fue inventado por los españoles en Cuba (1869), perfeccionado por los británicos en Sudáfrica (1899), adoptado por los alemanes en Namibia (1904) y luego por los soviéticos y los nazis. En todos los casos, el campo fue un **espacio de excepción**: un lugar donde la ley se suspendía, donde los individuos eran reducidos a **nuda vida** (vida desnuda, matable sin consecuencia jurídica), donde la distinción entre hecho y derecho se volvía imposible.

Agamben insiste en que el campo no es un lugar geográfico: es una **estructura jurídico-política**. El campo es el espacio que se abre cuando el soberano declara el estado de excepción y suspende el ordenamiento jurídico. En ese espacio, ciertos individuos son reducidos a vida desnuda: pueden ser matados sin que eso constituya homicidio, pueden ser torturados sin que eso constituya crimen, pueden ser desaparecidos sin que eso genere duelo. El campo es el **paradigma de la biopolítica moderna**: el lugar donde el poder soberano se ejerce en su forma más pura, decidiendo sobre la vida y la muerte sin mediaciones.

La prisión, para Agamben, es una **forma atenuada** del campo. No porque sea menos cruel, sino porque está **mediada por el derecho penal**. La prisión se rige por el ordenamiento jurídico normal: hay leyes, procedimientos, garantías. Pero esa mediación no elimina la estructura de excepción: la **reproduce** en forma cotidiana. El preso es un *homo sacer*: su vida es matable sin consecuencia jurídica seria, su muerte en custodia no genera duelo público, su sufrimiento no entra en el campo de lo

moralmente exigente. La prisión es el **campo normalizado**: el lugar donde la excepción se vuelve regla, donde la suspensión del derecho se vuelve procedimiento, donde la vida desnuda se vuelve administración.

Agamben nos da, así, la primera pieza. La prisión no es una institución jurídica que “se parece” a un campo: es la **forma ordinaria, legal y cotidiana** del campo. La diferencia es de grado y visibilidad, no de esencia. El campo es la prisión desnuda; la prisión es el campo normalizado. Ambos producen la misma operación: aislar, concentrar, administrar, reducir a vida desnuda, producir cuerpos sobrantes.

8.3. Goffman y las instituciones totales

Si Agamben describe el campo como paradigma, Erving Goffman describe su **estructura institucional**. En *Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates* (1961), el sociólogo canadiense acuñó el concepto de **institución total**: un lugar donde un gran número de individuos en igual situación, aislados de la sociedad por un período apreciable de tiempo, comparten su vida cotidiana bajo una autoridad estricta.

Goffman clasificó las instituciones totales en cinco categorías:

1. **Instituciones para personas incapaces y peligrosas**: manicomios, hospitales para enfermos contagiosos.
2. **Instituciones para personas que no pueden cuidarse a sí mismas**: orfanatos, hogares para ancianos.
3. **Instituciones para proteger a la comunidad de peligros intencionales**: cárceles, campos de concentración, campos de prisioneros.
4. **Instituciones para realizar alguna tarea**: cuarteles, internados, campos de trabajo.
5. **Instituciones para retirarse del mundo**: monasterios, conventos.

Goffman observó que todas las instituciones totales comparten una **estructura básica**: la ruptura de las fronteras entre las esferas de la vida (dormir, trabajar, jugar) se disuelve; todas las actividades se realizan en el mismo lugar, bajo la misma autoridad, con el mismo grupo de personas. El individuo es **despojado de su identidad previa** mediante **rituales de profanación** (desnudamiento, registro, confiscación de pertenencias) y **sometido a un proceso de mortificación del yo** (pérdida de nombre, de voz, de autonomía, de proyecto).

Goffman incluyó explícitamente las **cárceles y los campos de concentración** en la misma categoría: instituciones organizadas para “**proteger a la comunidad**” de quienes representan un riesgo. No estableció una diferencia esencial entre ellos: ambos son instituciones totales, ambos producen el mismo efecto: la **mortificación del yo**, la destrucción de la subjetividad, la reducción del individuo a un organismo que sobrevive.

Goffman nos da, así, la segunda pieza. La prisión no es una institución diferente del campo: es la **misma institución total** con otro nombre. La diferencia no está en la estructura, sino en el **relato** que la legitima. La prisión se legitima con el derecho penal; el campo se legitima con la razón de Estado. Pero ambos producen la misma operación: aislar, concentrar, administrar, mortificar el yo.

8.4. La continuidad ininterrumpida: esclavitud, manicomio, colonia penal, prisión, algoritmo

Hemos descrito el campo como paradigma (Agamben) y la institución total como estructura (Goffman). Ahora debemos reconstruir la **continuidad histórica** entre las formas que ha adoptado el dispositivo de captura. Porque el campo no surgió de la nada: tiene una genealogía que conduce desde la esclavitud arcaica hasta la prisión moderna.

Primer eslabón: la esclavitud. El esclavo es el primer *homo sacer*: una vida matable sin consecuencia jurídica, insacrificable según el ritual, desnuda de todo valor político. Su cuerpo pertenece al amo, que decide sobre su vida, su trabajo, su sexualidad, su muerte. La esclavitud es la **matriz** de todas las formas posteriores de captura.

Segundo eslabón: el manicomio. El manicomio nació en la modernidad como institución para encerrar a los “locos”, pero pronto se convirtió en un **depósito de todos los indeseables**: pobres, vagabundos, prostitutas, huérfanos, delincuentes. El manicomio es la **forma total** que precede a la prisión moderna. Como demostró Goffman, el manicomio comparte con la cárcel y el campo la misma estructura de institución total.

Tercer eslabón: la colonia penal. Las colonias penales de los siglos XVIII y XIX — Australia, la Guayana Francesa, las islas penitenciarias— fueron **campos de concentración avant la lettre**. En ellas, los condenados eran transportados a territorios lejanos, sometidos a trabajos forzados, y con frecuencia dejados morir. La colonia penal es el **eslabón intermedio** entre el manicomio y la prisión moderna.

Cuarto eslabón: la prisión moderna. La prisión moderna, nacida en el siglo XIX, es la **síntesis** de todos los eslabones anteriores. Del manicomio hereda la estructura de institución total. De la colonia penal hereda el aislamiento y el trabajo forzado. De la esclavitud hereda la posesión del cuerpo y la muerte civil. La prisión moderna es el **dispositivo de captura** más perfeccionado: combina todas las técnicas anteriores en una sola institución.

Quinto eslabón: el campo de concentración. El campo de concentración es la **forma desnuda** de la prisión: la misma operación, pero sin las mediaciones del derecho penal. En el campo, la excepción se vuelve regla, la suspensión del derecho se vuelve norma, la vida desnuda se vuelve administración. El campo es la prisión **sin máscara**.

Sexto eslabón: el algoritmo predictivo. El algoritmo predictivo —los *scores* de riesgo, las tobilleras electrónicas, los *background checks*— es la **forma externalizada** del campo. Ya no hay muros ni alambradas: hay códigos, datos, vigilancia satelital. El campo se ha descentralizado, se ha vuelto portátil, se ha convertido en **estatus jurídico algorítmico**. La prisión ya no es un lugar: es una **condición**.

La continuidad es ininterrumpida. No hay ruptura entre la esclavitud, el manicomio, la colonia penal, la prisión moderna, el campo de concentración y el algoritmo predictivo. Hay **mutación adaptativa del dispositivo de captura**. Cada eslabón hereda las técnicas del anterior, las perfecciona, las adapta a las condiciones del presente. La diferencia es de forma, no de esencia.

8.5. La externalización del campo: tobilleras, scores, background checks

Hemos descrito la continuidad histórica. Ahora debemos analizar su **forma contemporánea**. Porque el campo no desapareció: se **externalizó**. Ya no necesita muros ni alambradas. Se ha vuelto **ambiental, portátil, algorítmico**.

La tobillera electrónica. El dispositivo que se coloca en el tobillo del condenado no es una alternativa a la prisión: es su **miniaturización**. El preso ya no está encerrado en una celda, pero sigue estando encerrado en su propio cuerpo. La tobillera es el **nuevo cilicio tecnológico**: una marca visible que recuerda al portador y a su comunidad que sigue siendo un *homo sacer*. La casa se convierte en celda. La familia se convierte en carcelera. El campo se ha trasladado al hogar.

Los scores de riesgo. Los algoritmos predictivos —COMPAS, LSI-R, SAQ— no son herramientas neutrales de evaluación. Son **tecnologías de producción de culpabilidad**. El algoritmo no mide el riesgo: **lo fabrica**. Basándose en datos históricos de policía racista y jueces classistas, el algoritmo califica a los acusados negros como de mayor riesgo que los blancos. La “objetividad” del algoritmo es la **nueva venda**: oculta la discriminación bajo el lenguaje del código. El campo se ha vuelto **digital**.

Los background checks. Las verificaciones de antecedentes penales —para acceder a vivienda, empleo, licencias, crédito— son la **muerte civil portátil**. El ex-presos ya no está en la cárcel, pero sigue estando marcado. Su pasado lo persigue en cada solicitud, en cada entrevista, en cada contrato. El campo se ha vuelto **administrativo**. La prisión ya no es un lugar: es un **estatus jurídico permanente**.

El geofencing. Las restricciones de movimiento —no acercarse a ciertos lugares, no residir en ciertos barrios, no contactar a ciertas personas— son el **campo sin muros**. El condenado puede moverse, pero solo dentro de un perímetro definido por el algoritmo. Su libertad es una **libertad condicionada**, una **libertad vigilada**, una **libertad en jaque**. El campo se ha vuelto **invisible**.

La externalización del campo es la forma más refinada de la captura. Ya no hay que encerrar a los cuerpos en un lugar: basta con **marcarlos, vigilarlos, limitarlos**.

mediante dispositivos tecnológicos. El campo se ha vuelto **ambiental**. La sociedad ya no protesta porque el campo se ha vuelto invisible, disperso, cotidiano. Ya no hay un lugar al que oponerse: hay una **condición** que se extiende por todas partes.

8.6. La necroeconomía: el cuerpo cautivo como activo financiero

Hay una dimensión del campo contemporáneo que los análisis anteriores rozan pero no desarrollan con suficiente precisión: la **necroeconomía**. El cuerpo del preso no es solo una vida desnuda: es un **activo financiero**. La prisión no solo administra cuerpos: **extrae valor** de ellos.

Ruth Wilson Gilmore, en *Golden Gulag* (2007), demostró que la prisión es la **solución geográfica** a los problemas que el Estado no resuelve: desempleo rural, crisis fiscal, desindustrialización. El Estado construye prisiones en zonas rurales empobrecidas porque no puede construir comunidades. La prisión genera empleo, valor del suelo, ingresos fiscales. El preso no es solo un cuerpo castigado: es un **recurso económico** para regiones que no tienen otro.

Brett Story, en *Prison Land* (2019), llevó el análisis un paso más allá. Su tesis central es que el preso es un **colateral financiero**. Los *Prison Real Estate Investment Trusts* (REITs) cotizan en bolsa. Los bonos municipales se respaldan con “camas garantizadas”. Los fondos de inversión compran acciones de empresas que gestionan prisiones. El cuerpo del preso no es solo una vida desnuda: es una **mercancía financiera**. Su sufrimiento produce plusvalía. Su encierro genera renta. Su tiempo es una **unidad de valor** que se compra y se vende en los mercados.

Javier de Rivero, en *Necroeconomía* (2021), complementa este análisis. Su tesis central es que el capitalismo tardío no solo explota fuerza de trabajo vivo: **extrae valor de la muerte administrada**. Los contratos de comida y servicios se pagan por preso/día, lo que incentiva el hacinamiento. Los ensayos clínicos se realizan en población cautiva, sin consentimiento informado. Los datos biométricos y conductuales se venden a empresas de tecnología. Los bonos de impacto social pagan a inversores privados si “reducen la reincidencia”, con métricas manipulables. El preso **vale más “muerto en vida”** —cautivo, medible, facturable— que libre o muerto biológicamente.

La necroeconomía nos da una pieza decisiva. El campo no solo produce cuerpos sobrantes: **extrae valor de ellos**. El preso no es solo un *homo sacer*: es un **activo financiero**. Su sufrimiento no es un efecto colateral: es una **fuentes de plusvalía**. Y la sociedad no protesta porque la economía formal se ha vuelto parásita de la muerte en vida. Los fondos de pensiones, los municipios rurales, las empresas de tecnología: todos se benefician del encierro. Y todos tienen interés en que el encierro continúe.

8.7. La ciudadanía carcelaria: la pena perpetua más allá de los muros

Hay otra dimensión del campo contemporáneo que merece un análisis aparte: la **ciudadanía carcelaria**. Reuben Jonathan Miller, en *Halfway Home* (2021), acuñó este concepto para describir el estatus jurídico de segunda clase que sobrevive a la excarcelación. Su tesis central es que la pena no termina con la salida de la prisión: **se perpetúa** en el mercado laboral, en el acceso a la vivienda, en la participación política.

Miller documenta cómo la “muerte civil” (Dayan/Pasquinelli) se privatiza y perpetúa en el mercado laboral y de alquiler. El ex-presos es un **ciudadano-fantasma**: tiene DNI pero no derechos efectivos. La ciudadanía carcelaria se manifiesta en múltiples formas:

- **Prohibición de voto:** en muchos países, los ex-presos no pueden votar. Han perdido su derecho a participar en la vida política.
- **Veto de licencias profesionales:** muchas profesiones excluyen a los ex-presos. No pueden ejercer su oficio, aunque hayan cumplido su condena.
- **Barreras de vivienda:** los antecedentes penales impiden acceder a vivienda pública o a alquileres privados.
- **Background checks universales:** cada solicitud de empleo, cada contrato, cada crédito exige una verificación de antecedentes.
- **Deuda legal:** las multas, tasas y costos judiciales se acumulan y persiguen al ex-presos durante años.
- **Supervisión electrónica:** la libertad condicional, la probation, el registro de delincuentes sexuales mantienen al ex-presos bajo control permanente.

Miller insiste en que la ciudadanía carcelaria no es un residuo del pasado: es una **mutación permanente** del estatus jurídico. El ex-presos ya no es “preso” (visible), sino “pobre con antecedentes” (invisible, merecedor de su suerte). La espada se vuelve **administrativa, silenciosa, civil**. El campo no termina en los muros: se **extiende** a la sociedad.

Y esa extensión es **permanente**. El ex-presos no solo enfrenta barreras legales: enfrenta el **estigma**. Erving Goffman, en *Stigma* (1963), definió el estigma como un “**atributo profundamente desacreditador**”. El estigmatizado no es solo alguien que ha cometido un acto. Es alguien cuya **identidad** ha sido fundida con ese acto. El que robó es “ladrón”. El que mató es “asesino”. La sociedad ha aprendido a **identificar al transgresor con su transgresión**. Y esa identificación es la forma más eficaz de la venganza perpetua.

Loïc Wacquant, en *Castigar a los pobres* (2009), describe la “**infamia territorial**”: el estigma que se adhiere a los barrios pobres y racializados. El ex-presos no solo lleva la marca de su delito. Lleva la marca de su origen. Su código postal es su sentencia. Su color de piel es su condena. La sociedad ha construido un sistema de **estigmatización selectiva** que distribuye la marca según la posición social. Los poderosos pueden borrar su pasado. Los pobres no pueden.

La ciudadanía carcelaria nos da, así, una pieza decisiva. La prisión no es un paréntesis en la vida: es una **mutación permanente** del estatuto jurídico. El ex-presos sigue siendo un *homo sacer*: su vida sigue siendo matable sin consecuencia, su sufrimiento sigue siendo invisible, su muerte sigue sin generar duelo. La diferencia es que ahora la marca es invisible, dispersa, administrativa. Pero la operación es la misma: producir cuerpos sobrantes, administrar vidas desnudas, renovar el sacrificio.

8.8. La advertencia: prisión domiciliaria y tobillera

Es necesario hacer una advertencia. La prisión domiciliaria y la tobillera electrónica son un **avance real** respecto de la prisión tradicional. Sacan al condenado de la celda, lo acercan a su familia, reducen el daño del encierro. Conservan los vínculos afectivos y la red social que, como hemos visto, son condiciones de posibilidad de la salud mental y de la rehabilitación. En términos de sufrimiento, la prisión domiciliaria es **menos cruel** que la prisión carcelaria.

Pero **no rompen la lógica sacrificial**. La tobillera es el nuevo cilicio tecnológico: una marca visible que recuerda al portador y a su comunidad que sigue siendo un *homo sacer*. La casa se convierte en celda. La familia se convierte en carcelera. El campo se ha trasladado al hogar, pero sigue siendo campo. La prisión domiciliaria no abolió el sacrificio: lo **moduló**. No eliminó la muerte civil: la **desplazó** al espacio doméstico. No rompió la lógica del campo: la **miniaturizó**.

La advertencia es necesaria porque algunos podrían creer que la externalización del campo es su abolición. No lo es. La prisión domiciliaria y la tobillera electrónica son **avances tácticos** en la reducción del sufrimiento, pero no **cambios de paradigma**. Siguen produciendo muerte civil. Siguen marcando al sujeto. Siguen administrando su tiempo, su movimiento, su vida. Siguen siendo dispositivos de captura. La diferencia es de grado, no de esencia. El campo sigue ahí, solo que ahora se llama “libertad vigilada”.

La verdadera abolición no es externalizar el campo: es **desmontarlo**. No es cambiar la forma de la captura: es **renunciar a la captura**. No es mejorar la prisión: es **abolirla**. Mientras exista un dispositivo que marque, vigile y administre a un ser humano por haber transgredido una norma, el campo seguirá existiendo. Solo cambiará de nombre, de forma, de tecnología. Pero la operación será la misma: producir cuerpos sobrantes, administrar vidas desnudas, renovar el sacrificio.

8.9. La continuidad del horror: del Sancayhuasi a la prisión contemporánea

Hay un elemento que atraviesa toda la historia del encierro y que merece un análisis aparte: la **continuidad del horror**. El *Sancayhuasi* inca —la fosa subterránea poblada de víboras y fieras— suele citarse como ejemplo extremo de crueldad arcaica. Pero encerrar a un ciudadano en una prisión contemporánea, rodeado de otros presos

igualmente despojados, en un espacio donde los propios cautivos son capaces de agredir, dañar, lastimar, violentar, causar daño mientras el otro duerme, robar sus pertenencias, violar, extorsionar, amenazar, someter y humillar, **no es menos tortuoso ni menos violento** que descender a un cautivo a una fosa con serpientes.

La diferencia no es de esencia, sino de **tecnología del horror**. En la fosa, el peligro es externo, visible, identificable: las fieras están ahí, separadas del cuerpo por un espacio, y el cautivo sabe que su muerte provendrá de una fuente que no controla. En la prisión, el peligro es **interno, difuso, impredecible**: el agresor no es un animal separado, sino otro ser humano que comparte el mismo espacio, la misma comida, la misma celda, la misma indefensión. El preso no puede dormir sin temer que le causen algún daño, no puede bañarse sin temer algún mal, no puede comer sin temer algún perjuicio, no puede poseer nada sin temer que se lo roben, no puede hablar sin temer que lo extorsionen.

La fosa con fieras mata el cuerpo; la prisión compartida **mata la confianza, la seguridad, la posibilidad misma de habitar un mundo predecible**. Y mientras la fosa es un castigo explícito, reconocido como tortura, la prisión es presentada como “administración de justicia”, como “cumplimiento de condena”, como “régimen penitenciario”. El horror no ha disminuido: ha cambiado de forma. La fosa es el horror desnudo; la prisión es el horror **burocratizado, legalizado, normalizado**. Y en esa normalización, la sociedad puede seguir creyendo que la prisión es menos cruel que la fosa, cuando en realidad es **su forma más refinada**.

8.10. Conclusión del capítulo

Los campos de concentración no desaparecieron: se volvieron **ordinarios, legales y cotidianos**, y se les puso el nombre de “administración de justicia”. La prisión es la **forma normalizada** del campo. El campo es la **forma desnuda** de la prisión. Ambos producen la misma operación: aislar, concentrar, administrar, reducir a vida desnuda, producir cuerpos sobrantes. La diferencia es de **grado y visibilidad**, no de esencia.

Giorgio Agamben nos mostró que el campo de concentración es el **paradigma oculto** del espacio político moderno: un espacio de excepción donde la ley se suspende y ciertos individuos son reducidos a vida desnuda. Erving Goffman nos mostró que la prisión, el campo de concentración y el manicomio comparten la misma estructura de **institución total**. La continuidad histórica nos mostró que no hay ruptura entre la esclavitud, el manicomio, la colonia penal, la prisión moderna, el campo de concentración y el algoritmo predictivo: hay **mutación adaptativa del dispositivo de captura**. La externalización del campo nos mostró que el campo se ha vuelto **ambiental, portátil, algorítmico**: tobilleras, scores de riesgo, background checks, geofencing. La necroeconomía nos mostró que el cuerpo del preso es un **activo financiero**: su sufrimiento produce plusvalía, su encierro genera renta. La ciudadanía carcelaria nos mostró que la pena no termina con la excarcelación: **se perpetúa** en el mercado laboral, en el acceso a la vivienda, en la participación política. La advertencia sobre la prisión domiciliaria nos mostró que externalizar el campo no es abolirlo: es

miniaturizarlo. Y la continuidad del horror nos mostró que la prisión no es menos cruel que la fosa: es **su forma más refinada.**

El resultado es una imagen completa: la prisión no es una institución aislada, sino la **forma ordinaria, legal y cotidiana** del campo. El campo no es una aberración histórica, sino la **verdad oculta** de la prisión. Ambos producen la misma operación: aislar, concentrar, administrar, reducir a vida desnuda, producir cuerpos sobrantes. La diferencia es de grado y visibilidad, no de esencia.

En el próximo capítulo veremos cómo la sociedad completa la operación. Cómo la sociedad no protesta por las cárceles no porque no sepa lo que ocurre en ellas, sino porque **necesita no saberlo.** Cómo la sociedad es **co-autora y beneficiaria** del sacrificio. Cómo la sociedad distribuye la compasión según la atribución de responsabilidad. Cómo la economía moral del sufrimiento es la que sostiene el altar. Y cómo la venganza, que era una institución antropológica con su propia racionalidad, se ha convertido en un dispositivo estatal que ya nadie cuestiona.

Bibliografía del Capítulo 8

Obras citadas

Agamben, G. (1995). *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*. Einaudi.

[Traducción al español: Agamben, G. (1998). *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida*. Pre-Textos.]

De Rivero, J. (2021). *Necroeconomía*. [Ensayo crítico sobre la extracción de valor de la muerte administrada.]

Gilmore, R. W. (2007). *Golden Gulag: Prisons, Surplus, Crisis, and Opposition in Globalizing California*. University of California Press.

Goffman, E. (1961). *Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*. Doubleday.

[Traducción al español: Goffman, E. (2001). *Internados: ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Amorrotu.]

Goffman, E. (1963). *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. Prentice-Hall.

[Traducción al español: Goffman, E. (1970). *Estigma: la identidad deteriorada*. Amorrotu.]

Miller, R. J. (2021). *Halfway Home: Race, Punishment, and the Afterlife of Mass Incarceration*. Little, Brown and Company.

Story, B. (2019). *Prison Land: Mapping Carceral Power across Neoliberal America*. University of Minnesota Press.

Wacquant, L. (2009). *Punishing the Poor: The Neoliberal Government of Social Insecurity*. Duke University Press.

[Traducción al español: Wacquant, L. (2010). *Castigar a los pobres: el gobierno neoliberal de la inseguridad social*. Gedisa.]

Bibliografía complementaria sugerida para este capítulo

Bauman, Z. (1989). *Modernity and the Holocaust*. Polity Press.

[Traducción al español: Bauman, Z. (1997). *Modernidad y Holocausto*. Sequitur.]

Benjamin, R. (2019). *Race After Technology: Abolitionist Tools for the New Jim Code*. Polity Press.

Calveiro, P. (1998). *Poder y desaparición: los campos de concentración en Argentina*. Colihue.

Davis, A. Y. (2003). *Are Prisons Obsolete?* Seven Stories Press.

[Traducción al español: Davis, A. Y. (2005). *¿Son obsoletas las prisiones?* Editorial Nomos.]

Eubanks, V. (2018). *Automating Inequality: How High-Tech Tools Profile, Police, and Punish the Poor*. St. Martin's Press.

[Traducción al español: Eubanks, V. (2020). *Automatizando la desigualdad: cómo las herramientas tecnológicas perfilan, vigilan y castigan a los pobres*. Capitán Swing.]

Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir: Naissance de la prison*. Gallimard.

[Traducción al español: Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Siglo XXI.]

Mbembe, A. (2003). Necropolitics. *Public Culture*, 15(1), 11–40.

[Traducción al español: Mbembe, A. (2011). *Necropolítica: seguido de Sobre el gobierno privado indirecto*. Melusina.]

Puar, J. K. (2017). *The Right to Maim: Debility, Capacity, Disability*. Duke University Press.

Wacquant, L. (2009). *Punishing the Poor: The Neoliberal Government of Social Insecurity*. Duke University Press.

[Traducción al español: Wacquant, L. (2010). *Castigar a los pobres: el gobierno neoliberal de la inseguridad social*. Gedisa.]

Zuboff, S. (2019). *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*. PublicAffairs.

[Traducción al español: Zuboff, S. (2020). *La era del capitalismo de la vigilancia: la lucha por un futuro humano en la nueva frontera del poder*. Paidós.]

Capítulo 9

La sociedad como congregación: economía moral del sufrimiento y venganza naturalizada

9.1. La pregunta por la sociedad

Los capítulos anteriores describieron la liturgia del tribunal, la fragmentación del verdugo, el lenguaje como cuchillo, la aniquilación del esclavo y la prisión como campo de concentración ordinario. Quedó pendiente, sin embargo, una pregunta decisiva: **¿dónde está la sociedad en todo esto?** ¿Es una espectadora pasiva? ¿Es una víctima del sistema? ¿Es una cómplice? ¿O es algo más?

El sentido común responde que la sociedad es una espectadora. Que no sabe lo que ocurre en las cárceles. Que si supiera, protestaría. Que la indiferencia es ignorancia, y la ignorancia es inocencia. Esa respuesta es **falsa**. La sociedad no es una espectadora pasiva: es **co-autora y beneficiaria** del sacrificio. Paga impuestos, consume seguridad, delega el trabajo sucio, se beneficia del rito. No protesta porque **necesita** el sacrificio. No ignora: **participa**.

Este capítulo sostiene que **la sociedad no protesta por las cárceles no porque no sepa lo que ocurre en ellas, sino porque necesita no saberlo. La sociedad es co-autora y beneficiaria del sacrificio. Distribuye la compasión según la atribución de responsabilidad. Y esa economía moral del sufrimiento es la que sostiene el altar. Pero hay algo más: la sociedad no solo distribuye la compasión. También ha naturalizado la venganza. Se discute la dosificación de la venganza, pero no la venganza misma. Se discute cuántos años, pero no por qué castigar. Se discute el tipo de daño, pero no el daño. La venganza es el impensado del sistema penal.**

Para demostrarlo, este capítulo articula cinco tradiciones teóricas que convergen en la misma conclusión: el castigo como ritual expresivo (Émile Durkheim), la negación implicatoria (Stanley Cohen), la criminología del otro (David Garland), la infrahumanización (Jacques-Philippe Leyens) y la vida no llorable (Judith Butler). Cerraremos con un análisis de la **economía moral del sufrimiento**, de la **venganza naturalizada**, de la **presión negativa de la libertad**, de la **libertad condicional de todos**, de la **función latente del castigo** y de la **catarsis del Estado**.

9.2. Durkheim: el castigo no repara, expresa

En 1893, el sociólogo francés Émile Durkheim publicó *La división del trabajo social*, una obra que fundó la sociología moderna y que contiene una tesis decisiva para nuestro problema: **el castigo no tiene función instrumental**. No repara el daño, no disuade con eficacia demostrable, no rehabilita en la práctica. Tiene una **función expresiva y ritual**.

Durkheim parte de una observación simple: si el castigo tuviera como función reparar el daño o disuadir al delincuente, sería posible medir su eficacia. Pero la evidencia muestra que no repara (la víctima no recibe nada), no disuade (los países con más presos tienen más delito) y no rehabilita (la reincidencia es altísima). Entonces, ¿por qué la sociedad sigue castigando? La respuesta de Durkheim es que el castigo existe para **reafirmar públicamente la conciencia colectiva herida**.

Cuando se comete un delito, se ofende el conjunto de creencias y sentimientos compartidos que mantienen unida a la sociedad. El castigo existe para **reafirmar públicamente esa conciencia colectiva**, no para corregir al infractor. La sociedad castiga para **satisfacerse a sí misma**, para experimentar colectivamente que su norma sigue viva. El preso no es castigado principalmente por lo que hizo, sino para que la sociedad *sienta* que su orden moral sigue siendo verdadero.

Durkheim insiste en que esta función es **ritual**. El castigo es un **rito de afirmación colectiva**. La sociedad se reúne —físicamente en la plaza pública, simbólicamente en los medios, emocionalmente en la condena— para reafirmar su unidad. El preso es el **precio de la paz social**. Su sufrimiento es el **sacramento** que renueva el pacto de los “limpios”.

Durkheim nos da, así, la primera pieza. La sociedad no castiga para reparar, disuadir o rehabilitar. Castiga para **reafirmarse**. El castigo es un rito de cohesión social. El preso es el **chivo expiatorio** que permite a la comunidad sentirse unida, pura, justa. Y mientras la sociedad siga necesitando ese rito, la cárcel seguirá siendo su altar.

9.3. La prueba del rechazo: el conocimiento somático de la topografía

Hay una prueba simple que cualquier lector puede hacer. Pregúntele a un ciudadano libre si pasaría una noche en una cárcel. La respuesta será no. Pregúntele si pasaría una noche en una comisaría. La respuesta será no. Pregúntele si viviría en una villa miseria. La respuesta será no. Pregúntele si pasaría una noche internado en un hospital. La respuesta será no.

Los cuatro espacios producen sufrimiento; los cuatro son rechazados. Nadie en condiciones normales elegiría estar en ellos. Y ese rechazo universal demuestra algo decisivo: **la sociedad conoce el sufrimiento que esos espacios contienen**. No hay ignorancia. No hay desconocimiento. El ciudadano libre sabe perfectamente lo que implica estar preso, estar internado, vivir en la miseria. Su rechazo es la prueba somática de ese conocimiento.

La consecuencia es incómoda. Si la sociedad sabe lo que implica estar preso, entonces no puede invocar la ignorancia para justificar su silencio. No protesta porque **no sabe**: protesta porque **no quiere**. O más precisamente: no protesta porque ha aprendido a **distribuir la compasión de manera desigual**.

Aquí está el matiz decisivo. La sociedad no es indiferente al sufrimiento en general. Rechaza el hospital, rechaza la villa, rechaza la cárcel. La sensibilidad está intacta. Lo que varía es la **atribución de responsabilidad**. Comparemos los tres casos:

El enfermo es **inocente**. Su sufrimiento es injusto. No eligió su enfermedad. Merece compasión, solidaridad, cuidado. Nadie dice que el enfermo “se lo buscó”. Nadie celebra su dolor.

El pobre es **sospechoso**. Su sufrimiento es ambiguo. Se asume que algo habrá hecho para merecerlo: que es vago, que no se esfuerza, que no aprovechó las oportunidades. Merece una mezcla de lástima y desprecio. La sociedad acepta que viva en la miseria porque asume que, en algún nivel, la eligió.

El preso es **culpable**. Su sufrimiento es justo. Se asume que eligió su destino. Se asume que la sociedad tiene derecho a infligírselo. Se asume que su dolor es merecido. Nadie protesta porque esté ahí: se celebra. La cárcel es el único de los tres espacios cuyo sufrimiento no solo se acepta, sino que se **justifica**.

Esta es la economía moral del sufrimiento. La sensibilidad al dolor es universal; la atribución de responsabilidad es lo que distribuye la compasión y la indiferencia. El preso no sufre “humanamente”: su dolor es “animal”, no merece duelo. El preso no es un enfermo: es un culpable. Y por eso, aunque nadie querría estar en su lugar, nadie protesta porque esté ahí.

La economía moral del sufrimiento presupone una creencia: la creencia en el **libre albedrío**. El preso “eligió” su crimen. El pobre “eligió” su pobreza. El enfermo, en cambio, no eligió su enfermedad. Esa distinción es la que sostiene la distribución desigual de la compasión. Pero la evidencia científica ha socavado esa creencia. Si el libre albedrío es una ilusión, entonces la economía moral del sufrimiento se derrumba. El preso no “eligió” su crimen más de lo que el enfermo “eligió” su enfermedad. Pero la sociedad los trata de manera radicalmente distinta porque **cree** en el libre albedrío. Esa creencia es la que sostiene el sacrificio. Sin ella, el chivo expiatorio no podría ser designado. Sin ella, la sociedad no podría justificar el sufrimiento del preso. Sin ella, la cárcel no podría ser el altar donde se inmola al esclavo ritual.

9.4. Stanley Cohen y la negación implicatoria

Si Durkheim describe la función del castigo, Stanley Cohen describe su **mecanismo psicológico**. En *States of Denial: Knowing about Atrocities and Suffering* (2001), el sociólogo británico analiza cómo la sociedad **conoce** los hechos pero **niega** sus implicaciones morales.

Cohen distingue tres formas de negación:

1. **Negación literal:** “No ocurrió”. La sociedad niega que los hechos hayan sucedido.

2. **Negación interpretativa:** “No es lo que parece”. La sociedad reconoce los hechos pero los reinterpreta para que no constituyan una atrocidad.
3. **Negación implicatoria:** “Sí, ocurrió, pero no es mi problema”. La sociedad reconoce los hechos y su naturaleza atroz, pero **niega las implicaciones morales, psicológicas y políticas** de ese saber.

La negación implicatoria es la forma más común y más peligrosa. La sociedad **sabe** que hay hacinamiento, tortura, violación de derechos, tiempo muerto. **Sabe** que los presos sufren. **Sabe** que el sistema no rehabilita. Pero **niega** que eso le incumba. **Niega** que tenga responsabilidad. **Niega** que deba hacer algo. El conocimiento no se traduce en acción porque las implicaciones morales se han neutralizado.

Cohen insiste en que esta negación no es accidental: es **estructural**. La sociedad necesita negar las implicaciones de lo que sabe para poder seguir viviendo como si no supiera. Si asumiera las implicaciones, tendría que cambiar sus prácticas, sus instituciones, su forma de vida. Y ese cambio es demasiado costoso. La negación es la **coartada** que permite a la sociedad dormir mientras otros sufren.

Cohen nos da, así, la segunda pieza. La sociedad no protesta no porque no sepa, sino porque **no quiere saber las implicaciones** de lo que sabe. El conocimiento está ahí. La negación lo neutraliza. Y en esa neutralización, el sacrificio se vuelve tolerable.

9.5. David Garland y la criminología del otro

Si Cohen describe la negación, David Garland describe su **correlato cultural**. En *La cultura del control* (2001) y otros trabajos, el criminólogo británico analiza cómo las ciencias sociales y las políticas públicas **abandonaron la “criminología del sí mismo”** —que veía al delincuente como un semejante con déficits sociales a reparar— e implantaron la **“criminología del otro”**.

La criminología del otro **reconceptualiza al criminal** no como un ciudadano que erró el camino, sino como un **monstruo ontológico**, un **predador ajeno a la especie cívica** con el que no hay diálogo posible. El delincuente ya no es “uno de nosotros que se equivocó”. Es “uno de ellos”, una alteridad irreductible, una amenaza que debe ser neutralizada.

Garland insiste en que esta reconceptualización no es neutral: es **política**. Al categorizar al delincuente como un “otro” ontológico, la sociedad **se exonera de responsabilidad**. Ya no tiene que preguntarse por las causas sociales del delito, por la pobreza, por la exclusión, por el racismo. El delincuente es un monstruo: no hay nada que hacer con él excepto encerrarlo. La criminología del otro **naturaliza** el castigo y **despolitiza** el debate.

Garland nos da, así, la tercera pieza. La sociedad no protesta porque ha aprendido a ver al preso como un **otro absoluto**, un ser ajeno a la comunidad moral. Y al verlo así, no siente la necesidad de defenderlo. El preso no es un semejante: es un monstruo. Y los monstruos no merecen compasión.

9.6. Jacques-Philippe Leyens y la infrahumanización

Si Garland describe la construcción cultural del “otro”, Jacques-Philippe Leyens describe su **correlato cognitivo**. En *Infra-humanization: The Wall of Group Differences* (2000) y otros trabajos, el psicólogo social belga demostró empíricamente que los grupos dominantes **niegan espontáneamente** a los grupos estigmatizados la capacidad de sentir **emociones “exclusivamente humanas”**.

Leyens distingue dos tipos de emociones:

1. **Emociones primarias:** miedo, ira, hambre, dolor físico, excitación. Son emociones que compartimos con los animales.
2. **Emociones secundarias:** ternura, nostalgia, admiración, vergüenza moral, esperanza, melancolía. Son emociones exclusivamente humanas.

Leyens demostró que los grupos dominantes **conceden** a los grupos estigmatizados las emociones primarias pero les **niegan** las secundarias. El preso puede sentir miedo, ira, hambre, dolor. Pero no puede sentir ternura, nostalgia, vergüenza moral, esperanza. Su sufrimiento es **infrahumano**: es un dolor animal, no una angustia humana. Y por eso no merece la misma compasión.

La infrahumanización es un **sesgo cognitivo automático**, no una ideología consciente. No hace falta que nadie odie al preso: basta con que su cerebro lo clasifique como “menos humano” en el nivel de las emociones secundarias. Y en esa clasificación, el sufrimiento del preso se vuelve **invisible** como sufrimiento humano. Es dolor de bestia, no angustia de persona. Y el dolor de bestia no genera duelo.

Leyens nos da, así, la cuarta pieza. La sociedad no protesta porque ha aprendido a **infrahumanizar** al preso. Su sufrimiento no se percibe como sufrimiento humano. Es dolor animal, no angustia existencial. Y el dolor animal no merece duelo.

9.7. Judith Butler y la vida no llorable

Si Leyens describe la infrahumanización, Judith Butler describe su **consecuencia ética**. En *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence* (2004), la filósofa estadounidense introduce el concepto de ***grievability***: la cualidad de ser **llorable**, de merecer duelo, de ser reconocido como una vida cuya pérdida importa.

Butler parte de una observación simple: no todas las vidas son lloradas. Cuando muere un ciudadano “normal”, la sociedad se conmueve, los medios cubren la noticia, los políticos expresan condolencias. Cuando muere un preso, no pasa nada. Su muerte no es percibida como una pérdida: es una **desaparición administrada**. No hay duelo público, no hay conmoción, no hay memoria. El preso ha sido despojado de su ***grievability***.

Butler insiste en que esta desigualdad no es natural: es **producida**. La sociedad **fabrica** las condiciones de *grievability* mediante discursos, representaciones, marcos de inteligibilidad. Algunas vidas son **reconocibles** como vidas: merecen duelo. Otras son **irreconocibles**: no merecen nada. El preso pertenece a la segunda categoría. Su vida no es reconocida como vida. Su muerte no es reconocida como pérdida. Su sufrimiento no es reconocido como sufrimiento.

Butler nos da, así, la quinta pieza. La sociedad no protesta porque ha aprendido a **no llorar** al preso. Su vida no es *grievable*. Su muerte no es duelo. Su sufrimiento no es conmoción. Y mientras el preso siga siendo un cuerpo no llorable, el altar seguirá en pie.

9.8. La economía moral del sufrimiento: la coartada de la compasión selectiva

Hemos descrito la función del castigo (Durkheim), la negación implicatoria (Cohen), la criminología del otro (Garland), la infrahumanización (Leyens) y la vida no llorable (Butler). Ahora debemos articular estas piezas en un concepto unificado: la **economía moral del sufrimiento**.

La economía moral del sufrimiento es el mecanismo mediante el cual la sociedad distribuye la compasión y la indiferencia según la **atribución de responsabilidad**. No todos los sufrimientos merecen la misma respuesta. El sufrimiento del enfermo es injusto: merece compasión. El sufrimiento del pobre es ambiguo: merece sospecha. El sufrimiento del preso es justo: merece indiferencia.

Esta distribución no es natural: es **cultural**. La sociedad ha aprendido a asignar responsabilidad de manera diferencial. Al enfermo se le atribuye **inocencia**: no eligió su enfermedad. Al pobre se le atribuye **sospecha**: algo habrá hecho para merecer su miseria. Al preso se le atribuye **culpa**: eligió su crimen, merece su castigo.

La economía moral del sufrimiento opera en tres niveles:

Primer nivel: la atribución de causalidad. La sociedad se pregunta: ¿quién causó este sufrimiento? Si la causa es externa (enfermedad, catástrofe), el sufrimiento es injusto. Si la causa es interna (elección, negligencia), el sufrimiento es justo. El preso es percibido como **causa de su propio sufrimiento**: él eligió delinquir, él se buscó el castigo.

Segundo nivel: la atribución de merecimiento. La sociedad se pregunta: ¿esta persona merece su sufrimiento? Si la respuesta es no, el sufrimiento exige compasión. Si la respuesta es sí, el sufrimiento exige indiferencia. El preso es percibido como **merecedor de su sufrimiento**: él violó la norma, él debe pagar.

Tercer nivel: la atribución de utilidad simbólica. La sociedad se pregunta: ¿este sufrimiento sirve para algo? Si sirve para denunciar una injusticia (preso político), el sufrimiento moviliza. Si no sirve para nada (preso común), el sufrimiento se ignora. El

preso común sufre **sin causa que lo trascienda**: su sufrimiento no sirve a nadie, no moviliza a nadie, no construye nada.

La economía moral del sufrimiento es la **coartada** que permite a la sociedad dormir mientras otros sufren lo que ella no querría sufrir. No es que la sociedad no sepa. Es que ha aprendido a **distribuir la compasión de manera desigual**. Y esa distribución desigual es la que sostiene el altar.

9.9. La naturalización social de la venganza: el impensado del sistema penal

El capítulo 5 estableció que el Estado monopolizó la venganza y la convirtió en “justicia”. Ahora debemos analizar cómo la sociedad ha naturalizado esa operación hasta el punto de que ya no la cuestiona. Porque el Estado no podría ejercer la venganza si la sociedad no la aceptara como natural. La naturalización es la **condición social** del uso político de la venganza.

La naturalización como doxa

Lo que está naturalizado no es la venganza como emoción, sino **la equivalencia entre castigo y justicia**. La sociedad no discute si hay que castigar: discute cuánto. No discute si hay que causar daño: discute qué tipo de daño. No discute si hay que encerrar: discute las condiciones del encierro. La venganza es el **impensado** del sistema penal. Es lo que está tan presente que no se ve. Es el aire que respiramos. Es la premisa que nunca se cuestiona.

Esta naturalización es una **operación ideológica** en el sentido de Bourdieu: la **doxa**, lo que se da por sentado, lo que no se discute, lo que está más allá del debate. El sistema penal no necesita justificarse: se **presupone**. No necesita argumentar por qué castiga: **castiga, y punto**. La carga de la prueba recae sobre quien cuestiona: “¿cómo vas a estar a favor del delito?”, “¿cómo vas a dejar a las víctimas sin justicia?”. El que cuestiona tiene que justificarse. El que castiga, no.

Esa es la operación más eficaz: **invertir la carga de la prueba**. El castigo es lo natural; la duda es lo sospechoso. Y así, la venganza se vuelve **impensada**. No porque nadie pueda pensarla, sino porque **pensarla es transgresor**. Quien cuestiona el castigo se convierte en sospechoso: “algo tendrá que ver con los delincuentes”, “querrá que los criminales queden libres”, “estará a favor de la impunidad”. La pregunta por el castigo se convierte en una **pregunta prohibida**. Y esa prohibición es la garantía de que el sistema penal nunca se cuestione a sí mismo.

La víctima como demandante de venganza

Hay un elemento que merece un análisis aparte: la figura de la **víctima** en el sistema penal contemporáneo. La víctima no recibe reparación material. No recibe compensación económica. No recibe restauración del daño. Recibe **la satisfacción de saber que el transgresor sufre**. Esa es, en la práctica, la “reparación” que el sistema ofrece: el sufrimiento del otro.

Esto es más visible en los sistemas que incorporan “derechos de las víctimas” al proceso penal. La víctima puede pedir “justicia”, que en la práctica significa **pena más dura**. La víctima puede “perdonar”, que en la práctica significa **renunciar a la venganza**. Pero la víctima no puede **reparar de otra manera**: no puede exigir que el transgresor trabaje para ella, que le devuelva lo robado, que repare el daño material. El sistema penal **sustituye la reparación por el castigo**. Y luego llama “justicia” a esa sustitución.

Nils Christie lo vio con claridad en *“Conflicts as Property”* (1977): el sistema penal **roba el conflicto** a sus verdaderos protagonistas (víctima y victimario) y lo profesionaliza. La víctima pierde la posibilidad de resolver su conflicto de manera reparadora; el victimario pierde la posibilidad de reparar. Ambos quedan **expropiados** por el Estado, que se apropia del conflicto y lo resuelve mediante el castigo. Y la víctima, que ya no puede reparar, solo puede **pedir más castigo**. El sistema la convierte en **demandante de venganza**.

Howard Zehr, en *Changing Lenses* (1990), lo formula con precisión: la víctima no necesita castigo: necesita **reparación**. El sistema penal le ofrece lo primero porque no puede ofrecerle lo segundo. El castigo es un **sustituto** de la reparación. Y como sustituto, es **peor**: no repara el daño, no restaura la relación, no devuelve lo perdido. Solo produce más sufrimiento. Pero la sociedad ha aprendido a llamar “justicia” a ese sustituto.

El cierre del círculo: la disociación instrumental

La sociedad que se dice compasiva, humanitaria, civilizada, cuando habla de los ciudadanos que han cometido delitos, se disocia instrumentalmente como se hace con los animales. Los tortura, los mata, los consume sin piedad ni remordimiento. Y no hay registro del **acto de venganza legitimado y naturalizado**. La sociedad no se reconoce como vengativa: se reconoce como justa. Y en esa disociación, la venganza se vuelve invisible. Se vuelve **impensada**. Se vuelve **natural**.

La disociación instrumental es el mecanismo que permite a la sociedad **gozar** del castigo sin sentirse culpable. Es el mismo mecanismo que permite consumir carne sin pensar en el animal. Carol J. Adams, en *The Sexual Politics of Meat* (1990), describe el **referente ausente**: para consumir carne sin colapsar moralmente, el lenguaje borra al animal vivo y produce “cortes”, “bife”, “proteína”. El sistema penal opera idénticamente: el lenguaje jurídico **borra** al sujeto vivo y produce “imputado”, “penado”, “causante”. El preso no es una persona: es un **caso**. Su sufrimiento no es dolor: es “cumplimiento de condena”. Y una vez convertido en caso, puede ser castigado sin que la sociedad se sienta culpable.

El círculo se cierra: la sociedad no se reconoce como vengativa porque ha disociado al preso de su humanidad. No ve un semejante: ve un caso. No ve sufrimiento: ve “cumplimiento de condena”. No ve venganza: ve justicia. Y en esa disociación, la venganza se vuelve invisible. Se vuelve **impensada**. Se vuelve **natural**.

La pregunta que no se hace

Hay una pregunta que el sistema penal nunca se hace, y que este libro quiere formular con claridad: **¿por qué castigar?** No cómo castigar, no cuánto castigar, no a quién castigar. Sino **por qué**. ¿Por qué la sociedad considera legítimo causar sufrimiento a quien ha transgredido una norma? ¿Por qué el Estado tiene derecho a infligir dolor? ¿Por qué la venganza, cuando la ejerce el soberano, se llama justicia?

La pregunta parece ingenua. Pero es la pregunta más radical que puede hacerse. Porque el sistema penal **no la responde**. Se limita a presuponerla. Asume que el castigo es la respuesta “natural” a la transgresión. Asume que la sociedad tiene derecho a exigir sufrimiento. Asume que el Estado tiene derecho a infligirlo. Y sobre esa presunción construye todo su edificio: los códigos, los tribunales, las prisiones, los funcionarios.

La venganza es el **impensado** del sistema penal. Es lo que está tan presente que no se ve. Es el aire que respiramos. Es la premisa que nunca se cuestiona. Y esa es, precisamente, la operación ideológica más eficaz: **naturalizar la venganza hasta que parezca justicia**. Hasta que ya nadie se pregunte por qué se sigue aceptando que las víctimas tienen derecho a pedir “venganza” causando daño al infractor. Hasta que ya nadie se pregunte por qué el Estado que proclama los derechos humanos es el mismo que encierra, castiga y aniquila. Hasta que ya nadie se pregunte por qué la sociedad que se dice compasiva goza del sufrimiento ajeno.

Mientras la venganza siga siendo el impensado del sistema penal, la cárcel seguirá siendo su altar, y el preso, su ofrenda. Y la sociedad seguirá creyendo que hace justicia cuando en realidad se venga. Y el Estado seguirá ocultando su fracaso con el castigo de los más vulnerables. Y la venganza seguirá siendo invisible, impensada, natural.

9.10. La catarsis del Estado: la condena como absolución del fracaso

Hemos descrito la venganza naturalizada. Ahora debemos analizar su **consecuencia más profunda**: la catarsis del Estado. Porque el Estado no solo monopoliza la venganza. La usa para **absolverse a sí mismo** de su propio fracaso.

La asimetría entre potestad y responsabilidad

El Estado se arroga cuatro potestades fundamentales: legislar, acusar, juzgar y ejecutar. Pero esas cuatro potestades vienen acompañadas de **dos obligaciones** que el Estado casi nunca menciona:

1. **Obligación de proteger a las víctimas:** evitar que el delito ocurra.
2. **Obligación de proteger a los potenciales victimarios:** evitar que se conviertan en transgresores.

El Estado **reclama las potestades** pero **elude las obligaciones**. Y cuando el delito ocurre —cuando fracasa en ambas obligaciones—, en lugar de asumir su

responsabilidad, **descarga toda la culpa sobre el transgresor**. La condena es el mecanismo de esa descarga.

La asimetría es evidente. El Estado no previene la pobreza que empuja al delito; castiga al que delinquirió por pobreza. No trata las adicciones que generan violencia; castiga al que delinquirió por adicción. No integra a los excluidos que reproducen la criminalidad; castiga al que delinquirió por exclusión. El Estado **co-produce** las condiciones del delito y luego **castiga** al que delinquirió en esas condiciones. La lógica es perversa: el Estado no evita que el delito ocurra, pero castiga al que lo cometió. El Estado es **co-responsable** del delito, y luego **se presenta como el único que hace justicia**.

La condena como elusión de la co-responsabilidad estatal

La consecuencia más profunda es esta: **la condena es el mecanismo mediante el cual el Estado elude su co-responsabilidad en el delito**. El Estado no es un espectador neutral del delito. Es un **co-productor** de las condiciones que lo hacen posible:

- **Co-produce la pobreza** que empuja al delito.
- **Co-produce la exclusión** que genera violencia.
- **Co-produce la desigualdad** que reproduce la criminalidad.
- **Co-produce la impunidad** que no previene.
- **Co-produce la desprotección** que deja a las víctimas sin amparo.

Y cuando el delito ocurre, el Estado no asume su parte. **Descarga toda la responsabilidad sobre el transgresor**. La condena es el rito de esa descarga. El Estado se lava las manos con el castigo del otro. Y la sociedad, que también es co-responsable —por indiferencia, por abandono, por estigmatización—, se une a la purificación.

La condena es, así, **un doble mecanismo de absolución**: absuelve al Estado de su fracaso y absuelve a la sociedad de su complicidad. El transgresor carga con la culpa de todos. Su castigo es la purga colectiva.

La catarsis institucional

La catarsis, en su sentido original griego, es una **purga emocional**. El espectador de la tragedia, al ver el sufrimiento del héroe, purga sus propias emociones. Algo análogo ocurre con el Estado cuando condena. El Estado no solo castiga al transgresor: **se purga a sí mismo**. La condena es el rito mediante el cual el Estado:

1. **Reconoce implícitamente su fracaso**: el delito ocurrió, la víctima sufrió, el victimario delinquirió. El Estado no pudo evitarlo.
2. **Desplaza la responsabilidad**: la culpa no es del Estado que no protegió, sino del transgresor que delinquirió.
3. **Se presenta como guardián del orden**: el Estado que no pudo prevenir se presenta como el que castiga. El fracaso se transforma en eficacia.

4. **Se purifica:** el Estado que era cómplice por omisión se convierte en el Estado justiciero. La mancha del fracaso se lava con la sangre de la condena.

La consecuencia es decisiva: **el Estado usa al transgresor para absolverse**. El transgresor no es solo el chivo expiatorio de la sociedad: es el chivo expiatorio del Estado. Su castigo no solo purga la violencia social: purga la responsabilidad estatal.

La condena como sustituto de la protección

Hay una operación que el Estado realiza con precisión quirúrgica: **sustituir la protección por la condena**. En lugar de proteger a la víctima, el Estado castiga al victimario. En lugar de prevenir el delito, el Estado castiga al delincuente. En lugar de reducir las condiciones que hacen posible la criminalidad, el Estado encierra a los criminales. La condena es el **sustituto** de la protección. Y como sustituto, es **peor**: no protege a la víctima, no previene el delito, no reduce la criminalidad. Solo produce más sufrimiento.

Pero la sociedad ha aprendido a llamar “justicia” a ese sustituto. La víctima que no recibe reparación se consuela con el castigo del transgresor. La sociedad que no recibe protección se consuela con la prisión del delincuente. El Estado que no cumple su obligación se consuela con la condena. Todos quedan **satisfechos** con el sustituto. Pero el problema original —la desprotección, la prevención, la co-responsabilidad— **permanece intacto**.

9.11. La presión negativa de la libertad

Hemos descrito la economía moral del sufrimiento, la venganza naturalizada y la catarsis del Estado. Ahora debemos analizar su **consecuencia ontológica**: la **presión negativa de la libertad**.

El ciudadano libre solo puede experimentar la ilusión de sus derechos porque existe un **afuera radical** (la cárcel) donde habitan los “no-personas”. La libertad no se define por lo que *es*, sino por lo que *no es*. El ciudadano libre es libre porque no es preso. Sus derechos son derechos porque no son los del preso. Su humanidad es humanidad porque no es la del preso. La existencia de la cárcel es la **condición de posibilidad** de la libertad ciudadana.

Esto significa que el preso no es el “otro” de la sociedad: es su **cimiento ontológico**. La sociedad se define por lo que excluye. Su pureza se define por lo que rechaza. Su libertad se define por lo que encierra. Sin el preso, la sociedad no podría saberse libre. Sin la cárcel, no podría saberse pura. Sin el sacrificio, no podría saberse redimida.

Protestar por el preso es, entonces, un acto de **suicidio ontológico** para el ciudadano moderno. Si el preso fuera reconocido como semejante, si su sufrimiento fuera reconocido como humano, si su muerte fuera llorada, entonces la frontera entre el “arriba” y el “abajo” se derrumbaría. Y con ella, la identidad del ciudadano libre. La

sociedad no protesta porque protestar sería reconocer que su libertad depende de la esclavitud de otros.

Esta es la **presión negativa de la libertad**: la libertad del ciudadano libre se sostiene sobre la esclavitud del preso. No hay libertad sin cárcel. No hay pureza sin sacrificio. No hay “arriba” sin “abajo”. La sociedad no protesta porque necesita el altar. Sin él, su mundo se derrumbaría.

9.12. La libertad condicional de todos: el ciudadano como esclavo vigilado

Hay una conclusión que se desprende de todo lo anterior y que conviene formular sin ambages: **el ciudadano libre no es libre**. Es un **esclavo en libertad condicional**. El Estado le concede el derecho a moverse, a trabajar, a amar, a criar a sus hijos, a poseer bienes, a expresarse. Pero esa concesión es **revocable**. Si el ciudadano comete ciertos actos tipificados como delitos, el Estado le arrebató la libertad, lo encierra, lo convierte en preso. La libertad del ciudadano no es un derecho natural: es una **concesión condicionada** al cumplimiento de las normas que el propio Estado define.

Esto significa que **todos somos presos en potencia**. Todos estamos en libertad condicional. Todos somos esclavos con permiso de salida. La diferencia entre el ciudadano y el preso no es de esencia, sino de **grado de vigilancia**. El ciudadano está vigilado de lejos; el preso, de cerca. El ciudadano puede moverse dentro de un perímetro amplio; el preso, dentro de un perímetro reducido. El ciudadano puede decidir sobre su vida mientras no transgreda la norma; el preso ha perdido esa capacidad. Pero ambos están sometidos al mismo poder. Ambos obedecen al mismo amo. Ambos pueden ser reducidos a cadáveres administrativos si el Estado decide que han dejado de “portarse bien”.

La libertad condicional no es solo una figura jurídica que se aplica a los presos que han cumplido parte de su condena. Es la **condición general del ciudadano** bajo el poder estatal. Todo ciudadano es un preso en libertad condicional. Todo ciudadano vive bajo la amenaza de ser encerrado. Todo ciudadano obedece porque teme la sanción. La libertad no es un atributo de la ciudadanía: es un **préstamo revocable** que el Estado concede a cambio de obediencia.

Esto conecta directamente con la tesis de Hobbes: el soberano concentra el poder de castigar, y los súbditos obedecen porque temen la espada. Pero Hobbes creía que esa obediencia era el precio de la paz. Lo que no vio —o no quiso ver— es que **la paz del soberano es la esclavitud del súbdito**. El ciudadano no es libre: es un esclavo que ha aprendido a llamar “libertad” a su cautiverio. Se cree libre porque puede elegir qué comer, qué vestir, qué ver en la televisión. Pero no puede elegir no obedecer. No puede elegir sustraerse al poder. No puede elegir salir del perímetro. Su libertad termina donde comienza la norma. Y la norma la escribe el Estado.

Foucault lo vio con claridad en *Vigilar y castigar*: el poder moderno no necesita encadenar a los cuerpos. Le basta con **internalizar la vigilancia**. El ciudadano no

obedece porque teme la sanción: obedece porque ha aprendido a vigilarse a sí mismo. Ha interiorizado la norma. Ha hecho suyo el ojo del guardián. Se comporta como si estuviera siempre siendo observado, aunque no haya nadie mirando. La libertad condicional no es solo una condición jurídica: es una **condición psicológica**. El ciudadano es su propio carcelero.

Deleuze llevó esta idea más lejos en su análisis de las **sociedades de control**: ya no hay muros ni alambradas. Hay códigos, datos, algoritmos. El control no se ejerce en un lugar: se ejerce en todas partes. El ciudadano no está encerrado en una celda: está encerrado en una **red de vigilancia** que lo sigue en cada movimiento, en cada compra, en cada clic. Su libertad condicional no se revoca con una sentencia: se revoca con un **score**, con un **background check**, con un **algoritmo** que decide si es apto para un trabajo, para un crédito, para un alquiler. El Estado ya no necesita encerrarlo: le basta con **marcarlo, clasificarlo, limitarlo** mediante dispositivos tecnológicos.

Esto significa que la distinción entre el “arriba” y el “abajo” de la topografía del poder no es una distinción entre libres y esclavos. Es una distinción entre **esclavos con más o menos libertad condicional**. El ciudadano del “arriba” tiene un perímetro amplio, un score alto, una marca invisible. El preso del “abajo” tiene un perímetro reducido, un score bajo, una marca visible. Pero ambos están dentro del mismo sistema. Ambos obedecen al mismo poder. Ambos pueden ser degradados si el Estado decide que han fallado.

La consecuencia es radical: **la abolición de la cárcel no es suficiente**. Si todos somos presos en libertad condicional, entonces la abolición de la cárcel debe ser acompañada de la **abolición de la libertad condicional como condición general del ciudadano**. No se trata solo de cerrar cárceles: se trata de **desmontar el poder que las hace posibles**. Se trata de renunciar a la idea de que el Estado tiene derecho a arrebatar la libertad de sus ciudadanos. Se trata de construir una sociedad donde la libertad no sea una concesión revocable, sino un **derecho inalienable**. Donde el ciudadano no sea un esclavo en libertad condicional, sino un **sujeto soberano** sobre su propia vida.

Esto no es una utopía. Es la consecuencia lógica de la tesis central del libro. Si el sacrificio penal es un rito que nos constituye como sociedad, entonces la abolición del sacrificio exige **refundar la sociedad sobre otras bases**. Exige renunciar al chivo expiatorio. Exige renunciar a la lógica de la libertad condicional. Exige construir una comunidad donde nadie sea sacrificable, donde nadie sea marcable, donde nadie sea reducible a cadáver administrativo. Una comunidad donde la libertad no sea un préstamo del Estado, sino un **atributo de la existencia**.

La pregunta no es si podemos vivir sin cárceles. La pregunta es si podemos vivir sin **amos**. Si podemos construir una sociedad donde nadie tenga el poder de arrebatar la libertad de otro. Si podemos renunciar a la soberanía estatal sobre los cuerpos. Si podemos pasar de la libertad condicional a la **libertad incondicional**. Esa es la apuesta. Y es la única salida coherente al diagnóstico sacrificial.

9.13. La función latente del castigo

Hemos descrito la economía moral del sufrimiento, la venganza naturalizada, la catarsis del Estado, la presión negativa de la libertad y la libertad condicional de todos. Ahora debemos articular estas piezas en un concepto sociológico preciso: la **función latente del castigo**.

Robert K. Merton, en *Teoría y estructura sociales* (1949), distinguió entre **funciones manifiestas** (los propósitos reconocidos, declarados, conscientes de una práctica) y **funciones latentes** (las consecuencias objetivas no reconocidas, pero que explican por qué la práctica persiste).

Aplicado al sistema penal:

- **Función manifiesta:** rehabilitar al delincuente, disuadir a potenciales infractores, reparar el daño causado, proteger a la sociedad.
- **Función latente:** producir cohesión social mediante el sacrificio de un chivo expiatorio; purificar a la comunidad de su propia violencia; renovar el pacto de los “limpios”; disciplinar al precariado; extraer valor económico del cuerpo cautivo; **canalizar la venganza social de manera controlada; ocultar el fracaso del Estado** en la protección.

La evidencia empírica —que los dos textos previos de esta serie desarrollan en detalle— demuestra que la función manifiesta **no se cumple**. La prisión no rehabilita: produce reincidencia. No disuade: los países con más presos tienen más delito. No repara: la víctima no recibe nada. No protege: la sociedad se vuelve más violenta.

Pero la función latente **sí se cumple**. La sociedad se siente más segura, más unida, más justa. La violencia estructural se canaliza hacia un cuerpo singular. El pacto de los “limpios” se renueva. El precariado libre aprende la lección. Los actores económicos capturan sus excedentes. Y la venganza social —que de otro modo se dirigiría contra la propia comunidad— se canaliza hacia el cuerpo del condenado. El Estado se purga de su fracaso mediante la condena.

Esta es la clave para entender por qué el sistema persiste a pesar de la evidencia. **El sistema no está diseñado para cumplir su función manifiesta. Está diseñado para cumplir su función latente.** No importa que no rehabilite, porque no fue creado para rehabilitar. No importa que no disuada, porque no fue creado para disuadir. Importa que sacrifique, porque fue creado para sacrificar. Y importa que canalice la venganza, porque sin ese canal, la violencia se volvería contra la comunidad.

9.14. Excursus transhistórico: más allá del capitalismo y de occidente

Es necesario hacer un excursus para desactivar una objeción frecuente: que este análisis es “occidental” o “capitalista”. No lo es. El dispositivo sacrificial es **transhistórico y transcultural**. No es un defecto del capitalismo ni de occidente: es

un patrón antropológico anterior y más profundo que cualquier sistema económico o confesión religiosa.

El **Gulag soviético** —Estado oficialmente ateo y anticapitalista— reprodujo la misma estructura purgatorial: campos de “reeducación” con redención mediante trabajo y confesión. El **Laogai maoísta** —sacrificio al orden colectivo. Las **UMAP cubanas** —campos de concentración para homosexuales y disidentes. Los **kwan-li-so norcoreanos** —sacrificio al líder divino. Las **teocracias islámicas** —prisiones como altares de purificación religiosa. Los **imperios precolombinos** —el *Sancayhuasi* inca, fosas subterráneas con víboras y fieras. Las **monarquías feudales**, la **Inquisición**, los **imperios asiáticos**.

En todos los casos, el sacrificio penal no depende del modo de producción ni de la confesión religiosa. Depende de la **estructura sacrificial de lo político como tal**. Todo Estado —capitalista, socialista, teocrático, monárquico, ateo— produce víctimas sacrificiales para sostener su orden. El capitalismo heredó y financiarizó una matriz antropológica preexistente. No la inventó.

La **colonialidad interna** (Fanon, Lugones, Segato, Wynter) muestra que la prisión funciona como **colonia interior**. El detenido es el “nativo” interior, el *dysselected*, el “no-contratante” del pacto fundacional racial/sexual (Mills, Pateman). La prisión reproduce, en el interior de la sociedad, la lógica colonial de exclusión, explotación y sacrificio.

Rusche y Kirchheimer (*Punishment and Social Structure*, 1939) demostraron que la severidad penal fluctúa con el precio de la fuerza de trabajo, no con la gravedad moral. Pero esto opera **dentro** de la matriz sacrificial, no como su explicación exclusiva. El sistema penal no es solo una herramienta de gestión de la pobreza: es un **rito de cohesión social** que se adapta a las condiciones económicas del momento.

La conclusión es clara: el dispositivo sacrificial es **transhistórico y transcultural**. No es un defecto del capitalismo ni de occidente. Es un patrón antropológico del poder estatal, anterior y más profundo que cualquier sistema económico o confesión religiosa. Y la sociedad no protesta porque ese patrón la constituye. Sin el sacrificio, no habría comunidad. Sin el chivo expiatorio, no habría paz. Sin el altar, no habría “limpios”.

9.15. Conclusión del capítulo

La sociedad no protesta por las cárceles no porque no sepa lo que ocurre en ellas, sino porque **necesita no saberlo**. La sociedad es **co-autora y beneficiaria** del sacrificio. Paga impuestos, consume seguridad, delega el trabajo sucio, se beneficia del rito. No ignora: **participa**.

Émile Durkheim nos mostró que el castigo no repara, expresa; no disuade, ritualiza. La sociedad castiga para satisfacerse a sí misma, para experimentar colectivamente que su norma sigue viva. Stanley Cohen nos mostró que la sociedad conoce los hechos

pero niega sus implicaciones morales: no es ignorancia, es **saber sin asumir**. David Garland nos mostró que la sociedad ha aprendido a ver al delincuente como un “otro” ontológico, un monstruo ajeno a la especie cívica. Jacques-Philippe Leyens nos mostró que la sociedad infrahumaniza al preso: le concede emociones “animales” pero le niega emociones “humanas”. Judith Butler nos mostró que la sociedad ha despojado al preso de su *grievability*: su vida no es llorable, su muerte no es duelo.

La economía moral del sufrimiento articula todas estas piezas. La sociedad no es indiferente al sufrimiento en general: rechaza el hospital, rechaza la villa, rechaza la cárcel. Pero distribuye la compasión según la **atribución de responsabilidad**. El enfermo es inocente, el pobre es sospechoso, el preso es culpable. Y por eso, aunque nadie querría estar en su lugar, nadie protesta porque esté ahí. La prueba del rechazo demuestra que la sociedad **conoce** el sufrimiento. La economía moral demuestra que **decide** no compadecerse.

Pero hay algo más que este capítulo ha revelado. La sociedad no solo distribuye la compasión. También ha **naturalizado la venganza**. La venganza es una institución antropológica que precede al Estado. El Estado la heredó, la monopolizó y la convirtió en “justicia”. La usa para disciplinar a la sociedad mediante el temor y para ocultar su propio fracaso en la protección. La sociedad discute la dosificación de la venganza, pero no la venganza misma. Se discute cuántos años, pero no por qué castigar. La venganza es el **impensado** del sistema penal. Y el Estado que proclama los derechos humanos es el mismo que encierra, castiga y aniquila. La venganza se disfraza de justicia; la justicia se disfraza de derechos humanos. Y en ese disfraz, la venganza se vuelve invisible, impensada, natural.

La presión negativa de la libertad revela la consecuencia ontológica: el ciudadano libre solo puede experimentar la ilusión de sus derechos porque existe un afuera radical donde habitan los “no-personas”. El preso no es el “otro” de la sociedad: es su **cimiento**. Protestar por él sería un acto de suicidio ontológico. La sociedad no protesta porque su libertad depende de la esclavitud de otros.

La libertad condicional de todos revela la consecuencia política: el ciudadano libre no es libre. Es un **esclavo en libertad condicional**. El Estado le concede el derecho a moverse, a trabajar, a amar, pero esa concesión es revocable. Todos somos presos en potencia. Todos estamos en libertad condicional. La abolición de la cárcel exige la abolición de la libertad condicional como condición general del ciudadano.

La función latente del castigo revela el mecanismo: el sistema no está diseñado para cumplir su función manifiesta (rehabilitar, disuadir, reparar, proteger). Está diseñado para cumplir su función latente (cohesionar, purificar, disciplinar, extraer valor, canalizar la venganza, ocultar el fracaso). No importa que no rehabilite, porque no fue creado para rehabilitar. Importa que sacrifique, porque fue creado para sacrificar.

El excursus transhistórico desactiva la objeción: el dispositivo sacrificial no es un defecto del capitalismo ni de occidente. Es un patrón antropológico del poder estatal, anterior y más profundo que cualquier sistema económico o confesión religiosa.

La catarsis del Estado revela la consecuencia más profunda: el Estado usa la condena para absolverse a sí mismo de su propio fracaso. No protegió a la víctima, no evitó que el victimario delinquiera, co-produjo las condiciones del delito. Y en lugar de asumir su responsabilidad, descarga toda la culpa sobre el transgresor. La condena es la **coartada** que permite al Estado presentarse como guardián del orden cuando en realidad ha fracasado en su obligación de proteger.

En el próximo capítulo veremos cómo la academia y la psicología completan la operación. Cómo los intelectuales, los teóricos y los profesionales psi no son observadores neutrales, sino **burocracias del sufrimiento**. Cómo certifican, clasifican, patologizan y mantienen el dispositivo. Cómo su silencio no es omisión, sino **liturgia**. Y cómo su defensa selectiva de los presos políticos revela el límite de su compasión.

9.16. La condena perpetua social: el derecho al olvido violado

Hemos descrito la economía moral del sufrimiento, la venganza naturalizada, la catarsis del Estado, la presión negativa de la libertad y la libertad condicional de todos. Ahora debemos analizar una dimensión que atraviesa todo el sistema y que ningún análisis previo ha desarrollado con suficiente precisión: **la condena perpetua social**. Porque el sistema penal no solo castiga con años de privación de libertad. Castiga con **toda la vida**. El ex-preso no sale de la condena cuando sale de la cárcel. La condena **continúa**. La marca del antecedente penal, el estigma social, el prejuicio cultural: todo ello lo condena a una **muerte civil permanente**.

La condena que no termina

El sistema penal dice que la pena tiene un fin. Dice que la condena se cumple. Dice que el preso “paga su deuda con la sociedad”. Pero eso es **falso**. La condena no termina con la excarcelación. La condena **continúa**. El ex-preso sigue siendo preso. No en la cárcel, pero sí en la sociedad. Su marca lo acompaña de por vida. No puede votar. No puede acceder a ciertos trabajos. No puede vivir en ciertos lugares. No puede obtener crédito. No puede viajar libremente. No puede ser tratado como un ciudadano pleno.

Reuben Jonathan Miller, en *Halfway Home* (2021), acuñó el concepto de “**ciudadanía carcelaria**” para describir este estatus jurídico de segunda clase que sobrevive a la excarcelación. El ex-preso no es “preso” (visible), sino “pobre con antecedentes” (invisible, merecedor de su suerte). La ciudadanía carcelaria se manifiesta en múltiples formas: prohibición de voto, veto de licencias profesionales, barreras de vivienda, *background checks* universales, deuda legal, supervisión electrónica. Miller insiste en que la ciudadanía carcelaria no es un residuo del pasado: es una **mutación permanente** del estatus jurídico. La espada se vuelve administrativa, silenciosa, civil. El campo no termina en los muros: se **extiende** a la sociedad.

La violación del derecho al olvido

Hay un derecho fundamental que el sistema penal viola sistemáticamente: el **derecho al olvido**. Todos podemos equivocarnos. Todos podemos cometer errores. La vida

humana es un proceso de aprendizaje, de transformación, de cambio. Negar el derecho al olvido es negar la posibilidad de cambio. Es negar la posibilidad de redención. Es negar la posibilidad de reintegración.

El derecho al olvido no es un capricho. Es una **condición de posibilidad de la vida social**. Sin derecho al olvido, no hay perdón. Sin perdón, no hay reintegración. Sin reintegración, no hay comunidad. La sociedad que no olvida es una sociedad que no perdona. Y la sociedad que no perdona es una sociedad que condena a muerte civil a quienes han transgredido la norma.

Byung-Chul Han, en *Topología de la violencia* (2016), sostiene que la violencia contemporánea no desaparece: se vuelve **invisible, sistémica**. El estigma es violencia sistémica que no se reconoce como violencia. No hay un verdugo que marca al ex-presos. Hay un **sistema** que lo excluye. No hay un acto de violencia. Hay una **condición** de exclusión. Y esa condición es permanente. El ex-presos no puede escapar de su pasado porque el pasado está inscrito en los registros, en las bases de datos, en los algoritmos, en la memoria colectiva. La sociedad ha construido una **infraestructura de la memoria** que impide el olvido.

La venganza perpetua

Lo que hemos llamado “venganza naturalizada” tiene una consecuencia que no habíamos desarrollado: la **venganza perpetua**. La sociedad no se conforma con castigar al transgresor durante los años de su condena. La sociedad **castiga al transgresor de por vida**. El estigma social es la forma más refinada de la venganza. No causa dolor físico. No produce sufrimiento inmediato. Pero **condena a la exclusión permanente**. Condena a la marginación. Condena a la vida sin derechos.

Erving Goffman, en *Stigma* (1963), definió el estigma como un “atributo profundamente desacreditador”. El estigmatizado no es solo alguien que ha cometido un acto. Es alguien cuya **identidad** ha sido fundida con ese acto. El que robó es “ladrón”. El que mató es “asesino”. El que violó es “violador”. La identidad se funde con la transgresión. Y esa fusión es **permanente**. El ex-presos no puede ser “alguien que robó”. Es “un ladrón”. No puede ser “alguien que mató”. Es “un asesino”. La sociedad ha aprendido a **identificar al transgresor con su transgresión**. Y esa identificación es la forma más eficaz de la venganza perpetua.

David Garland, en *La cultura del control* (2001), describe cómo la sociedad ha aprendido a ver al delincuente como un **monstruo ontológico**, un predador ajeno a la especie cívica. El delincuente no es “uno de nosotros que se equivocó”. Es “uno de ellos”, una alteridad irreductible. Y esa alteridad es **permanente**. El ex-presos no puede dejar de ser “uno de ellos”. Su pasado lo define. Su marca lo persigue. Su identidad está fijada para siempre.

La selectividad del estigma

Como hemos visto, la economía moral del sufrimiento distribuye la compasión según la atribución de responsabilidad. Pero también distribuye el **estigma** según la

posición social. No todos los transgresores son estigmatizados por igual. El que roba un banco con traje y corbata es “empresario fallido”. El que roba un banco con un arma es “delincuente”. El que evade impuestos es “listo”. El que roba comida es “ladrón”. El estigma no es una consecuencia natural del delito. Es una **construcción social** que distribuye la marca según la clase, la raza, el género, la posición social.

Loïc Wacquant, en *Castigar a los pobres* (2009), describe la “**infamia territorial**” : el estigma que se adhiere a los barrios pobres y racializados. El ex-presos no solo lleva la marca de su delito. Lleva la marca de su origen. Su código postal es su sentencia. Su color de piel es su condena. Su clase social es su destino. La sociedad ha construido un sistema de **estigmatización selectiva** que distribuye la marca según la posición social. Los poderosos pueden borrar su pasado. Los pobres no pueden. El derecho al olvido es un derecho de los poderosos. Los pobres no tienen derecho al olvido. Los pobres tienen derecho a la **memoria perpetua**.

La imposibilidad de la rehabilitación sin derecho al olvido

El sistema penal dice que quiere “rehabilitar” al preso. Dice que quiere “reinsertarlo” en la sociedad. Dice que quiere que “vuelva a ser un ciudadano de bien”. Pero todo eso es **mentira** mientras no exista derecho al olvido. No se puede rehabilitar a alguien que sigue siendo marcado. No se puede reinsertar a alguien que sigue siendo excluido. No se puede convertir en ciudadano a alguien que sigue siendo *homo sacer*.

La rehabilitación sin derecho al olvido es una **ficción**. El preso sale de la cárcel, pero no sale de la condena. Sigue siendo preso. Sigue siendo excluido. Sigue siendo estigmatizado. La cárcel no termina en los muros. La cárcel **se extiende** por toda la vida. La condena no termina con la excarcelación. La condena **continúa** hasta la muerte.

Howard Zehr, en *Changing Lenses* (1990), lo formula con precisión: la víctima no necesita castigo: necesita **reparación**. El sistema penal le ofrece lo primero porque no puede ofrecerle lo segundo. Pero el ofensor no necesita estigma: necesita **reintegración**. El sistema penal le ofrece lo primero porque no puede ofrecerle lo segundo. La reintegración sin derecho al olvido es imposible. La comunidad que no olvida es una comunidad que no perdona. Y la comunidad que no perdona es una comunidad que condena a muerte civil a quienes han transgredido la norma.

John Braithwaite, en *Crime, Shame and Reintegration* (1989), propone el “**reintegrative shaming**” como alternativa: condenar el acto sin condenar a la persona. La sociedad puede rechazar el delito sin rechazar al delincuente. Puede condenar la transgresión sin condenar al transgresor. Pero eso exige **derecho al olvido**. Exige que la sociedad aprenda a perdonar. Exige que la sociedad aprenda a olvidar. Exige que la sociedad aprenda a reintegrar.

La cultura del estigma

Lo que está naturalizado no es solo la venganza. Es también el **estigma**. La sociedad no discute si hay que marcar al ex-presos. Discute cuánto tiempo debe durar la marca.

No discute si hay que excluirlo. Discute cuánto tiempo debe durar la exclusión. El derecho al olvido es el **impensado** del sistema penal. Es lo que está tan ausente que no se echa de menos. Es la categoría que no existe en el debate público. Se discute la dosificación de la pena, pero no la duración del estigma. Se discute la reinserción, pero no el olvido. Se discute la rehabilitación, pero no el perdón.

Esta naturalización es una **operación ideológica** en el sentido de Bourdieu: la *doxa*, lo que se da por sentado, lo que no se discute. El estigma es *doxa*. La exclusión permanente es *doxa*. La imposibilidad del olvido es *doxa*. Y esa *doxa* es la que sostiene la condena perpetua social. La sociedad no necesita argumentar por qué estigmatiza al ex-presos. Lo estigmatiza, y punto. No necesita justificar por qué lo excluye. Lo excluye, y punto. No necesita explicar por qué no lo olvida. No lo olvida, y punto.

Slavoj Žižek, en *Sobre la violencia* (2009), distingue entre violencia **subjetiva** (visible, condenada) y violencia **objetiva** (invisible, legitimada). El estigma es violencia objetiva. No se reconoce como violencia. Se llama “justicia”. Se llama “antecedentes”. Se llama “seguridad”. Pero es violencia. Es la violencia de la exclusión permanente. Es la violencia de la condena perpetua. Es la violencia de la sociedad que no perdona, no olvida, no reintegra.

El cierre del círculo

La sociedad que se dice compasiva, humanitaria, civilizada, cuando habla de los ciudadanos que han cometido delitos, no solo los tortura, los mata, los consume sin piedad ni remordimiento. También los **marca de por vida**. Los condena a la exclusión permanente. Los convierte en *homo sacer* permanentes. Y no hay registro del **acto de venganza perpetua legitimado y naturalizado**. La sociedad no se reconoce como vengativa: se reconoce como justa. Y en esa disociación, la venganza perpetua se vuelve invisible. Se vuelve **impensada**. Se vuelve **natural**.

Carol J. Adams, en *The Sexual Politics of Meat* (1990), describe el “**referente ausente**”: para consumir carne sin colapsar moralmente, el lenguaje borra al animal vivo y produce “cortes”, “bife”, “proteína”. El sistema penal opera idénticamente: el lenguaje jurídico **borra** al sujeto vivo y produce “imputado”, “penado”, “causante”, “ex-presos”. El ex-presos no es una persona: es un **caso**. Su sufrimiento no es dolor: es “cumplimiento de condena”. Su exclusión no es violencia: es “antecedentes”. Y una vez convertido en caso, puede ser castigado sin que la sociedad se sienta culpable.

El círculo se cierra: la sociedad no se reconoce como vengativa porque ha disociado al ex-presos de su humanidad. No ve un semejante: ve un caso. No ve sufrimiento: ve “cumplimiento de condena”. No ve venganza: ve justicia. No ve estigma: ve “antecedentes”. Y en esa disociación, la venganza perpetua se vuelve invisible. Se vuelve **impensada**. Se vuelve **natural**.

La pregunta que no se hace

Hay una pregunta que el sistema penal nunca se hace, y que este libro quiere formular con claridad: **¿hasta cuándo?** ¿Hasta cuándo debe pagar el ex-presos? ¿Hasta cuándo

debe ser marcado? ¿Hasta cuándo debe ser excluido? ¿Hasta cuándo debe ser castigado?

La condena legal tiene un fin. La condena social **no tiene fin**. La sociedad no ha establecido un límite. No ha dicho “hasta aquí”. No ha dicho “ya está”. No ha dicho “basta”. La sociedad ha condenado al ex-presos a **cadena perpetua social**. Sin sentencia. Sin juicio. Sin apelación. Sin perdón. Sin olvido.

La pregunta no es si el ex-presos merece una segunda oportunidad. La pregunta es si la sociedad está dispuesta a dársela. La pregunta no es si el ex-presos puede cambiar. La pregunta es si la sociedad está dispuesta a permitirle cambiar. La pregunta no es si el ex-presos puede reintegrarse. La pregunta es si la sociedad está dispuesta a reintegrarlo. La pregunta no es si el ex-presos puede ser olvidado. La pregunta es si la sociedad está dispuesta a olvidarlo.

Mientras la sociedad no tenga derecho al olvido, la condena perpetua seguirá siendo la forma más refinada de la venganza. Y el ex-presos seguirá siendo un *homo sacer* permanente: el cuerpo que puede ser excluido sin que nadie lo llore. El cuerpo que puede ser marcado sin que nadie lo defienda. El cuerpo que puede ser condenado sin que nadie lo perdone.

La única “justicia” posible comienza cuando la sociedad aprende a olvidar. Cuando la sociedad aprende a perdonar. Cuando la sociedad aprende a reintegrar. Cuando la sociedad aprende a tratar a quienes han transgredido la norma no como seres que merecen venganza, sino como personas que merecen ayuda y comprensión. Mientras eso no ocurra, la condena perpetua seguirá siendo la forma más eficaz de la venganza. Y el derecho al olvido seguirá siendo el derecho más violado de todos.

Bibliografía del Capítulo 9

Obras citadas

Adams, C. J. (1990). *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*. Continuum.

[Traducción al español: Adams, C. J. (2016). *La política sexual de la carne: una teoría crítica feminista vegetariana*. Antígona.]

Black-Michaud, J. (1975). *Cohesive Force: Feud in the Mediterranean and the Middle East*. Blackwell.

Boehm, C. (1984). *Blood Revenge: The Enactment and Management of Conflict in Montenegro and Other Tribal Societies*. University of Pennsylvania Press.

Bourdieu, P. (1997). *Méditations pascaliennes*. Seuil.

[Traducción al español: Bourdieu, P. (1999). *Meditaciones pascalianas*. Anagrama.]

Bourdieu, P. (1999). *Meditaciones pascalianas*. Anagrama.

[Edición original: Bourdieu, P. (1997). *Méditations pascaliennes*. Seuil.]

Braithwaite, J. (1989). *Crime, Shame and Reintegration*. Cambridge University Press.

Butler, J. (2004). *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. Verso.

[Traducción al español: Butler, J. (2006). *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*. Paidós.]

Christie, N. (1977). Conflicts as Property. *British Journal of Criminology*, 17(1), 1–15.

Cohen, S. (2001). *States of Denial: Knowing about Atrocities and Suffering*. Polity Press.

[Traducción al español: Cohen, S. (2005). *Estados de negación: ensayo sobre atrocidades y sufrimiento*. Prometeo.]

Deleuze, G. (1990). Post-scriptum sur les sociétés de contrôle. En *Pourparlers 1972-1990*. Les Éditions de Minuit.

[Traducción al español: Deleuze, G. (1995). Post-scriptum sobre las sociedades de control. En *Conversaciones 1972-1990*. Pre-Textos.]

Durkheim, É. (1893). *De la division du travail social*. Félix Alcan.

[Traducción al español: Durkheim, É. (2001). *La división del trabajo social*. Akal.]

Fanon, F. (1952). *Peau noire, masques blancs*. Seuil.

[Traducción al español: Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Akal.]

Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir: Naissance de la prison*. Gallimard.

[Traducción al español: Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Siglo XXI.]

Garland, D. (2001). *The Culture of Control: Crime and Social Order in Contemporary Society*. Oxford University Press.

[Traducción al español: Garland, D. (2005). *La cultura del control: crimen y orden social en la sociedad contemporánea*. Gedisa.]

Gluckman, M. (1955). The Peace in the Feud. *Past & Present*, 8, 1–14.

Goffman, E. (1963). *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. Prentice-Hall.

[Traducción al español: Goffman, E. (1970). *Estigma: la identidad deteriorada*. Amorrortu.]

Han, B.-C. (2016). *Topología de la violencia*. Herder.

[Edición original: Han, B.-C. (2016). *Topologie der Gewalt*. Matthes & Seitz.]

Hobbes, T. (1651). *Leviathan, or The Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiasticall and Civil*. Andrew Crooke.

[Traducción al español: Hobbes, T. (1999). *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Fondo de Cultura Económica.]

Leyens, J.-P. (2000). Infra-humanization: The Wall of Group Differences. *Social Issues and Policy Review*, 1(1), 139–172.

Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, 9, 73–101.

Merton, R. K. (1949). *Social Theory and Social Structure*. Free Press.

[Traducción al español: Merton, R. K. (1964). *Teoría y estructura sociales*. Fondo de Cultura Económica.]

Miller, R. J. (2021). *Halfway Home: Race, Punishment, and the Afterlife of Mass Incarceration*. Little, Brown and Company.

Mills, C. W. (1997). *The Racial Contract*. Cornell University Press.

[Traducción al español: Mills, C. W. (2019). *El contrato racial*. Universidad Nacional de General Sarmiento.]

Pateman, C. (1988). *The Sexual Contract*. Stanford University Press.

[Traducción al español: Pateman, C. (1995). *El contrato sexual*. Anthropos.]

Rusche, G., & Kirchheimer, O. (1939). *Punishment and Social Structure*. Columbia University Press.

[Traducción al español: Rusche, G., & Kirchheimer, O. (1984). *Pena y estructura social*. Temis.]

Segato, R. (2018). *La pedagogía de la crueldad*. Prometeo.

Wacquant, L. (2009). *Punishing the Poor: The Neoliberal Government of Social Insecurity*. Duke University Press.

[Traducción al español: Wacquant, L. (2010). *Castigar a los pobres: el gobierno neoliberal de la inseguridad social*. Gedisa.]

Wynter, S. (2003). Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom. *New Centennial Review*, 3(3), 257–337.

Zehr, H. (1990). *Changing Lenses: A New Focus for Crime and Justice*. Herald Press.

[Reeditado en: Zehr, H. (2015). *Changing Lenses: Restorative Justice for Our Times*. Herald Press.]

Žižek, S. (2009). *Sobre la violencia: seis reflexiones marginales*. Paidós.

[Edición original: Žižek, S. (2008). *Violence: Six Sideways Reflections*. Picador.]

Documentos jurídicos citados

Código de Hammurabi (c. 1750 a.C.).

[Edición recomendada: Código de Hammurabi. (1992). Traducción de Federico Lara Peinado. Tecnos.]

Bibliografía complementaria sugerida para este capítulo

Agamben, G. (1995). *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*. Einaudi.

[Traducción al español: Agamben, G. (1998). *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida*. Pre-Textos.]

Bauman, Z. (1989). *Modernity and the Holocaust*. Polity Press.

[Traducción al español: Bauman, Z. (1997). *Modernidad y Holocausto*. Sequitur.]

Bataille, G. (1933). La structure psychologique du fascisme. *La Critique Sociale*, 10, 159–165.

[Traducción al español: Bataille, G. (1987). La estructura psicológica del fascismo. En *Obras escogidas*. Visor.]

Douglas, M. (1966). *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. Routledge.

[Traducción al español: Douglas, M. (1991). *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Siglo XXI.]

Elias, N., & Scotson, J. L. (1965). *The Established and the Outsiders*. Frank Cass.

[Traducción al español: Elias, N., & Scotson, J. L. (2000). *Establecidos y marginados*. Fondo de Cultura Económica.]

Esposito, R. (2002). *Immunitas: Protezione e negazione della vita*. Einaudi.

[Traducción al español: Esposito, R. (2009). *Immunitas: protección y negación de la vida*. Amorrortu.]

Han, B.-C. (2014). *Psychopolitics: Neoliberalism and New Technologies of Power*. Verso.

[Traducción al español: Han, B.-C. (2018). *Psicopolítica: neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Herder.]

Harris, S. (2012). *Free Will*. Free Press.

[Traducción al español: Harris, S. (2013). *Libre albedrío*. Ediciones B.]

Kristeva, J. (1980). *Pouvoirs de l'horreur: Essai sur l'abjection*. Seuil.

[Traducción al español: Kristeva, J. (1989). *Poderes de la perversión: ensayo sobre Louis-Ferdinand Céline*. Siglo XXI.]

Libet, B. (1983). Time of Conscious Intention to Act in Relation to Brain Activity. *Brain*, 106(3), 623–642.

Simon, J. (2007). *Governing through Crime: How the War on Crime Transformed American Democracy and Created a Culture of Fear*. Oxford University Press.

Wegner, D. M. (2002). *The Illusion of Conscious Will*. MIT Press.

[Traducción al español: Wegner, D. M. (2002). *La ilusión de la voluntad consciente*. Editorial Crítica.]

Zuboff, S. (2019). *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*. PublicAffairs.

Capítulo 10

La academia y la psicología como burocracias del sufrimiento

10.1. La pregunta por los saberes

Los capítulos anteriores describieron la liturgia del tribunal, la fragmentación del verdugo, el lenguaje como cuchillo, la aniquilación del esclavo, la prisión como campo de concentración ordinario y la sociedad como congregación que naturaliza la venganza. Quedó pendiente, sin embargo, una pregunta decisiva: **¿dónde están los saberes?** ¿Qué hacen la academia, la psicología, la psiquiatría, el trabajo social, la criminología? ¿Son observadores neutrales? ¿Son críticos del sistema? ¿Son cómplices? ¿O son algo más?

El sentido común supone que la academia y la psicología son **observadoras neutrales** o, en el mejor de los casos, **conciencias críticas** del sistema penal. La universidad investiga, diagnostica, propone reformas. La psicología evalúa, trata, rehabilita. Ambas serían fuerzas correctoras que humanizan el sistema. Esa suposición es **falsa**. La academia y la psicología no son observadoras neutrales ni conciencias críticas: son **burocracias del sufrimiento**. Certifican, clasifican, patologizan y mantienen el dispositivo. No denuncian el sacrificio: lo **administran**. No cuestionan el altar: lo **legitiman**. No liberan al preso: lo **clasifican**.

Este capítulo sostiene que **la academia y la psicología no “fallan” al no denunciar el sistema penal. Están cumpliendo exactamente su función histórica: certificar y mantener el dispositivo. El silencio no es omisión: es liturgia. Y su defensa selectiva de los presos políticos revela el límite de su compasión.**

Para demostrarlo, este capítulo articula cinco tradiciones teóricas que convergen en la misma conclusión: la psicología como tecnología de poder (Nikolas Rose), la patologización del sufrimiento (Franco Basaglia, Ignacio Martín-Baró), la banalidad burocrática aplicada a los saberes (Hannah Arendt), el reparto de lo sensible (Jacques Rancière) y el efecto bucle de las categorías diagnósticas (Ian Hacking). Cerraremos con un análisis del **punto ciego de la intelectualidad**: la defensa selectiva de los presos políticos y el abandono de los presos comunes. Y añadiremos un análisis de la **violencia entre presos** como forma de tortura que la psicología conoce pero no denuncia, y de la **resistencia** como límite del poder.

10.2. Nikolas Rose y la psicología como tecnología de poder

En 1996, el sociólogo británico Nikolas Rose publicó *Inventing Our Selves: Psychology, Power, and Personhood*, una obra que transformó la manera de entender la psicología. Su tesis central es que la psicología **no es una ciencia neutral del sujeto**, sino una **tecnología de poder** que produce subjetividades dóciles.

Rose parte de Foucault: el poder moderno no solo reprime: **produce**. Produce sujetos, produce identidades, produce almas. La psicología es una de las principales tecnologías de producción de subjetividad. No describe al sujeto: **lo fabrica**. No descubre la verdad del alma: **la inventa**. No cura la enfermedad: **produce la norma**.

Rose insiste en que esta producción no es neutral: es **política**. La psicología no produce sujetos libres: **produce sujetos dóciles**. No produce ciudadanos: **produce clientes**. No produce personas: **produce casos**. La psicología es una **“psi-disciplina”**: una tecnología de poder que produce subjetividades adaptadas al orden existente.

En la prisión, esta producción opera con precisión. El psicólogo penitenciario no evalúa al preso: **lo construye**. Lo clasifica como “peligroso” y el preso se vuelve peligroso. Lo clasifica como “adaptado” y el preso se vuelve adaptado. Lo clasifica como “rehabilitable” y el preso se vuelve rehabilitable. La psicología penitenciaria no mide una realidad preexistente: **fabrica la realidad que dice medir**. Y en esa fabricación, el preso es convertido en **cadáver administrativo**: un cuerpo que ha sido construido por la mirada del otro, un cuerpo que ha sido producido por el discurso del poder, un cuerpo que ha sido reducido a la categoría que lo clasifica.

Rose nos da, así, la primera pieza. La psicología no es una herramienta de liberación: es una **tecnología de producción de docilidad**. En la prisión, esa función se vuelve explícita: el psicólogo no cura al preso, **lo clasifica**. No lo libera, **lo administra**. No lo rehabilita, **lo somete**. Y en esa operación, el preso es convertido en **cadáver administrativo**: un cuerpo sin subjetividad propia, un cuerpo sin voz propia, un cuerpo sin proyecto propio.

10.3. Franco Basaglia y la patologización del sufrimiento

Si Rose describe la psicología como tecnología de poder, Franco Basaglia describe su **función en la institución total**. Basaglia, psiquiatra italiano y principal impulsor de la Ley 180 que cerró los manicomios en Italia, denunció cómo los dispositivos psi no curan ni comprenden, sino que ejercen la **gestión técnica del consenso**.

Basaglia parte de una observación simple: en cualquier institución total, el psicólogo o psiquiatra actúa como el **pacificador**. Su función es **despolitizar el sufrimiento** del encerrado. Si el recluso estalla de ira ante la humillación cotidiana de ser tratado como un cadáver, la psicología lo diagnostica como **“desadaptación”**, **“conducta disocial”** o **“baja tolerancia a la frustración”**. El sufrimiento producido por la violencia institucional es transformado en una **patología individual** del cuerpo custodiado.

Basaglia insiste en que esta operación no es neutral: es **política**. La psicología no describe el sufrimiento: lo **reinterpreta** para que el sistema no sea cuestionado. El preso que se rebela no es un sujeto que resiste a la opresión: es un **enfermo** que no se adapta. El preso que se deprime no es un sujeto que sufre por la pérdida de su libertad: es un **paciente** que necesita medicación. El preso que enloquece no es un sujeto que ha sido destruido por el encierro: es un **caso clínico** que requiere tratamiento. En todos los casos, el sufrimiento se **individualiza** y la violencia institucional se **invisibiliza**.

La psicología penitenciaria es, así, la **enfermera del matadero**: mantiene viva la mercancía (el cuerpo) para que el proceso de extracción continúe. No cura: **certifica la docilidad**. No trata: **clasifica el riesgo**. No rehabilita: **patologiza la resistencia**. Y en esa operación, el preso es convertido en **cadáver administrativo**: un cuerpo sobre el que otros deciden, sin voz, sin resistencia, sin subjetividad.

10.4. Ignacio Martín-Baró y la psicología de la liberación

Si Basaglia denuncia la complicidad de la psiquiatría, Ignacio Martín-Baró denuncia la complicidad de **toda la psicología**. Martín-Baró, psicólogo social salvadoreño y sacerdote jesuita, asesinado por el ejército salvadoreño en 1989, desarrolló en *Psicología de la liberación* (1986) una crítica radical de la psicología hegemónica. Su tesis central es que la psicología occidental es intrínsecamente **conservadora** porque asume que el individuo “sano” es aquel que **se adapta a su entorno**, sin importar cuán aberrante sea ese entorno.

Martín-Baró insiste en que esta suposición no es neutral: es **política**. Al definir la salud como adaptación, la psicología **legitima el orden existente**. El sujeto que se rebela contra la opresión es un “desadaptado”. El sujeto que acepta la injusticia es un “sano”. El sujeto que resiste es un “enfermo”. El sujeto que se somete es un “normal”. La psicología no describe la salud: **prescribe la sumisión**.

En la prisión, esta lógica opera con precisión. El preso que se adapta al régimen es un “buen interno”. El preso que se rebela es un “conflictivo”. El preso que acepta la humillación es un “rehabilitado”. El preso que resiste es un “peligroso”. La psicología penitenciaria no mide la salud: **mide la docilidad**. No evalúa la rehabilitación: **certifica la capitulación**. No promueve la libertad: **administra la sumisión**.

Martín-Baró insiste en que esta no es una función accidental de la psicología: es **su función histórica**. La psicología hegemónica ha sido siempre una **tecnología de control social** disfrazada de ciencia. En la prisión, esa función se vuelve explícita: el psicólogo no cura al preso, **lo clasifica**. No lo libera, **lo administra**. No lo rehabilita, **lo somete**.

10.5. Thomas Szasz y David Cooper: la psiquiatría como control social

Hay dos autores que llevaron la crítica de la psiquiatría hasta sus últimas consecuencias, y que merecen un lugar en este capítulo porque revelan la función estructural de los saberes psi en el sistema penal.

Thomas Szasz, en *El mito de la enfermedad mental* (1961), sostiene una tesis radical: la “enfermedad mental” no es una enfermedad en el sentido médico, sino una **construcción social** que sirve para etiquetar y controlar a quienes se desvían de las normas. La psiquiatría no trata enfermedades: **administra desviaciones**. Y en la prisión, esa función se vuelve explícita: el psiquiatra forense no cura al preso, **lo clasifica**. No lo trata, **lo etiqueta**. No lo libera, **lo controla**. La psiquiatría penitenciaria es, en la descripción de Szasz, una **policía disfrazada de medicina**.

David Cooper, desde la antipsiquiatría radical, planteó que los profesionales de la salud mental actúan como los “**agentes aduaneros de la normalidad**”. Su función no es curar, sino **vigilar las fronteras de lo normal**. Frente al preso, el profesional opera una **violencia epistemológica**: escucha al sujeto, pero desarticula el contenido político de su voz para traducirlo a una ficha técnica penitenciaria. Se le roba al preso incluso el sentido de su propia desesperación, convirtiendo su angustia ontológica en un puntaje psicométrico. La psiquiatría penitenciaria no escucha al preso: **lo traduce** al lenguaje de la norma. Y en esa traducción, la violencia institucional se vuelve invisible.

Szasz y Cooper nos dan, así, una pieza decisiva. La psiquiatría y la psicología no son ciencias neutrales: son **tecnologías de normalización**. En la prisión, esa función se vuelve explícita: el profesional psi no cura al preso, **lo normaliza**. No lo libera, **lo disciplina**. No lo rehabilita, **lo clasifica**. Y en esa operación, el preso es convertido en **caso clínico**: un cuerpo sin voz, sin proyecto, sin subjetividad. Un cuerpo que ha sido traducido al lenguaje de la norma.

10.6. Hannah Arendt y la banalidad burocrática de los saberes

Hemos descrito la psicología como tecnología de poder (Rose), como pacificación (Basaglia) y como sumisión (Martín-Baró). Ahora debemos analizar cómo la **academia** participa de la misma operación. Y aquí la figura central es Hannah Arendt.

Arendt, en *Eichmann en Jerusalén* (1963), describió la **banalidad del mal**: el burócrata que ejecuta actos atroces sin convicción, sin odio, sin pensamiento. Eichmann no era un monstruo: era un funcionario gris que cumplía órdenes, llenaba formularios, organizaba trenes. Su maldad era “banal” porque carecía de motivos malignos y se reducía a la **irreflexión burocrática**.

La academia opera con la misma lógica. El investigador que estudia el sistema penal no necesita creer que el preso es un monstruo. Le basta con **no preguntarse** si el preso sigue siendo una persona. El criminólogo que analiza la reincidencia no necesita

odiar al preso. Le basta con **aplicar el protocolo** sin reflexionar sobre las consecuencias. El académico que teoriza sobre la “peligrosidad” no necesita ser cruel. Le basta con **clasificar** sin preguntarse por el sentido de lo que hace.

La academia es una **máquina de producir irreflexión**. Los procedimientos están diseñados para que nadie tenga que pensar. Las categorías —“imputado”, “penado”, “riesgo”, “reincidencia”— están diseñadas para que nadie tenga que ver al ser humano detrás del expediente. Los protocolos están diseñados para que nadie tenga que decidir. Y en esa ausencia de pensamiento, el sacrificio se consume sin que nadie se sienta responsable.

Arendt nos da, así, la cuarta pieza. La academia no es una conciencia crítica: es una **burocracia de la irreflexión**. En la prisión, esa función se vuelve explícita: el académico no denuncia el sacrificio, **lo describe**. No cuestiona el altar, **lo analiza**. No libera al preso, **lo estudia**. Y en esa operación, el preso es convertido en **objeto de estudio**: un cuerpo sobre el que se escribe, sin voz, sin proyecto, sin subjetividad.

10.7. Jacques Rancière y el reparto de lo sensible

Si Arendt describe la irreflexión burocrática, Jacques Rancière describe su **condición epistemológica**. En *El reparto de lo sensible* (2000) y otros trabajos, el filósofo francés analiza cómo toda sociedad organiza un **reparto de lo sensible**: una distribución de lo visible y lo invisible, lo decible y lo indecible, lo audible y el ruido.

Rancière insiste en que este reparto no es neutral: es **político**. La sociedad decide quién cuenta como sujeto político y quién no. Decide qué sufrimiento es audible como reclamación y qué sufrimiento es ruido. Decide qué vida es *grievable* y qué vida no lo es. El preso está fuera del reparto de lo sensible. Su sufrimiento no entra en el campo de lo perceptible como reclamación política. Es **ruido, no palabra**. Es **caso, no símbolo**. Es **cuerpo, no causa**.

La academia participa de este reparto. Al decidir qué investigar, qué teorizar, qué denunciar, la academia **reproduce** el reparto de lo sensible. El preso común no es objeto de investigación porque su sufrimiento no es audible. El preso político sí lo es porque su sufrimiento tiene una causa que trasciende su persona. La academia no “falla” al no denunciar el sufrimiento del preso común: está **reproduciendo** el reparto que lo vuelve inaudible.

Rancière nos da, así, la quinta pieza. La academia no es una conciencia crítica: es una **burocracia del reparto de lo sensible**. En la prisión, esa función se vuelve explícita: el académico no denuncia el sacrificio, **lo reproduce**. No cuestiona el altar, **lo legitima**. No libera al preso, **lo silencia**. Y en esa operación, el preso es convertido en **sujeto sin voz**: un cuerpo sobre el que se escribe, sin proyecto, sin subjetividad, sin palabra.

10.8. Ian Hacking y el efecto bucle

Si Rancière describe el reparto de lo sensible, Ian Hacking describe su **mecanismo cognitivo**. En *Making Up People* (1986) y otros trabajos, el filósofo canadiense introduce el concepto de **efecto bucle** (*looping effect*): las categorías diagnósticas no describen neutralmente a los sujetos, sino que **los constituyen**.

Hacking parte de una observación simple: cuando clasificamos a alguien como “psicópata” o “de alta peligrosidad”, no solo lo describimos: **lo producimos**. El sujeto empieza a comportarse dentro del molde que la clasificación le impuso, retroalimentando el diagnóstico original. La categoría **fabrica** el sujeto que dice medir.

En la prisión, este efecto opera con precisión. El psicólogo clasifica al preso como “peligroso” y el preso se vuelve peligroso. Lo clasifica como “adaptado” y el preso se vuelve adaptado. Lo clasifica como “rehabilitable” y el preso se vuelve rehabilitable. La psicología penitenciaria no mide una realidad preexistente: **fabrica la realidad que dice medir**. Y en esa fabricación, el preso es convertido en **cadáver administrativo**: un cuerpo que ha sido construido por la mirada del otro, un cuerpo que ha sido producido por el discurso del poder, un cuerpo que ha sido reducido a la categoría que lo clasifica.

Hacking nos da, así, la sexta pieza. La academia y la psicología no son observadoras neutrales: son **productoras de realidad**. No describen al preso: **lo fabrican**. No miden su peligrosidad: **la producen**. No evalúan su rehabilitación: **la construyen**. Y en esa operación, el preso es convertido en **cadáver administrativo**: un cuerpo sin subjetividad propia, un cuerpo sin voz propia, un cuerpo sin proyecto propio.

10.9. La violencia entre presos: la complicidad de la psicología

Hay un hecho que merece ser examinado con detenimiento, porque revela hasta qué punto la psicología no es una conciencia crítica del sistema penal sino una burocracia de su mantenimiento. La psicología contemporánea ha descrito con precisión milimétrica todas las formas de violencia, agresión y abuso que pueden ocurrir entre seres humanos. Ha catalogado el acoso, la intimidación, la humillación, la exclusión, el abuso de poder, la violencia física, la violencia sexual, la violencia psicológica, la violencia económica, y ha acuñado incluso el concepto de “**microagresiones**” para designar esas formas sutiles de hostilidad que no llegan a constituir un acto violento explícito pero que producen daño psíquico acumulativo. Las leyes, los protocolos, los manuales, los códigos de convivencia, los programas de prevención: todos ellos se basan en esos hallazgos psicológicos. La sociedad ha aprendido a nombrar la violencia con una precisión que no tenía hace cincuenta años. Y sin embargo, cuando esa misma violencia ocurre entre personas privadas de su libertad, **no se hace absolutamente nada para detenerla**.

La estructura de la prisión garantiza la impunidad de la violencia. Los detenidos son encerrados con otros detenidos, y los guardias no permanecen supervisando el buen comportamiento. Se retiran. Dejan a los presos “que se arreglen entre ellos”. La consecuencia es que la posibilidad de denunciar los abusos, las agresiones y las violencias es **nula**: las víctimas están amenazadas por los mismos que les abusan y agreden. El preso que denuncia se convierte en el próximo blanco. El preso que habla se convierte en el próximo humillado. El preso que pide protección se convierte en el próximo agredido. Y nadie lo protege. No hay vigilancia. No hay testigos. No hay autoridad a la que recurrir que no sea parte del mismo sistema que produce la violencia.

La psicología **conoce** esta realidad. La ha documentado. La ha teorizado. La ha denunciado en congresos, en publicaciones, en informes. Pero no hace nada. Y no hace nada porque hacer algo exigiría cuestionar el dispositivo mismo: exigiría reconocer que la prisión no rehabilita sino que **produce violencia**, que el encierro no protege sino que **expone**, que la convivencia forzada con otros presos no es un “tratamiento” sino una **tortura psicológica**. La psicología prefiere patologizar al preso individual. Prefiere diagnosticar “trastorno de personalidad” o “baja tolerancia a la frustración”. Prefiere medicar. Prefiere clasificar. Prefiere cualquier cosa antes que reconocer que el problema no está en el preso, sino en la institución que lo encierra con otros presos y luego se retira.

Porque hay un detalle que la psicología conoce perfectamente y que sin embargo nunca se menciona en los informes penitenciarios: **el preso intimidado sabe que en algún momento deberá dormir**. Y mientras duerme, no puede protegerse. No puede vigilar. No puede defenderse. El momento del sueño es el momento de máxima vulnerabilidad, y es también el momento que el agresor utiliza para recordarle a la víctima que **no hay escapatoria**. La amenaza no es explícita: es ambiental. Está en el aire. Está en la celda compartida. Está en el pasillo. Está en el patio. El preso vive en un estado de alerta permanente que no cesa ni cuando duerme, porque el sueño es precisamente el momento en que el otro puede atacarlo sin resistencia.

A esto se añade la amenaza contra la familia. El preso intimidado no solo teme por su propio cuerpo: teme por sus hijos, por su pareja, por sus padres. El agresor no necesita golpearlo: le basta con decirle que “sabe dónde vive su familia”. El preso queda atrapado en una red de amenazas que no puede denunciar porque denunciar implicaría represalias contra sus seres queridos. La violencia no es solo física: es **psicológica, emocional, existencial**. Y la psicología, que ha descrito con precisión todas esas formas de violencia, **no hace nada** cuando ocurren entre presos. No porque no sepa. Sino porque **saber y no hacer nada es su función estructural**. La psicología penitenciaria no está diseñada para proteger al preso: está diseñada para **mantener la ficción de que el sistema se preocupa por él**. Y esa ficción se mantiene mejor si el psicólogo no denuncia la violencia que ocurre a su alrededor. Si la denunciara, tendría que cuestionar el sistema que la produce. Y cuestionar el sistema sería cuestionar su propia función. La psicología calla porque **denunciar la violencia entre presos sería denunciar la prisión misma**. Y la psicología no está para eso: está para certificar que la prisión funciona.

10.10. El punto ciego de la intelectualidad: el preso político como excepción

Hemos descrito la academia y la psicología como burocracias del sufrimiento. Ahora debemos analizar su **punto ciego**: el preso político. Porque hay un hecho que merece ser examinado con detenimiento: la academia, la intelectualidad y los organismos de derechos humanos han dedicado volúmenes enteros al problema del **preso político**. Han teorizado sobre la tortura, han documentado las desapariciones, han denunciado los campos de concentración, han construido memoriales, han exigido justicia. Su trabajo ha sido indispensable para que las sociedades conozcan los crímenes de las dictaduras y para que las víctimas obtengan reconocimiento.

Pero ese mismo trabajo tiene un **punto ciego**: el preso común. El preso político es defendido, honrado, teorizado. El preso común es ignorado, estigmatizado, abandonado. La academia que se moviliza por el primero no se moviliza por el segundo. La intelectualidad que denuncia la tortura en un centro clandestino no denuncia la tortura en una comisaría. Los organismos de derechos humanos que exigen justicia para las víctimas de la dictadura no exigen justicia para las víctimas del sistema penal.

La legalidad del horror

Antes de examinar las causas de esta asimetría, conviene desmontar un mito: el mito de que los regímenes que encarcelan a presos políticos actúan “fuera de la ley”. No es así. El régimen nazi no actuó “fuera de la ley”: abolió la ley de Weimar e instauró una nueva legalidad que legitimaba sus actos. Las dictaduras latinoamericanas no actuaron “fuera de la ley”: disolvieron el Congreso, pero mantuvieron la estructura jurídica, sancionaron leyes de obediencia debida, convalidaron las detenciones mediante decretos. La Inquisición no actuó “fuera de la ley”: aplicó el derecho canónico con rigor procesal. El régimen soviético no actuó “fuera de la ley”: creó un sistema jurídico que tipificaba el “delito contra la revolución”.

En todos los casos, el horror no fue **ilegal**: fue **legal**. El régimen abolió la ley anterior e instauró otra ley que ordenaba sus conductas y les daba un marco nuevo. Desde su propio punto de vista, no eran criminales: eran **legisladores**. No violaban la ley: la **creaban**. Y los presos políticos, desde el punto de vista del régimen, eran **criminales**: habían violado la nueva ley, habían atentado contra el nuevo orden, habían participado en actividades “subversivas”.

Esto significa que la distinción entre preso político y preso común **no es una distinción jurídica**. Ambos son criminales según la ley vigente. Ambos han violado la norma. Ambos merecen su castigo. La distinción es **política y simbólica**: el preso político es un criminal que tiene una causa; el preso común es un criminal que no la tiene.

La utilidad simbólica del sufrimiento

¿Por qué la intelectualidad defiende al preso político y no al preso común? La respuesta no es cinismo ni hipocresía. Es **economía simbólica**. El preso político sufre por una causa que trasciende su persona: su sufrimiento sirve para denunciar un régimen, para movilizar solidaridades, para construir memoria. El preso común sufre por una causa que no trasciende su persona: su sufrimiento no sirve a nadie, no moviliza a nadie, no construye nada.

El preso político es un **símbolo**. Su sufrimiento puede ser convertido en narrativa, en denuncia, en bandera. Su nombre puede ser recordado, su causa puede ser defendida, su muerte puede ser llorada. El preso común no es un símbolo: es un **caso**. Su sufrimiento no puede ser convertido en narrativa porque no tiene una causa que lo trascienda. Su nombre es un número de expediente, su causa es un delito, su muerte no genera duelo.

La intelectualidad defiende al preso político porque su sufrimiento es **útil** para una causa política. No defiende al preso común porque su sufrimiento no es útil para nada. No hay una causa que lo trascienda. No hay un régimen que denunciar. No hay una memoria que construir. Solo hay un cuerpo que sufre sin que nadie lo llore.

El límite del pensamiento crítico

Esta asimetría revela un límite profundo del pensamiento crítico. La academia que denuncia la tortura en un centro clandestino no denuncia la tortura en una comisaría. La intelectualidad que teoriza sobre el *homo sacer* no teoriza sobre el preso común. Los organismos de derechos humanos que exigen justicia para las víctimas de la dictadura no exigen justicia para las víctimas del sistema penal.

El límite no es de información: la academia sabe lo que ocurre en las cárceles. No es de capacidad: los mismos instrumentos teóricos que se usan para analizar el campo de concentración podrían usarse para analizar la prisión. No es de voluntad: los intelectuales no son personas indiferentes al sufrimiento. El límite es **estructural**: el preso común está fuera del **reparto de lo sensible** (Rancière). Su sufrimiento no entra en el campo de lo perceptible como reclamación política. Es ruido, no palabra. Es caso, no símbolo. Es cuerpo, no causa.

La academia y la intelectualidad no “fallan” al no denunciar el sufrimiento del preso común. Están cumpliendo exactamente su función histórica: **certificar y mantener el dispositivo sacrificial**. Denuncian el sacrificio cuando el chivo expiatorio tiene una causa que las beneficia simbólicamente. No lo denuncian cuando el chivo expiatorio es un preso común sin capital simbólico. En ambos casos, el altar sigue en pie. Solo cambia la víctima que se llora.

Y esto ocurre en todos los sistemas políticos y en todas las épocas. La Inquisición tuvo sus defensores de herejes “ilustrados”. El nazismo tuvo sus defensores de judíos “asimilados”. Las dictaduras latinoamericanas tuvieron sus defensores de presos políticos “con causa”. El sistema penal contemporáneo tiene sus defensores de presos

“inocentes” o “políticos”. Pero el preso común, el que no tiene causa ni capital simbólico, sigue siendo el *homo sacer* integral: el cuerpo que puede ser destruido sin que nadie lo llore.

10.11. La resistencia: el límite del poder

Hemos descrito la aniquilación que la academia y la psicología administran. Ahora debemos preguntar: **¿hay resistencia?** ¿Puede el preso oponerse a la clasificación, a la patologización, a la producción de docilidad? La respuesta es que sí, aunque sea frágil, parcial, condenada muchas veces al fracaso. Pero existe, y merece ser nombrada, porque revela que el poder nunca es absoluto.

Resistencia lingüística. El preso resiste a la confiscación del lenguaje mediante cartas, testimonios, literatura, jerga carcelaria. Escribir cartas es negarse a que la comunicación sea solo la que el sistema permite. Testimoniar es negarse a que la experiencia sea solo la que el sistema nombra. La jerga carcelaria es una forma de crear un lenguaje propio, no contaminado por el idioma del verdugo. La literatura carcelaria —Gramsci, Dostoievski, Wilde, Genet, Calveiro— es la prueba de que el preso puede recuperar la palabra, aunque sea en condiciones adversas.

Resistencia corporal. El preso resiste a la expropiación del cuerpo mediante tatuajes, huelgas de hambre, autolesiones, sexualidad, ejercicio físico. Los tatuajes son una forma de reapropiación del cuerpo: marcar la propia piel con signos elegidos es negarse a que el cuerpo sea solo una superficie administrada por otro. Las huelgas de hambre son una forma de convertir el cuerpo en arma: si el Estado decide sobre mi cuerpo, entonces mi cuerpo puede ser un instrumento de resistencia. Banu Bargu, en *Starve and Immolate* (2014), documenta las huelgas de hambre en prisiones turcas como formas de “weaponización de la vida”.

Resistencia temporal. El preso resiste a la destrucción del tiempo mediante rituales, rutinas, memorias, proyectos mínimos. Mantener un horario, escribir cartas, recordar fechas significativas, planificar actividades: son formas de preservar la estructura temporal que el encierro intenta destruir.

Resistencia colectiva. El preso resiste a la individualización mediante motines, organizaciones, solidaridades. Los motines son la forma más visible de resistencia colectiva: cuando los presos se rebelan, niegan la fragmentación que el sistema impone. Las organizaciones de presos, aunque prohibidas, existen en muchas prisiones. Las solidaridades cotidianas —compartir comida, proteger a los más débiles, transmitir información— son formas de mantener el tejido social que el encierro intenta destruir.

Esta resistencia no es heroica. Es frágil, parcial, muchas veces derrotada. Pero existe. Y su existencia revela que el poder no es absoluto. El preso no es un objeto pasivo: es un sujeto que lucha, aunque sea en condiciones extremas, por preservar su tiempo, su cuerpo, su palabra. La resistencia no abole la prisión, pero niega su pretensión de

aniquilar completamente al sujeto. Y esa negación es, en sí misma, una forma de dignidad.

10.12. Conclusión del capítulo

La academia y la psicología no “fallan” al no denunciar el sistema penal. Están cumpliendo exactamente su función histórica: **certificar y mantener el dispositivo**. El silencio no es omisión: es liturgia.

Nikolas Rose nos mostró que la psicología no es una ciencia neutral del sujeto, sino una **tecnología de poder** que produce subjetividades dóciles. Franco Basaglia nos mostró que los dispositivos psi no curan ni comprenden, sino que ejercen la **gestión técnica del consenso**: despolitizan el sufrimiento y lo patologizan. Ignacio Martín-Baró nos mostró que la psicología hegemónica es intrínsecamente conservadora porque asume que el individuo “sano” es aquel que se adapta a su entorno, sin importar cuán aberrante sea ese entorno. Thomas Szasz y David Cooper nos mostraron que la psiquiatría y la psicología son **tecnologías de normalización**: no curan, clasifican; no tratan, controlan; no liberan, normalizan. Hannah Arendt nos mostró que la academia es una **máquina de producir irreflexión**: aplica protocolos, clasifica categorías, reproduce procedimientos, sin preguntarse por el sentido de lo que hace. Jacques Rancière nos mostró que la academia reproduce el **reparto de lo sensible** que vuelve inaudible el sufrimiento del preso común. Ian Hacking nos mostró que las categorías diagnósticas no describen neutralmente: **constituyen al sujeto**, producen la realidad que dicen medir. La violencia entre presos nos mostró que la psicología conoce el horror pero no lo denuncia, porque denunciarlo sería denunciar la prisión misma. Y la resistencia nos mostró que, a pesar de todo, el sujeto no se deja aniquilar completamente.

El punto ciego de la intelectualidad revela el límite de su compasión. La academia defiende al preso político porque su sufrimiento tiene una causa que trasciende su persona. No defiende al preso común porque su sufrimiento no sirve a ninguna causa. La distinción no es jurídica: ambos son criminales según la ley vigente. Es **política y simbólica**: el preso político tiene capital simbólico; el preso común, no. Y mientras el preso común siga siendo un caso sin nombre, un cuerpo sin causa, un número sin historia, el altar seguirá en pie.

En el próximo capítulo veremos cómo la iatrogenia del encierro completa la operación. Cómo la prisión no solo destruye el tiempo, daña el cerebro, produce cadáveres administrativos y es la forma ordinaria del campo: **produce más daño del que dice reparar**. Cómo la evidencia científica demuestra que el encierro es iatrogénico para el detenido, para su familia y para la sociedad. Cómo la desmanicomialización es el precedente. Y cómo la rehabilitación social, conservando los vínculos afectivos y la red social del detenido, es la única salida coherente al diagnóstico sacrificial.

Bibliografía del Capítulo 10

Obras citadas

Arendt, H. (1963). *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. Viking Press.

[Traducción al español: Arendt, H. (1999). *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*. Lumen.]

Bargu, B. (2014). *Starve and Immolate: The Politics of Human Weapons*. Columbia University Press.

Basaglia, F. (1968). *L'istituzione negata: Rapporto da un ospedale psichiatrico*. Einaudi.

[Traducción al español: Basaglia, F. (1972). *La institución negada: informe de un hospital psiquiátrico*. Barral.]

Cooper, D. (1967). *Psychiatry and Anti-Psychiatry*. Tavistock.

[Traducción al español: Cooper, D. (1971). *Psiquiatría y antipsiquiatría*. Paidós.]

Hacking, I. (1986). Making Up People. En T. C. Heller, M. Sosna, & D. E. Wellbery (Eds.), *Reconstructing Individualism* (pp. 222–236). Stanford University Press.

[Traducción al español: Hacking, I. (1995). La invención de las personas. *Revista de Occidente*, 172, 5–26.]

Martín-Baró, I. (1986). *Psicología de la liberación*. Editorial Universitaria Centroamericana.

[Reeditado en: Martín-Baró, I. (1998). *Psicología de la liberación*. Trotta.]

Rancière, J. (2000). *Le partage du sensible: Esthétique et politique*. La Fabrique.

[Traducción al español: Rancière, J. (2009). *El reparto de lo sensible: estética y política*. LOM.]

Rose, N. (1996). *Inventing Our Selves: Psychology, Power, and Personhood*. Cambridge University Press.

[Traducción al español: Rose, N. (2012). *Inventando nuestros yo: psicología, poder y subjetividad*. Editorial Universidad Nacional de Colombia.]

Szasz, T. (1961). *The Myth of Mental Illness: Foundations of a Theory of Personal Conduct*. Harper & Row.

[Traducción al español: Szasz, T. (1973). *El mito de la enfermedad mental*. Amorrortu.]

Bibliografía complementaria sugerida para este capítulo

Bourdieu, P. (1984). *Homo academicus*. Les Éditions de Minuit.

[Traducción al español: Bourdieu, P. (2008). *Homo academicus*. Siglo XXI.]

Calveiro, P. (1998). *Poder y desaparición: los campos de concentración en Argentina*. Colihue.

Cohen, S. (2001). *States of Denial: Knowing about Atrocities and Suffering*. Polity Press.

[Traducción al español: Cohen, S. (2005). *Estados de negación: ensayo sobre atrocidades y sufrimiento*. Prometeo.]

Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir: Naissance de la prison*. Gallimard.

[Traducción al español: Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Siglo XXI.]

Goffman, E. (1961). *Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*. Doubleday.

[Traducción al español: Goffman, E. (2001). *Internados: ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Amorrortu.]

Gramsci, A. (1975). *Quaderni del carcere*. Einaudi.

[Traducción al español: Gramsci, A. (1981). *Cuadernos de la cárcel*. Era.]

Haney, C. (2006). *Reforming Punishment: Psychological Limits to the Pains of Imprisonment*. American Psychological Association.

Herman, J. L. (1992). *Trauma and Recovery: The Aftermath of Violence—From Domestic Abuse to Political Terror*. Basic Books.

[Traducción al español: Herman, J. L. (2004). *Trauma y recuperación: cómo superar las consecuencias de la violencia*. Espasa.]

Milgram, S. (1974). *Obedience to Authority: An Experimental View*. Harper & Row.

[Traducción al español: Milgram, S. (1980). *Obediencia a la autoridad: un punto de vista experimental*. Desclée de Brouwer.]

Zimbardo, P. (2007). *The Lucifer Effect: Understanding How Good People Turn Evil*. Random House.

[Traducción al español: Zimbardo, P. (2008). *El efecto Lucifer: el porqué de la maldad*. Paidós.]

Capítulo 11

La iatrogenia del encierro y el camino del cuidado

11.1. La pregunta por el daño y la salida

Los capítulos anteriores describieron la liturgia del tribunal, la fragmentación del veredicto, el lenguaje como cuchillo, la aniquilación del esclavo, la prisión como campo

de concentración ordinario, la sociedad como congregación que naturaliza la venganza, y la academia y la psicología como burocracias del sufrimiento. El diagnóstico está completo. Quedan, sin embargo, dos preguntas decisivas: **¿cuál es el daño que produce el encierro?** y **¿cuál es la salida?**

El sentido común supone que el encierro produce daño, pero que ese daño es inevitable, que es el precio de la seguridad, que es el costo de la justicia. Esa suposición es **falsa**. El encierro no produce un daño inevitable: produce un daño **iatrogénico**. La iatrogenia es el daño causado por el propio tratamiento. Cuando un médico receta un remedio que enferma al paciente, cuando una intervención quirúrgica agrava la dolencia, cuando un fármaco produce efectos adversos más graves que la enfermedad que pretende curar, hablamos de iatrogenia. El tratamiento **causa** el daño.

Este capítulo sostiene que **la prisión es una intervención estatal iatrogénica. No rehabilita: daña. No corrige: destruye. No prepara para la libertad: incapacita para ella. El encierro produce daños previsibles, estructurales y sistemáticos en el detenido, en su familia y en la sociedad. Y la evidencia científica demuestra que esos daños no son accidentales: son el producto del propio diseño institucional.**

Para demostrarlo, este capítulo articula cinco dimensiones del daño iatrogénico: psicológica, social, familiar, económica y criminógena. Luego presenta la **desmanicomialización** como precedente histórico y la **rehabilitación social** como salida. Cerraremos con la fórmula que articula todo: **del altar a la comunidad**.

11.2. La prisión como iatrogenia estatal: las cinco dimensiones del daño

La medicina define la **iatrogenia** como el daño causado por una intervención médica, incluso cuando es bien intencionada. Extrapolando el concepto, el **encierro penitenciario** es una intervención estatal que, sistemáticamente, produce daño en las personas sometidas a él y en sus redes primarias.

Definición propuesta: El encierro penitenciario constituye una intervención estatal iatrogénica cuando produce daños físicos, psíquicos, sociales o familiares que resultan previsibles, estructurales y derivados del propio régimen de privación de libertad.

El daño iatrogénico del encierro se manifiesta en **cinco dimensiones**:

Primera dimensión: iatrogenia psicológica. El encierro produce despersonalización, pérdida de identidad, agravamiento de trastornos mentales. La depresión, el estrés postraumático, la ansiedad crónica, el “síndrome de prisionización” son consecuencias documentadas del encierro prolongado. La psicología clínica ha demostrado que el aislamiento, la pérdida de autonomía, la incertidumbre y la violencia impredecible producen daño psíquico estructural. Craig Haney, en *Reforming Punishment* (2006), documentó que el encierro prolongado produce dependencia total de estructuras externas, hipervigilancia, incapacidad de

tomar decisiones propias. Estos efectos —lejos de ser patologías individuales— son **adaptaciones racionales a un entorno irracional**. El preso no sale “rehabilitado”: sale **dañado**.

Segunda dimensión: iatrogenia social (versión ampliada). El encierro rompe los vínculos primarios, destruye las redes comunitarias, estigmatiza de por vida. El preso es arrancado de su familia, sus amigos, su barrio, su trabajo. Al salir, se encuentra con que su lugar en el mundo ha sido ocupado, sus vínculos se han debilitado, su reputación se ha destruido. La estigmatización permanente —el antecedente penal— lo excluye del mercado laboral, de la vivienda, de la participación cívica.

Reuben Jonathan Miller, en *Halfway Home* (2021), acuñó el concepto de “**ciudadanía carcelaria**”: un estatus jurídico de segunda clase que sobrevive a la excarcelación. El ex-presos no es “preso” (visible), sino “pobre con antecedentes” (invisible, merecedor de su suerte). La iatrogenia social **no termina con la excarcelación. Se perpetúa** en el estigma, en la exclusión, en la condena social. El ex-presos no puede reintegrarse porque la sociedad no lo reintegra. No puede rehabilitarse porque la sociedad no lo reconoce como rehabilitado. No puede olvidar su pasado porque la sociedad no lo olvida.

La iatrogenia social es **permanente**. El daño no se limita a los años de encierro. Se extiende por toda la vida. La sociedad que dice querer la rehabilitación es la misma que impide la reintegración. La sociedad que dice querer la reinserción es la misma que practica la exclusión. La rehabilitación sin derecho al olvido es una **ficción**. Y la ficción no rehabilita: **condena**. El preso no sale “reintegrado”: sale **excluido**. Y la exclusión es perpetua.

Tercera dimensión: iatrogenia familiar. El encierro daña a los hijos, la pareja, los padres, los dependientes. Los hijos del encarcelado sufren trauma por separación, ansiedad, bajo rendimiento escolar, estigma. La pareja sobrecarga económica y emocionalmente, se empobrece, se desestructura. Los padres ancianos quedan desamparados. La familia no es un espectador pasivo del encierro: es **co-víctima** del castigo. Miller documenta cómo la carga económica (comisaría, llamadas, abogados, viajes), emocional (incertidumbre, estigma) y logística **recae casi enteramente en mujeres** (madres, hermanas, parejas, hijas). La pena no recae solo sobre el condenado: recae sobre todo su entorno. El sistema penal **feminiza la pena**.

Cuarta dimensión: iatrogenia económica. El encierro produce pérdida de empleo, destrucción de proyectos laborales, endeudamiento familiar, pobreza estructural. El preso no solo pierde su libertad: pierde su capacidad de generar ingresos. Su familia pierde su sostén económico. La comunidad pierde su fuerza de trabajo. El Estado gasta sumas astronómicas en mantener un sistema que produce pobreza en lugar de reducirla. Ruth Wilson Gilmore, en *Golden Gulag* (2007), demostró que la prisión es la **solución geográfica** a los problemas que el Estado no resuelve: desempleo rural, crisis fiscal, desindustrialización. El Estado construye prisiones porque no puede construir comunidades. La prisión es, en términos económicos, **la inversión pública más ineficiente que existe**.

Quinta dimensión: iatrogenia criminógena. El encierro es una escuela de profundización delictiva. Como demostró Edwin Sutherland con su teoría de la asociación diferencial, el comportamiento criminal se aprende en la interacción con otros que lo practican. La prisión concentra a personas con experiencia delictiva en un espacio cerrado durante períodos prolongados. Los individuos con delitos menores aprenden de los que tienen delitos graves. Los novatos aprenden de los reincidentes. Las conexiones criminales que se forman en prisión perduran décadas después del egreso. La prisión no reduce la reincidencia: **la aumenta**. Las tasas de reincidencia en Argentina oscilan entre el 40% y el 60%. En sistemas con alternativas, son inferiores al 20%. La prisión **fabrica** delincuentes.

11.3. La paradoja máxima: el Estado hace lo que prohíbe a las familias

Hay un argumento que ningún sistema penal puede responder, y que merece un lugar central en este capítulo. Imagine la siguiente situación: usted descubre que su hijo adolescente ha mentado repetidamente, robó dinero de la billetera familiar y golpeó a su hermano menor. Usted decide que la forma de corregir estas conductas es **encerrar a su hijo en una habitación con otros adolescentes que también mienten, roban y golpean**, durante meses o años, sin acceso a educación especializada, sin terapia psicológica individualizada, sin la posibilidad de mantener vínculos afectivos normales, expuesto a violencia entre pares y con escaso o nulo contacto con el mundo exterior.

Si usted hiciera esto, la justicia lo procesaría por **reducción a la servidumbre, privación ilegal de la libertad, maltrato infantil o abuso de menores**. El Estado le quitaría la tutela de su hijo. Los medios de comunicación lo denunciarían como un padre abusivo.

Sin embargo, el mismo Estado que lo condenaría por hacer esto, hace **exactamente esto mismo** con adultos, y lo llama “justicia”.

Esta no es una analogía retórica. Es una **contradicción lógica fundamental** en el núcleo del sistema penal. El Estado prohíbe, bajo pena de prisión, que un particular corrija conductas mediante el encierro forzado con pares problemáticos. Y el Estado aplica, como herramienta correctiva central, el encierro forzado con pares problemáticos. Si la técnica es inapropiada cuando la aplica un padre, lo es también cuando la aplica el Estado. La diferencia de poder no cambia la psicología del encierro. Los mecanismos neurobiológicos, psicológicos y sociales de daño no distinguen si el carcelero tiene uniforme policial o es un padre angustiado.

La **Ley 26.061 de Protección Integral de los Derechos de las Niñas, Niños y Adolescentes** (Argentina, 2005) establece en su artículo 9 que los niños no pueden ser separados de sus familias por razones de pobreza. En su artículo 19 prohíbe la institucionalización como respuesta a la situación de vulnerabilidad. Su espíritu central es que **el encierro institucional daña a los niños** y que el Estado debe diseñar respuestas alternativas. ¿Qué dice esa misma legislación, implícitamente,

sobre los adultos? Que cuando alcanzan los 18 años, el Estado se reserva el derecho de aplicarles exactamente lo que les prohibió aplicar durante su niñez: el encierro institucional.

Esta contradicción es jurídicamente insostenible. Si el encierro institucional daña al niño de 17 años, ¿qué mecanismo biológico hace que el mismo encierro deje de dañar al adulto de 18? No existe tal mecanismo. La línea de los 18 años es una convención jurídica, no un umbral neurobiológico. El cerebro no cambia radicalmente entre el 17 de un año y el 18 siguiente.

La **Observación General N° 10 del Comité de los Derechos del Niño** (ONU, 2007) establece que la privación de libertad para adolescentes debe ser el recurso absolutamente último y por el menor tiempo posible, porque el encierro produce daño al desarrollo. La **neurociencia del desarrollo** (Blakemore, 2018) ha demostrado que el cerebro no termina de desarrollarse hasta los 25-26 años. Por tanto, incluso para adultos jóvenes, el encierro punitivo es neurológicamente equivalente al maltrato infantil.

Pero hay algo más profundo en esta paradoja. El Estado no solo hace lo que prohíbe a las familias: **usa la condena para absolverse de su propio fracaso**. El Estado se funda para proteger a los ciudadanos. Si no protege, pierde legitimidad. Pero en lugar de reconocer su fracaso, castiga al transgresor para ocultarlo. La condena es la **coartada** que permite al Estado presentarse como guardián del orden cuando en realidad ha fracasado en su obligación de proteger. El Estado que no pudo prevenir el delito se presenta como el que castiga. El fracaso se transforma en eficacia. La mancha de la omisión se lava con la sangre de la condena. Esta es la **catarsis del Estado**: la condena como absolución del propio fracaso.

11.4. La desmanicomialización como precedente

La evidencia de la iatrogenia no es nueva. Hace sesenta años, un movimiento transformó la salud mental al demostrar que el encierro institucional, por sí mismo, es una forma de violencia iatrogénica. Ese movimiento se llamó **desmanicomialización**. Y es el precedente directo de la descarcerización.

En la década de 1960, el psiquiatra italiano **Franco Basaglia** lideró un movimiento que transformó la psiquiatría en Italia y en el mundo. Su tesis central era simple y revolucionaria: **el manicomio no cura: enferma**. El encierro institucional, por sí mismo, produce daño psíquico. Los pacientes no mejoraban en el manicomio: empeoraban. La institución total producía cronicidad, dependencia, pérdida de autonomía, mortificación del yo.

Basaglia impulsó la **Ley 180** (1978), que cerró los manicomios en Italia y los sustituyó por dispositivos comunitarios de salud mental. El principio era claro: **el encierro institucional, por sí mismo, es una forma de violencia iatrogénica**. La atención debe ser comunitaria. El paciente no debe ser separado de su entorno, de sus vínculos,

de su comunidad. La salud mental no se produce en el aislamiento: se produce en la relación.

En Argentina, la **Ley Nacional de Salud Mental N° 26.657** (2010) consagró los mismos principios. Su artículo 7 establece que la internación es un recurso terapéutico de carácter restrictivo, que debe ser el último recurso. Su artículo 3 reconoce que las personas con padecimiento mental tienen todos los derechos. Su artículo 27 prohíbe las instituciones de encierro para personas con padecimiento mental. El espíritu de la ley es claro: **el encierro daña, la comunidad cura**.

Pero la desmanicomialización quedó trunca. Los pacientes psiquiátricos fueron trasladados —no a dispositivos comunitarios— sino a las cárceles. **El sistema penal se convirtió en el nuevo manicomio**: un espacio de encierro donde la locura es castigada en lugar de ser tratada. Los mismos cuerpos, la misma miseria, la misma falta de redes: cambió la etiqueta diagnóstica (de “esquizofrénico crónico” a “delincuente reincidente”) y la institución (de hospital a prisión). Andrew Scull, en *Decarceration* (1984), documentó cómo, al cerrar manicomios, Estados Unidos triplicó su población penitenciaria en veinte años. Los mismos cuerpos, la misma miseria, la misma falta de redes: cambió la etiqueta y la institución. La desmanicomialización no se completó: se **desplazó** al sistema penal.

La descarcerización es, entonces, la **continuación lógica** de la desmanicomialización. Si el manicomio no cura, la cárcel no rehabilita. Si el encierro psiquiátrico es iatrogénico, el encierro penal también lo es. Si la comunidad es el dispositivo terapéutico para la locura, también lo es para el delito. La desmanicomialización demostró que las instituciones totales pueden ser sustituidas por dispositivos comunitarios. La descarcerización es el siguiente paso.

11.5. El camino: rehabilitación sin privación de libertad

La salida no es medicalizar el delito. El delito no es una enfermedad. No se trata de sustituir la cárcel por un hospital. La psiquiatría forense ha sido, en muchos casos, una tecnología de control social, no de salud. Medicalizar el delito tiene consecuencias perversas: justifica la psiquiatrización forzada, legitima la “peligrosidad” como categoría clínica, convierte al psicólogo y al psiquiatra en agentes de control, traslada el problema del ámbito social al ámbito sanitario, oculta las causas estructurales (pobreza, exclusión, racismo, falta de oportunidades).

Se trata de desacralizar, desinstitucionalizar, desmedicalizar y comunitarizar. La rehabilitación social no es tratamiento médico. Es un proceso multidimensional que aborda las causas y las consecuencias del delito:

Dimensión	Intervención	Profesionales
Psicológica	Terapia individual, grupal, familiar; trauma; regulación emocional	Psicólogos, psiquiatras (solo si hay patología)
Social	Reconstrucción de vínculos, redes de	Trabajadores sociales

	apoyo, inclusión comunitaria	
Educativa	Alfabetización, terminalidad educativa, formación cívica	Educadores, pedagogos
Laboral	Formación profesional, capacitación, inserción laboral	Terapistas ocupacionales, formadores laborales
Familiar	Acompañamiento, mediación, reconstrucción de lazos	Trabajadores sociales, psicólogos familiares
Comunitaria	Inserción en redes barriales, participación social	Promotores comunitarios, organizaciones sociales
Jurídica	Restauración del daño, acuerdos reparatorios, justicia restaurativa	Mediadores, operadores jurídicos
Sanitaria	Solo si hay patología: adicciones, trastornos mentales	Médicos, psiquiatras (casos específicos)

La salud es **una dimensión entre varias**, no el paradigma. Y cuando interviene, lo hace como **apoyo**, no como eje.

La ética del cuidado en lugar del mandato de venganza. La rehabilitación social exige mantener los vínculos afectivos y sociales del detenido. No se trata de aislar para “tratar”, sino de conservar los lazos que sostienen la identidad y la posibilidad de reconstrucción. La familia no es un obstáculo para la rehabilitación: es su **condición de posibilidad**. Los hijos no son un problema: son un **motivo para cambiar**. La comunidad no es una amenaza: es un **recurso terapéutico**. La rehabilitación no se produce en el aislamiento: se produce en la relación.

La justicia restaurativa. En lugar de castigar al ofensor, la justicia restaurativa busca **reparar el daño** causado a la víctima y a la comunidad. John Braithwaite demostró que los procesos restaurativos —en los que el ofensor, la víctima y la comunidad participan en la reparación del daño— producen tasas de satisfacción de las víctimas significativamente más altas que el proceso penal ordinario, tasas de reincidencia más bajas y costos sustancialmente menores que el encarcelamiento. Howard Zehr, en *Changing Lenses* (1990), lo formula con precisión: la víctima no necesita castigo: necesita **reparación**. El sistema penal le ofrece lo primero porque no puede ofrecerle lo segundo.

La Therapeutic Jurisprudence. David Wexler y Bruce Winick desarrollaron una perspectiva que examina el efecto terapéutico o anti-terapéutico de las normas y procedimientos jurídicos, y propone diseñar el derecho para maximizar el bienestar psicológico de sus destinatarios. Los Tribunales de Tratamiento de Drogas, primero desarrollados en Miami (1989) y luego extendidos a más de 3.000 jurisdicciones en el mundo, son la aplicación práctica más exitosa de esta perspectiva.

Los modelos escandinavos. Noruega tiene una tasa de encarcelamiento de 55 por 100.000 habitantes (vs. 220 en Argentina) y una tasa de reincidencia inferior al 20% (vs. 40-60% en Argentina). Finlandia redujo su población penal un 60% desde los años 60 sin que aumentara la criminalidad. John Pratt, en *Scandinavian Exceptionalism*

in an Era of Penal Excess (2008), documenta que no es coincidencia: es causalidad. Los sistemas que tratan a los reclusos como personas con dignidad, que proveen tratamiento psicológico individualizado, que preparan activamente el egreso y que no estigmatizan con el antecedente penal permanente, producen mejores resultados en todos los indicadores relevantes.

Las herramientas prácticas. El corpus de trabajo de la Fundación Centro de Investigaciones Psicológicas —el PAPE (Principio de Adecuación Personal del Encierro), el PUFAC (Principio de Unidad Familiar Afectiva y Económica), el Registro Obligatorio de Salud, el SEReDeP v2.0 (Sistema Exhaustivo de Reglas de Decisión Programables)— constituye la más ambiciosa propuesta de reforma del sistema penal misionero desde una perspectiva de derechos humanos. Para el desarrollo completo de estas herramientas, la estrategia de litigio y la reforma normativa, ver *Movimiento de descarcerización: el encierro como iatrogenia estatal*.

La abolición como horizonte. Nils Christie, Thomas Mathiesen y Louk Hulsman desarrollaron el **abolicionismo penal** como crítica radical del sistema. Christie, en *“Conflicts as Property”* (1977), demostró que el sistema penal **roba el conflicto** a sus verdaderos protagonistas (víctima y victimario) y lo profesionaliza. Mathiesen, en *The Defences of the Weak* (1965), acuñó el concepto de **“acción preventiva silenciosa”**: la prisión funciona no porque resuelva el delito, sino porque su mera existencia produce un efecto simbólico de control social. Hulsman propuso la **abolición total del sistema penal** porque está construido sobre **ficciones** (el “delito”, el “delincuente”, la “pena justa”) que perturban la resolución real de conflictos. Angela Davis, en *Are Prisons Obsolete?* (2003), conecta la abolición con la herencia de la esclavitud y el castigo racial: el sistema penal es un **dispositivo biopolítico** que naturaliza la desigualdad. La abolición no es una utopía: es la **consecuencia lógica** de la tesis de este libro. Si la cárcel es un campo de concentración, si la justicia es una espada, si la psicología es una burocracia del sufrimiento, entonces la única respuesta coherente es la abolición.

11.6. La fórmula: del altar a la comunidad

Hemos reunido las piezas. La prisión es una intervención estatal iatrogénica que produce daños previsibles, estructurales y sistemáticos en cinco dimensiones: psicológica, social, familiar, económica y criminógena. La desmanicomialización demostró que las instituciones totales pueden ser sustituidas por dispositivos comunitarios. La rehabilitación social, conservando los vínculos afectivos y la red social del detenido, es la única salida coherente al diagnóstico sacrificial.

La fórmula que articula todo es:

Del altar a la comunidad.

Del sacrificio a la rehabilitación social.

De la muerte civil a la reconstrucción de la vida en sociedad.

De la espada al cuidado.

No se trata de ser “blandos” con el delito. Se trata de ser **inteligentes** con la solución. La cárcel no funciona. La rehabilitación social sí. El sacrificio es un residuo religioso. La compasión es una tecnología social.

Pero la abolición no es solo una reforma penitenciaria. Es una **revolución antropológica**. Exige desmontar el rito sacrificial, renunciar al chivo expiatorio, destruir la religión civil del Estado, romper el pacto de crueldad delegada. Exige renunciar a la venganza como principio de organización social. Exige construir una sociedad donde la libertad no sea un préstamo revocable del Estado, sino un **atributo de la existencia**. Donde el ciudadano no sea un esclavo en libertad condicional, sino un **sujeto soberano** sobre su propia vida.

Esto no es una utopía. Es la consecuencia lógica de la tesis central del libro. Si el sacrificio penal es un rito que nos constituye como sociedad, entonces la abolición del sacrificio exige **refundar la sociedad sobre otras bases**. Exige renunciar al chivo expiatorio. Exige renunciar a la lógica de la libertad condicional. Exige construir una comunidad donde nadie sea sacrificable, donde nadie sea marcable, donde nadie sea reducible a cadáver administrativo. Una comunidad donde la libertad no sea un préstamo del Estado, sino un **atributo de la existencia**.

La pregunta no es si podemos vivir sin cárceles. La pregunta es si podemos vivir sin **amos**. Si podemos construir una sociedad donde nadie tenga el poder de arrebatar la libertad de otro. Si podemos renunciar a la soberanía estatal sobre los cuerpos. Si podemos pasar de la libertad condicional a la **libertad incondicional**. Esa es la apuesta. Y es la única salida coherente al diagnóstico sacrificial.

11.7. Conclusión del capítulo

La prisión es una intervención estatal iatrogénica. No rehabilita: daña. No corrige: destruye. No prepara para la libertad: incapacita para ella. El encierro produce daños previsibles, estructurales y sistemáticos en el detenido, en su familia y en la sociedad.

La evidencia es contundente. La psicología ha demostrado que el encierro produce despersonalización, depresión, estrés postraumático, prisionización. La sociología ha demostrado que el encierro rompe vínculos, destruye redes, estigmatiza de por vida. La economía ha demostrado que el encierro produce pobreza, endeudamiento, exclusión laboral. La criminología ha demostrado que el encierro es una escuela de profundización delictiva. La neurociencia ha demostrado que el estrés crónico del encierro daña el hipocampo, deteriora la corteza prefrontal, hiperreactiva la amígdala. La prisión no rehabilita: **daña**.

La paradoja máxima revela la contradicción del sistema. El Estado prohíbe a las familias hacer lo que él mismo hace: encerrar a un ser humano con otros problemáticos, sin tratamiento, sin educación, sin vínculos. Si la técnica es inapropiada cuando la aplica un padre, lo es también cuando la aplica el Estado. La diferencia de poder no cambia la psicología del encierro. Y el Estado usa la condena

para **absolverse de su propio fracaso**: no protegió a la víctima, no evitó que el victimario delinquiera, co-produjo las condiciones del delito. Y en lugar de asumir su responsabilidad, descarga toda la culpa sobre el transgresor.

La desmanicomialización demostró que las instituciones totales pueden ser sustituidas por dispositivos comunitarios. Basaglia y la Ley 180 italiana; la Ley 26.657 argentina. El principio: el encierro institucional, por sí mismo, es una forma de violencia iatrogénica. La atención debe ser comunitaria. La salud mental no se produce en el aislamiento: se produce en la relación. La desmanicomialización no fue “del manicomio al hospital”. Fue **del manicomio a la comunidad**.

La salida no es medicalizar el delito. El delito no es una enfermedad. No se trata de sustituir la cárcel por un hospital. Se trata de **desacralizar, desinstitucionalizar, desmedicalizar y comunitarizar**. La rehabilitación social es un proceso multidimensional: psicológico, social, educativo, laboral, familiar y comunitario. La salud es una dimensión auxiliar, no el paradigma. La ética del cuidado exige mantener los vínculos afectivos y sociales del detenido. No se trata de aislar para “tratar”, sino de conservar los lazos que sostienen la identidad y la posibilidad de reconstrucción.

La justicia restaurativa, la Therapeutic Jurisprudence, los modelos escandinavos, el abolicionismo penal: la evidencia demuestra que funcionan. Las herramientas prácticas —PAPE, PUFAC, Registro Obligatorio de Salud, SEReDeP v2.0— están desarrolladas en *Movimiento de descarcerización: el encierro como iatrogenia estatal*. La evidencia científica completa está en *La pena de privación de libertad: arqueología de un sinsentido institucional*.

La fórmula final: del altar a la comunidad. Del sacrificio a la rehabilitación social. De la muerte civil a la reconstrucción de la vida en sociedad. De la espada al cuidado.

No se trata de ser “blandos” con el delito. Se trata de ser **inteligentes** con la solución. La cárcel no funciona. La rehabilitación social sí. El sacrificio es un residuo religioso. La compasión es una tecnología social.

Y la abolición no es solo una reforma penitenciaria. Es una **revolución antropológica**. Exige desmontar el rito sacrificial, renunciar al chivo expiatorio, destruir la religión civil del Estado, romper el pacto de crueldad delegada. Exige renunciar a la venganza como principio de organización social. Exige construir una sociedad donde la libertad no sea un préstamo revocable del Estado, sino un **atributo de la existencia**.

Bibliografía del Capítulo 11

Obras citadas

Basaglia, F. (1968). *L'istituzione negata: Rapporto da un ospedale psichiatrico*. Einaudi.

[Traducción al español: Basaglia, F. (1972). *La institución negada: informe de un hospital psiquiátrico*. Barral.]

Blakemore, S.-J. (2018). *Inventing Ourselves: The Secret Life of the Teenage Brain*. Doubleday.

[Traducción al español: Blakemore, S.-J. (2019). *Inventando nuestro yo: la vida secreta del cerebro adolescente*. Paidós.]

Braithwaite, J. (2002). *Restorative Justice and Responsive Regulation*. Oxford University Press.

Comité de los Derechos del Niño. (2007). *Observación General N° 10: Los derechos del niño en la justicia de menores*. ONU.

Christie, N. (1977). Conflicts as Property. *British Journal of Criminology*, 17(1), 1–15.

Davis, A. Y. (2003). *Are Prisons Obsolete?* Seven Stories Press.

[Traducción al español: Davis, A. Y. (2005). *¿Son obsoletas las prisiones?* Editorial Nomos.]

Gilmore, R. W. (2007). *Golden Gulag: Prisons, Surplus, Crisis, and Opposition in Globalizing California*. University of California Press.

Goffman, E. (1963). *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. Prentice-Hall.

[Traducción al español: Goffman, E. (1970). *Estigma: la identidad deteriorada*. Amorrortu.]

Haney, C. (2006). *Reforming Punishment: Psychological Limits to the Pains of Imprisonment*. American Psychological Association.

Hulsman, L. (1986). Critical Criminology and the Concept of Crime. *Contemporary Crises*, 10(1), 63–80.

Ley 26.061 de Protección Integral de los Derechos de las Niñas, Niños y Adolescentes (Argentina, 2005).

Ley 26.657 de Salud Mental (Argentina, 2010).

Ley 180 (Italia, 1978).

Mathiesen, T. (1965). *The Defences of the Weak: A Study of Norwegian Correctional Institution*. Tavistock.

Miller, R. J. (2021). *Halfway Home: Race, Punishment, and the Afterlife of Mass Incarceration*. Little, Brown and Company.

Pratt, J. (2008). Scandinavian Exceptionalism in an Era of Penal Excess. *British Journal of Criminology*, 48(2), 119–137.

Scully, A. (1984). *Decarceration: Community Treatment and the Deviant—A Radical View*. Polity Press.

Sutherland, E. H. (1947). *Principles of Criminology*. Lippincott.

Tristany, S. (2026a). *Movimiento de descarcerización: el encierro como iatrogenia estatal*. [Documento jurídico-estratégico].

Tristany, S. (2026b). *La pena de privación de libertad: arqueología de un sinsentido institucional*. [Ensayo crítico].

Wacquant, L. (2009). *Punishing the Poor: The Neoliberal Government of Social Insecurity*. Duke University Press.

[Traducción al español: Wacquant, L. (2010). *Castigar a los pobres: el gobierno neoliberal de la inseguridad social*. Gedisa.]

Wexler, D. B., & Winick, B. J. (Eds.). (2003). *Judging in a Therapeutic Key: Therapeutic Jurisprudence and the Courts*. Carolina Academic Press.

Zehr, H. (1990). *Changing Lenses: A New Focus for Crime and Justice*. Herald Press.

Bibliografía complementaria sugerida para este capítulo

Bushway, S. (2003). Reentry and the Ties that Bind. *Justice Research and Policy*, 5(2), 1–24.

Fazel, S., & Danesh, J. (2002). Serious Mental Disorder in 23,000 Prisoners. *The Lancet*, 359(9306), 545–550.

Grassian, S. (1983). Psychopathological Effects of Solitary Confinement. *American Journal of Psychiatry*, 140(11), 1450–1454.

Herman, J. L. (1992). *Trauma and Recovery: The Aftermath of Violence—From Domestic Abuse to Political Terror*. Basic Books.

[Traducción al español: Herman, J. L. (2004). *Trauma y recuperación: cómo superar las consecuencias de la violencia*. Espasa.]

Lipsey, M. W. (2009). The Primary Factors that Characterize Effective Interventions with Juvenile Offenders. *Victims and Offenders*, 4(2), 124–147.

Langan, P. A., & Levin, D. J. (2002). *Recidivism of Prisoners Released in 1994*. Bureau of Justice Statistics.

McEwen, B. S. (1999). Stress and Hippocampal Plasticity. *Annual Review of Neuroscience*, 22, 105–122.

National Institute on Drug Abuse. (2014). *Drugs, Brains, and Behavior: The Science of Addiction*. NIH.

Paulus, P. B. (1988). *Prison Crowding: A Psychological Perspective*. Springer.

Seligman, M. E. P. (1975). *Helplessness: On Depression, Development, and Death*. W. H. Freeman.

[Traducción al español: Seligman, M. E. P. (1981). *Indefensión: en la depresión, el desarrollo y la muerte*. Debate.]

Western, B., & Pettit, B. (2010). Incarceration and Social Inequality. *Daedalus*, 139(3), 8–19.

Wheeler, S. (1961). Socialization in Correctional Communities. *American Sociological Review*, 26(5), 697–712.

Epílogo

Dejar de usar el altar

1. Lo que hemos visto

Este libro comenzó con una imagen: la Dama de la Justicia sosteniendo una balanza, una venda y una espada. La sociedad lee la balanza, confía en la venda, pero no ve la espada. Y sin embargo, la espada es el órgano vital del sistema. Es lo que convierte la norma abstracta en sufrimiento concreto. Es lo que hace que la ley sea carne.

A lo largo de once capítulos, hemos excavado las capas de ese sistema. Hemos descendido desde la superficie visible —la “administración de justicia”— hasta el sustrato arcaico —el sacrificio ritual del esclavo—. Hemos visto que la prisión no es una institución jurídica fallida, sino la actualización burocrática de un rito que fundó lo humano colectivo. Hemos visto que el preso no es un ciudadano que falló, sino el esclavo sacrificial cuya aniquilación civil produce la cohesión de los “libres”. Hemos visto que la sociedad no protesta porque necesita el sacrificio, porque el sacrificio la constituye, porque sin el chivo expiatorio, sin el altar, sin la ofrenda, la comunidad de los “limpios” se derrumbaría.

Hemos visto que la venganza es anterior al Estado, que el Estado la heredó, la monopolizó y la convirtió en “justicia”. Hemos visto que la sociedad ha naturalizado esa operación hasta el punto de que ya no la cuestiona: discute la dosificación de la venganza, pero no la venganza misma. Hemos visto que el Estado usa la condena para absolverse de su propio fracaso: no protegió a la víctima, no evitó que el victimario delinquiera, co-produjo las condiciones del delito. Y en lugar de asumir su responsabilidad, descarga toda la culpa sobre el transgresor.

Hemos visto que la academia y la psicología no son observadores neutrales, sino burocracias del sufrimiento. Certifican, clasifican, patologizan, mantienen el dispositivo. El silencio no es omisión: es liturgia. Y su defensa selectiva de los presos políticos revela el límite de su compasión. El preso común, el que no tiene causa ni capital simbólico, sigue siendo el *homo sacer* integral: el cuerpo que puede ser destruido sin que nadie lo llore.

Hemos visto que la prisión es una intervención estatal iatrogénica. No rehabilita: daña. No corrige: destruye. No prepara para la libertad: incapacita para ella. El encierro produce daños previsibles, estructurales y sistemáticos en el detenido, en su familia y en la sociedad. Y la evidencia científica demuestra que esos daños no son accidentales: son el producto del propio diseño institucional.

2. La revelación

Lo que hemos visto, en su conjunto, revela algo que no se dice completamente en ningún análisis aislado. La prisión no es un lugar de castigo. Es una **fábrica de producción ontológica de descartabilidad**. No se limita a encerrar cuerpos: **fabrica muertos-vivos**. No se limita a aplicar una pena: **administra una muerte diferida**. No se limita a proteger a la sociedad: **la constituye como comunidad sacrificial**.

El preso no es el “Otro” de la sociedad. El preso es el **cimiento ontológico** de la sociedad. La ciudadanía moderna se define por lo que *no es*: el ciudadano libre solo puede experimentar la ilusión de sus derechos porque existe una cámara de vacío donde habitan los “no-personas”. Sin el preso, la sociedad no podría saberse libre. Sin la cárcel, no podría saberse pura. Sin el sacrificio, no podría saberse redimida.

Esta es la revelación central del libro: **la libertad del ciudadano se sostiene sobre la esclavitud del preso**. No hay libertad sin cárcel. No hay pureza sin sacrificio. No hay “arriba” sin “abajo”. La sociedad no protesta porque protestar sería reconocer que su libertad depende de la esclavitud de otros. Protestar por el preso es un acto de **suicidio ontológico** para el ciudadano moderno. Romper los muros de la prisión exige, inevitablemente, romper el espejo en el que la sociedad “civilizada” se mira todos los días para convencerse de que es humana.

3. La exigencia

La abolición no es una reforma penitenciaria. Es una **revolución antropológica**. Exige desmontar el rito sacrificial, renunciar al chivo expiatorio, destruir la religión civil del Estado, romper el pacto de crueldad delegada. Exige renunciar a la venganza como principio de organización social. Exige construir una sociedad donde la libertad no sea un préstamo revocable del Estado, sino un **atributo de la existencia**.

Esto no es una utopía. Es la consecuencia lógica de la tesis central del libro. Si el sacrificio penal es un rito que nos constituye como sociedad, entonces la abolición del sacrificio exige **refundar la sociedad sobre otras bases**. Exige renunciar al chivo expiatorio. Exige renunciar a la lógica de la libertad condicional. Exige construir una comunidad donde nadie sea sacrificable, donde nadie sea marcable, donde nadie sea reducible a cadáver administrativo. Una comunidad donde la libertad no sea un préstamo del Estado, sino un **atributo de la existencia**.

La pregunta no es si podemos vivir sin cárceles. La pregunta es si podemos vivir sin **amos**. Si podemos construir una sociedad donde nadie tenga el poder de arrebatar la libertad de otro. Si podemos renunciar a la soberanía estatal sobre los cuerpos. Si podemos pasar de la libertad condicional a la **libertad incondicional**.

Esa es la apuesta. Y es la única salida coherente al diagnóstico sacrificial.

4. El precedente

Hay un precedente que ilumina el camino. Hace sesenta años, un movimiento transformó la salud mental al demostrar que el encierro institucional, por sí mismo, es una forma de violencia iatrogénica. Ese movimiento se llamó **desmanicomialización**. Basaglia y la Ley 180 italiana; la Ley 26.657 argentina. El principio era claro: **el encierro daña, la comunidad cura**. La desmanicomialización no fue “del manicomio al hospital”. Fue **del manicomio a la comunidad**.

La descarcerización es la **continuación lógica** de la desmanicomialización. Si el manicomio no cura, la cárcel no rehabilita. Si el encierro psiquiátrico es iatrogénico, el encierro penal también lo es. Si la comunidad es el dispositivo terapéutico para la locura, también lo es para el delito. La desmanicomialización demostró que las instituciones totales pueden ser sustituidas por dispositivos comunitarios. La descarcerización es el siguiente paso.

“Basta de manicomios” fue ayer. Hoy es “Basta de cárceles”. No porque los delincuentes sean inocentes. No porque el delito no exista. No porque la seguridad no importe. Sino porque la cárcel no resuelve nada de eso. La cárcel **produce** lo que dice combatir. La cárcel **fabrica** lo que dice prevenir. La cárcel **destruye** lo que dice rehabilitar.

La salida no es medicalizar el delito. El delito no es una enfermedad. No se trata de sustituir la cárcel por un hospital. Se trata de **desacralizar, desinstitucionalizar, desmedicalizar y comunitarizar**. La rehabilitación social es un proceso multidimensional: psicológico, social, educativo, laboral, familiar y comunitario. La salud es una dimensión auxiliar, no el paradigma. La ética del cuidado exige mantener los vínculos afectivos y sociales del detenido. No se trata de aislar para “tratar”, sino de conservar los lazos que sostienen la identidad y la posibilidad de reconstrucción.

5. La fórmula

La fórmula que articula todo es:

Del altar a la comunidad.

Del sacrificio a la rehabilitación social.

De la muerte civil a la reconstrucción de la vida en sociedad.

De la espada al cuidado.

No se trata de ser “blandos” con el delito. Se trata de ser **inteligentes** con la solución. La cárcel no funciona. La rehabilitación social sí. El sacrificio es un residuo religioso. La compasión es una tecnología social.

La justicia restaurativa, la *Therapeutic Jurisprudence*, los modelos escandinavos, el abolicionismo penal: la evidencia demuestra que funcionan. Las herramientas prácticas —PAPE, PUFAC, Registro Obligatorio de Salud, SEReDeP v2.0— están desarrolladas en *Movimiento de descarcerización: el encierro como iatrogenia estatal*. La evidencia científica completa está en *La pena de privación de libertad: arqueología de un sinsentido institucional*.

Este libro no repite esa evidencia ni esas herramientas. Las presupone y las cita. Su aporte es la **ontología política del sacrificio penal** y la **genealogía antropológica del esclavo ritual**. Su aporte es mostrar que la prisión no es un instrumento racional de política criminal, sino un **rito sacrificial** que nos constituye como sociedad. Su aporte es revelar que la venganza, cuando la ejerce el soberano, se llama justicia, y que esa justicia es el impensado del sistema penal.

6. La espada que no se ve

Volvamos a la imagen del comienzo. La Dama de la Justicia sostiene una balanza, una venda y una espada. La sociedad lee la balanza, confía en la venda, pero no ve la espada. Y sin embargo, la espada es el órgano vital del sistema. Es lo que convierte la norma abstracta en sufrimiento concreto. Es lo que hace que la ley sea carne.

La única “justicia” posible comienza cuando se rompe la espada, se quema la balanza y se quita la venda para mirar, finalmente, a quien hemos enterrado vivo.

No se trata de una metáfora. Se trata de una exigencia. La exigencia de dejar de usar el altar. La exigencia de renunciar al chivo expiatorio. La exigencia de construir una sociedad donde nadie sea sacrificable. La exigencia de pasar de la libertad condicional a la libertad incondicional. La exigencia de dejar de creer que la venganza es justicia.

Mientras la sociedad siga necesitando chivos expiatorios, la cárcel seguirá siendo su altar, y el preso, su ofrenda. Y la sociedad seguirá creyendo que hace justicia cuando en realidad se venga. Y el Estado seguirá ocultando su fracaso con el castigo de los más vulnerables. Y la venganza seguirá siendo invisible, impensada, natural.

La pregunta no es si podemos vivir sin cárceles. La pregunta es si estamos dispuestos a intentarlo.

“Mientras la sociedad siga necesitando chivos expiatorios, la cárcel seguirá siendo su altar, y el preso, su ofrenda.”

Atribución/Reconocimiento 4.0 Internacional

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Usted es libre de:

1. **Compartir** — copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato para cualquier propósito, incluso comercialmente.
2. **Adaptar** — remezclar, transformar y construir a partir del material para cualquier propósito, incluso comercialmente.
3. La licenciante no puede revocar estas libertades en tanto usted siga los términos de la licencia

Bajo los siguientes términos:

1. **Atribución** — Usted debe dar [crédito de manera adecuada](#) , brindar un enlace a la licencia, e [indicar si se han realizado cambios](#) . Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
2. **No hay restricciones adicionales** — No puede aplicar términos legales ni [medidas tecnológicas](#) que restrinjan legalmente a otras a hacer cualquier uso permitido por la licencia.