



EL CULTO EN EL ENCIERRO. LA EXPERIENCIA DE UNA FORMA DE EXTRATERRITORIALIDAD

TRADUCCIÓN DE MARIANO GIALDINO

Worship in confinement. The experience of a form of extraterritoriality

CELINE BERAUD

EHESS-CéSor, Paris.
celine.beraud@ehess.fr

CORINNE ROSTAING

Universidad de Lyon-Centro Max Weber, Lyon
corinne.rostaing@univ-lyon2.fr

CLAIRE DE GALEMBERT

CNRS-Instituto de ciencias sociales de lo político, Paris.
galembert@cns-paris-saclay.fr

Resumen

El presente artículo es el resultado de un trabajo de campo realizado entre enero del 2011 y octubre del 2012 en ocho prisiones francesas. Su objetivo es describir el modo en que el culto puede ofrecer una experiencia de extraterritorialidad a los reclusos. Esta experiencia se expresa de diferentes maneras: puede, por supuesto, guiarlos hacia una experiencia trascendental. Habilita también la construcción de un vínculo entre el pasado y el presente para aquellos que han recibido una socialización religiosa. El culto combina, a su vez, el “adentro” y el “afuera” de las prisiones gracias a la presencia de invitados, así como algunos pocos objetos materiales que pueden ingresar en estas ocasiones bajo vigilancia. En definitiva, muestra cómo la religión

ofrece a los reclusos la posibilidad de trascender, por un momento, los límites del encierro.

Palabras-Claves: Culto; Prisiones; Extraterritorialidad; Francia.

Abstract

This paper is based on a fieldwork led between January 2011 and October 2012 in eight prisons in France. Its aim is to describe how worship may offer an experience of extraterritoriality to inmates. It can of course lead them to a transcendental experience. More basically, it can be a link between past and present for some of them who have received a religious socialization. Worship also mixes in and out by the presence of guests, as well as the few material goods that can enter on this occasion into custody. It shows how religion may allow inmates to transcend for a time the boundaries of confinement.

Key-Words: Worship; Prisons; Extraterritoriality; France.

La observación de las “formas ordinarias de la vida religiosa” se practica poco en Francia, prefiriendo los sociólogos muchas veces las “formas ‘excentradas’ de lo religioso (desde la mitología dogón hasta la religiosidad popular...)” a aquellas más corrientes del cristianismo occidental, que están privadas de las “extrañezas exóticas tan apreciadas por los etnólogos” (Piette, 2000). Durante la investigación que hemos realizado en prisión¹, nos hemos esforzado por describir los elementos

¹ La investigación, financiada por la *Direction de l'Administration pénitentiaire* y co-financiada por *GIP-Justice*, se desarrolló durante 2011-2012 “en lo alto” (en la administración central y en la máxima jerarquía de los aparatos religiosos), al mismo tiempo que “en lo bajo” (en ocho establecimientos), en el interior y en el exterior de la prisión, por el lado de la administración penitenciaria y por el de las instituciones religiosas. La investigación etnográfica se desarrolló principalmente en ocho emplazamientos: 3 casas de detención (CA) [*maison d'arrêt*], 2 centros de detención (CD) [*centres de détention*], 3 casas centrales (CC) [*maisons centrales*]; establecimientos para hombres y mujeres. Más de 500 entrevistas semi-estructuradas se llevaron a cabo con personas privadas de su libertad (200), con ministros religiosos de todas las confesiones (50), con personal de la administración penitenciaria (miembros de la dirección, superiores, personal de vigilancia, consejeros penitenciarios de inserción y

de las escenas religiosas a las cuales asistimos: la ropa de los actores, los objetos manipulados, los gestos, la secuencia de las acciones, etc. Hemos completado esta aproximación etnográfica con fotografías.

A priori, la prisión no es el lugar más apropiado para la observación de lo religioso. La inautenticidad de las manifestaciones de piedad de los detenidos es muy a menudo señalada por el personal penitenciario, y en algunos casos hasta por los propios detenidos. Subrayaremos de forma expresa la contradicción entre los motivos de su encarcelamiento (estupefacientes, comportamiento sexual, crímenes) y su apego religioso. El culto será la ocasión para charlas, intercambios de todo tipo, manifestaciones bulliciosas informales y tráfico. El brindis que suele ofrecerse cuando finalizan los cultos cristianos permite a los detenidos beber y comer gratuitamente. Este tipo de críticas no es original. Ya en el siglo XIX, la misa, momento propicio para hacerse de tabaco, es descrita como emergente “más del folklore carcelario que de la obra de moralización de los detenidos” (Artières, 2005: 197). Hemos asistido a algunas escenas de ese tipo (intercambios sospechosos, risotadas, corridas hacia el café y las masitas secas) principalmente, dicho al pasar, en las “casas de detención” (*maisons d'arrêt*). Pero lo que nos ha parecido sobre todo más destacable es la intensidad emocional que emana a menudo del culto, y a la cual muchas veces no hemos podido escapar ni nosotras mismas.

El culto aparece como espacio-tiempo específico en el seno de la detención. Ofrece a aquellos que asisten, una minoría entre los detenidos, la posibilidad de una experiencia sensible. Finalmente, puede generar un proceso de formación comunitaria que se construye durante

probation) o que trabajan dentro de la prisión (psiquiatras, médicos, educadores, cocineros,...). A nuestro corpus también hemos integrado cerca de 80 observaciones (de cultos, de actividades grupales propuestas por los ministros religiosos, de visitas a celdas, de reuniones, de sesiones de formación de ministros religiosos). Aquí, nos concentramos principalmente en los 20 cultos observados (católicos, protestantes, musulmanes y judíos): 12 en casas de detención y 8 en establecimientos para pena [*établissement pour peine*]. Finalmente, hemos recibido 448 respuestas a nuestra encuesta cuantitativa dirigida al conjunto de los ministros religiosos de los establecimientos penitenciarios de Francia metropolitana (Béraud, Galembert & Rostaing, 2013 y 2016).

el ritual, pero también el lazo con otras comunidades que trascienden las fronteras del encierro.

TOMAR O DEJAR LA OFERTA CULTUAL

Una oferta plural, pero variable

La oferta cultural varía de una confesión a otra, así como de un establecimiento a otro. Algunos establecimientos poseen representantes de diferentes “cultos aceptados” por la administración penitenciaria francesa. Es en esos términos que la administración designa los grupos religiosos oficialmente autorizados a intervenir en los espacios de detención mediante los “ministros religiosos” (*aumôniers*)^{2 3}; hoy son siete: católicos, protestantes e israelitas desde el siglo XIX; musulmanes desde 1980; budistas y ortodoxos desde 1990; y desde 2014⁴, testigos de Jehovah. El Código de procedimiento penal les confiere por misión principal la de celebrar los “oficios religiosos” en detención.

Los ministros religiosos de los cultos cristianos “históricos” se encuentran presentes en el conjunto del territorio: encontramos en promedio tres representantes del culto católico por establecimiento (los católicos son los únicos que están presentes en todos) y muy habitualmente, al menos, un protestante. Por el contrario, no hay en todas partes ministros musulmanes, y todavía más difícil es dar con un ministro religioso israelita, o uno ortodoxo. Aún estando representados en el establecimiento, estos últimos no organizan sistemáticamente actividades colectivas. Los ministros religiosos budistas -son igualmente

² En 2012, en el momento de la investigación, se contaban 655 ministros religiosos católicos, 317 protestantes, 70 israelitas, 151 musulmanes, 24 ortodoxos y 3 budistas, para un total de 191 establecimientos penitenciarios.

³ Hemos traducido “*aumônier*” por “ministro religioso” debido a que “capellán” suele identificarse con la institución católica, y el término francés apunta a designar un especialista religioso de cualquier tipo de culto. De la misma forma, “*aumônerie*” ha sido traducido como “ministerio religioso”. Nota del T.

⁴ Es decir de manera posterior a nuestra investigación.

poco numerosos- no proponen nunca actividades grupales y se limitan a la visita de los detenidos en sus celdas.

Algunas celebraciones tienen lugar semanalmente, otras son bimensuales, llegando incluso a ser más esporádicas. La asistencia puede estar limitada por el tamaño de la sala de culto y, en casa de detención, por los problemas de desplazamiento. Las actividades religiosas se presentan como actividades iguales a las otras o, por lo menos, como unas entre otras, en las que los detenidos pueden elegir asistir, o no. En las casas de detención⁵, uno está tan obligado a inscribirse al culto como a participar en actividades socio-culturales. A veces, hay que decidir entre la asistencia al culto y la visita, entre el culto y el horario de paseo. Los que trabajan, cosa que es de lo más frecuente en establecimientos penales⁶, incluso los más piadosos, pueden raramente asistir a la oración musulmana del viernes, salvo en caso de verse beneficiados con un arreglo específico.

Esta oferta propuesta por los ministros religiosos desde el momento en que los nuevos detenidos arriban a los sectores de ingresantes, se inscribe entonces en un abanico de actividades colectivas e individuales que no se excluyen unas a otras, pero que a pesar de esto se constituyen como alternativas posibles. Las principales son el trabajo (Guilbaud & Linhart, 2006), trabajo para la administración penitenciaria o para empresas en un marco de concesión de mano de obra (forma de pasar y modular el tiempo así como el de asegurarse modestos ingresos, incluso reducciones de pena) y las ofertas de formación (Salane, 2010). Del mismo modo, los detenidos pueden participar de actividades culturales, manuales o artísticas (teatro, música, dibujo, *patchwork*, costura, etc.), así como de la

⁵ Las casas de detención reciben a procesados y a condenados cuya pena por cumplir es inferior a un año.

⁶ Los establecimientos penales reciben exclusivamente a los condenados cuya pena por cumplir es al menos igual a un año. Los centros de detención y las casas centrales son establecimientos penales: en el seno de los primeros se encuentran encarcelados los detenidos que tienen la mejor perspectiva de reinserción; en las segundas, los detenidos considerados los más difíciles, en el marco de un régimen de detención esencialmente centrado en la seguridad.

práctica de deportes, actividad cuya función va bastante más allá, para muchos, de la sola dimensión “ocupacional y lúdica” (Gras, 2003).

Que atrae solo a una minoría de detenidos

La participación en el culto no es más una obligación como lo fue en el Siglo XIX, se ha convertido en un derecho. Cada detenido puede decidir libremente participar en las actividades propuestas por los ministerios religiosos, con asiduidad o puntualmente (en ocasión de grandes fiestas religiosas como es el caso de muchos). Algunos llegan incluso a anotarse en todas las actividades culturales de forma por momentos paralela a otras actividades, en una lógica de participación (Rostaing, 1997), o incluso procediendo a una forma de “turismo cultural”, frecuentando las actividades propuestas por los diferentes ministerios religiosos (muy habitualmente el católico y el protestante). Bien por el contrario, uno puede quedarse sin la posibilidad de acceder jamás a este dispositivo institucional. Los casos de Tony o de Kevin, 28 años, detenido por novena vez a causa de hurto, que declaran no haber encontrado jamás un ministro religioso en el curso de sus múltiples detenciones, confirman que es posible ignorar totalmente la oferta de los ministerios religiosos.

No existe un cómputo oficial que permita realizar un relevamiento estadístico sobre esta cuestión⁷. Como título indicativo, el cuadro siguiente muestra nuestras observaciones en los ocho establecimientos investigados.

⁷ En Francia, las administraciones públicas no están autorizadas a producir estadísticas atinentes a la pertenencia confesional (y a la práctica religiosa por culto). Fue en 1872 cuando tuvo lugar el último censo en el que figuraban estas categorías. La ley del 6 de enero de 1978 sobre “informática y libertades”, prohíbe la recolección y el tratamiento “de datos de carácter personal que hagan aparecer, directa o indirectamente, los orígenes raciales o étnicos, las opiniones políticas, filosóficas o religiosas, o la pertenencia sindical de las personas, o relativas a su salud o a su vida sexual”.

Tipo de Culto	Prisión estudiada							
	CA1	CA2	CA3	CD1	CD2	CC1	CC2	CC3
	Hombres	Sectores Mujeres y Sectores Hombres	Sectores Mujeres y Sectores Hombres	Hombres	Mujeres	Hombres	Hombres	Hombres
Católico	Entre 60 y 80	Unos 20 hombres Entre 15 y 20 mujeres	Entre 50 y 60 hombres Entre 15 y 20 mujeres	Unos 30	Unos 30	Entre 10 y 15	Entre 4 y 7	Entre 7 y 10
Protestante	Unos escasos 20	Unos escasos 20 hombres Unas 15 mujeres	Entre 30 y 50	Unos escasos 30	Unos 10	Entre 10 y 15	Entre 3 y 7	Sin culto colectivo
Musulmán	Entre 40 y 60	Unos escasos 20 hombres Sin culto colectivo para las mujeres	Sin culto colectivo para hombres Sin culto colectivo para mujeres	Sin culto colectivo	Menos de 5	Unos 10	Unos escasos 15	Sin culto colectivo
Israelita	Sin culto colectivo	Sin culto colectivo	Unos 15	Sin culto colectivo	Sin culto colectivo	Sin culto colectivo	Sin culto colectivo	Sin culto colectivo
Número total de detenidos/detenidas	950 hombres	700 hombres y unas 60 mujeres	1500 hombres y unas 100 mujeres	400 hombres	300 mujeres	192 hombres	224 hombres	205 hombres

El cuadro muestra que la asistencia al culto no concierne más que a una minoría de los detenidos del establecimiento, máxime cuando aquellos que frecuentan el culto protestante, salvo algunas excepciones, asisten igualmente a la misa. Este éxito atenuado del culto se refiere por un lado

al tránsito de lo religioso por fuera de los circuitos institucionales⁸, y por otro, a la importancia cuantitativa de aquellos que podrían ser calificados como a-religiosos.

Otra conclusión que nos permiten estos cálculos: los cultos se vuelven más apreciados y concurridos en las casas de detención que en los establecimientos penales. Esto, por un lado, debido a que en el segundo tipo de establecimiento la mayoría de los detenidos trabajan o reciben algún tipo de formación. Por otro, porque muchas veces pueden circular libremente en el seno de su sector, incluso de su pabellón, sin tener necesidad de solicitar el acompañamiento de personal penitenciario. Finalmente, porque la oferta de actividades se encuentra más diversificada y es más accesible para todos los que la deseen aceptar.

UN ESPACIO-TIEMPO FUERA DEL MURO

Durante la celebración del culto, los detenidos acceden a la experiencia de una forma de extraterritorialidad en el seno de la prisión. Las enfermerías ofrecen igualmente una experiencia de este tipo, la de un “fuera de juego en relación con el encierro, una posibilidad de abstracción del mundo carcelario o una forma de liberarse de su control” (Bessin & Lechien, 2000) pero de manera ciertamente menos intensa.

Así, en la CC2, Luc, el interno referente de los cultos cristianos, dice que la sala poli-cultural es el único lugar, “un poco como la UCSA⁹”, en dónde no siente que la detención ni sus limitaciones se ejerzan sobre él: “es un poco mi espacio de libertad. Me gusta venir a pasar un rato.” Por otro lado, cuando Louis, el predicador laico que conduce el culto

⁸ Así, algunas personas optan por la discreción, debido a que no desean exponerse ni a la mirada de los otros detenidos ni a la de la administración penitenciaria: los musulmanes por ejemplo buscan discreción en sus prácticas (no anotándose al culto ni al dispositivo ramadán propuesto por la administración penitenciaria), con el fin de no verse etiquetados como radicales, los judíos por miedo a sufrir comentarios antisemitas prefieren no ser vistos junto al rabino.

⁹ “Unité de consultation et de soins ambulatoires”, es decir, la enfermería que funciona intramuros. Nota del T.

protestante, le propone ayudarlo a ordenar la sala, Luc rechaza rápidamente la propuesta, insistiendo sobre la felicidad que encuentra en ocuparse del lugar.

Un lugar (que se vuelve) distinto del resto del establecimiento

En los establecimientos penitenciarios franceses, los lugares dedicados al culto han estado muchas veces olvidados o sacrificados en nombre de la racionalización de un espacio carcelario muy solicitado por el crecimiento de la población penitenciaria¹⁰. De esta manera, en la prisión de Baumettes, las dos capillas han sido respectivamente transformadas en pabellón de detención para los hombres, y en sala polivalente para las mujeres (Marantz, 2011: 66). Algunos establecimientos (como el CD2 y la CC1) disponen de varias salas distintas destinadas a los diferentes ministerios religiosos. Otras son pura y simplemente despojadas de todo lugar dedicado específicamente al culto, que deberá esperar su turno en la sala polivalente o el gimnasio (caso de CA1, CA3 y CD1). Existen inclusive otras que disponen de salas comunes más o menos grandes y funcionales, llamadas policulturales (CA2, CD2 y CD3), en el seno de las cuales se suceden los ministros religiosos y sus objetos, que se encuentran el resto del tiempo almacenados en cajoneras creadas con ese fin¹¹.

¹⁰ En Inglaterra (Gilliat-Ray, 2005), se asistió de forma paralela al achicamiento de los espacios específicos dedicados al culto en las prisiones, pero en modo alguno, como es el caso de algunos establecimientos franceses, a su desaparición. De esta manera, imponentes capillas victorianas fueron recortadas y reducidas para favorecer actividades deportivas o culturales. Principalmente, fueron transformadas en espacios pluri-religiosos donde se intentó con esmero neutralizar la simbología cristiana. En algunos casos, se creó un dispositivo específico para los musulmanes. El contraste con Francia no es tanto en el nivel de las realizaciones concretas (Sophie Gilliat-Ray no cita ningún ejemplo destacable), sino en el nivel de la reflexión relativa a la creación de espacios neutros, pero acogedores para las distintas tradiciones religiosas y espirituales.

¹¹ Así, nuestra muestra presenta una diversidad de casos representativos de la gama de situaciones posibles.

Varios ministros religiosos han denunciado las malas condiciones materiales en las que celebran el culto, o han hecho alusión a problemas con la disponibilidad de lugares¹². A pesar de la suma importancia que le confieren los ministros religiosos nacionales en sus reivindicaciones, la disponibilidad espacial para la práctica religiosa es aleatoria, a tal punto que fue objeto de un llamado al orden del Controlador General de Lugares de Privación de la Libertad [CGLPL, 2011], quien recomendó a los establecimientos que no posean espacios específicos prever la disposición y acondicionamiento de salas poli-culturales.

Esto no quita nada al hecho de que el lugar donde se celebra el culto, sea cual fuere, se presente como un espacio que rompe con el resto del encierro y que escapa, al menos parcialmente, a sus prejuicios y mancillamientos. Esto puede ser comparado con los espacios dedicados al culto y a la espiritualidad en los hospitales públicos. Como en el caso de la prisión, definen un “adentro/afuera” (Genyk, Sant-Martin, Uhl, 2010:91), un aquí/en-otro-sitio. Se inscriben dentro de los establecimientos sin dejar de distinguirse por un juego de oposiciones espejadas: “si el imaginario del mundo médico está asociado a la blancura antiséptica, a las luces crudas, al paso continuo del personal sanitario, a la ausencia de intimidad... esos lugares son, al contrario, espacios de colores y silencio (...)” (*Ibid.*:90).

Aún en aquellos casos en los que el espacio no está específicamente dedicado al culto (por ejemplo las salas polivalentes que pueden servir igualmente como gimnasio o aula), la presencia de algunos objetos propios de cada tradición (un mantel blanco recubriendo la mesa que oficia de altar, un crucifijo, copones, cirios, una Biblia, cancioneros, alfombras para orar...) y su distribución que obedece a la disposición adecuada, constituyen claros indicadores de la secuencia de acciones que se ejecutarán (Piette, 1996). Esos objetos, portadores “de las representaciones y las creencias de una comunidad” (Lagroye, 2009:

¹² Si más de la mitad de los ministros religiosos que celebran en una sala polivalente se encuentran satisfechos, es el caso, según nuestra investigación cuantitativa, de los dos tercios de quienes disponen de una sala policultural y de prácticamente la totalidad de los que tienen un espacio reservado exclusivamente para su confesión.

174), hacen de esta manera las veces de “recursos cognitivos” que facilitan e incluso hacen posible el desarrollo del ritual. Cobran sentido y por consiguiente no requieren ser explicitados. El ministro religioso, al celebrar mediante sus diferentes atributos litúrgicos (alba, estola, chilaba, chechia, tefilín...) termina por volver “otros” esos espacios, es decir distintos al resto de la vida intramuros. Se presenta, de esta manera, la capacidad de los objetos y más generalmente de los dispositivos materiales para permitir la existencia de una realidad alternativa al mundo carcelario (Rostaing, Galembert, Béraud, 2014).

La temporalidad litúrgica

La celebración del culto en prisión sacraliza o, por lo menos, transforma los espacios, pero también el tiempo (Beckford, 2001). La temporalidad litúrgica durante la semana, el año, y en los momentos álgidos propios de cada tradición, se separa de la rutina y la indiferenciación del tiempo carcelario (Becci, 2012: 88). Se habla del culto durante la semana entera (algunos ministros religiosos se preocupan por saber qué detenidos asistirán); se lo programa. Después volverán a discutirse e incluso se volverá a trabajar sobre los temas abordados. En las prisiones francesas, Navidad, Pascuas y el Eid, constituyen momentos de efervescencia colectiva en el sentido de Durkheim, que rebasan los límites de la sala donde se celebra el culto.

Atravesamos el patio principal. El imán, vestido con una chilaba de un blanco inmaculado, se dirige hacia algunos detenidos a los que abraza afectuosamente deseándoles un feliz Eid al-Fitr, insistiendo en el hecho de que hoy es un gran día para ellos, un día de fiesta. De esta misma manera se cruzará y saludará a varios detenidos a lo largo de todo nuestro recorrido para llevarnos a la sala de culto (Observación del culto de Eid al-Fitr, CD2).

Entre los detenidos, los conflictos para ser anotados en las fiestas (cuyo número es siempre superior al de los que concurren al culto ordinario), o las tensiones relativas al sentimiento de haberse visto excluidos, muestran el interés que las personas privadas de su libertad sienten por esos momentos excepcionales, indisociables de los presentes que les son

entregados en la ocasión (pequeños regalos, paquetes alimentarios), y del buen clima de convivencia que emanan.

Otro registro interactivo

La observación de los ministros religiosos permitió constatar una forma de performatividad inmediata generada por su presencia, surgiendo así un registro interactivo y mostrando enclaves de normalidad (se saluda, se llama a las personas por su nombre, al finalizar el culto se permite quedarse a charlar), que relativizan y por momentos hasta neutralizan provisoriamente la violencia de las relaciones carcelarias (Chauvenet, Rostaing, Orlic, 2008). Durante el culto se expresa una mezcla de alegría y solemnidad, se escuchan cantos; elementos poco habituales en prisión. Como señala Claire (vigilante, CA3), “los ministros religiosos dan vida a la misa, se bromea mucho, a mí me parece de lo más simpático, es incluso mejor que cuando yo voy a misa (risas)”.

Los ministros religiosos ponen en práctica el “principio de neutralidad afectiva y social” que los lleva a no hacer diferencias entre los detenidos en función de los actos que los llevaron a su detención¹³. Evocan una postura de “acogida incondicional” que es la suya, y exigen de las personas que concurren al culto la misma neutralidad respecto de las apreciaciones que puedan hacer de los otros detenidos. En su seno, habría “una regla de juego implícita” según Thérèse (ministra católica, CD2); la de no criticar a los otros. A pesar de esto, en varias oportunidades nos han sido referidas formas de ostracismo, de las cuales hemos podido observar inclusive algunas: detenidos que no van más al culto porque otro también lo hace; una especie de cordón sanitario que se genera para algunos detenidos que quedan aislados en sus bancos. Los ministerios religiosos también son descriptos por los diferentes actores

¹³ Incluso el personal sanitario (para quien se trata de “sanar sin juzgar”) pone a prueba este principio mediante las formas de categorización que elabora sobre la población penal (Bessin & Lechien 2000: 209-210).

entre los raros lugares a los que pueden acudir los “violines”¹⁴ (procesados y condenados por asuntos relativos al comportamiento sexual) y los infanticidas. Si participar del culto no consigue borrar una identidad juzgada como infame, consigue sin embargo neutralizar las reacciones que pueda suscitar por parte de los otros detenidos (violencias verbales y a veces físicas).

Por otra parte, se observa que durante el culto se genera cierta laxitud en lo que hace al control de la institución penitenciaria¹⁵, de la que podemos aquí brindar algunos ejemplos. En el establecimiento para mujeres donde investigamos, la misa constituye la única ocasión en la que las detenidas de la CA y las de la CD pueden cruzarse (aunque deben mantenerse en bancos separados de un lado y otro del pasillo central). Algunos agentes penitenciarios piensan que no se encuentran en su lugar cuando están encargados de vigilar el culto, como si hubiese algo contradictorio entre la actividad cultural y el mundo carcelario. Cuando hacen su entrada en la sala durante el tiempo de la celebración (cosa que no se hace en todos los establecimientos), deben hacerlo con discreción.

Al comenzar el culto musulmán observado en la CA1, la puerta está abierta. Un detenido pide de manera bastante seca al vigilante que cierre la puerta, porque los ruidos que vienen del exterior le impiden escuchar al ministro religioso. El vigilante obedece, pero se queda dentro de la sala. Algunos minutos más tarde, es objeto de una pequeña crítica por parte de otro detenido, que se queja de los ruidos de su *walkie-talkie*. Esta intervención genera en el vigilante un pequeño malestar. Finalmente, se contenta con bajar el volumen.

Por el contrario, el culto puede también ser la ocasión de un contacto físico entre un agente penitenciario y un detenido, incluso de una invitación a rezar juntos.

En la CA1, durante la misa de Pascua, dar la paz es ocasión para un apretón de manos, ciertamente furtivo, entre el detenido que viene de ser bautizado y un vigilante, cosa muy rara en prisión. Durante el culto protestante en la

¹⁴ “*Pointeur*” en el original francés, es el término nativo para referirse a las personas que tienen causas relativas a delitos sexuales. Nota del T.

¹⁵ Para este punto ver Becci (2010).

CA1, uno de los detenidos más comprometidos propone al vigilante que venga a rezar con ellos.

El poder policial se encuentra, de alguna manera, delegado en los ministros religiosos. En las grandes reuniones en las casas de detención, hemos podido observar a una ministra religiosa católica solicitar a unos detenidos que hablen más bajo, y a una protestante decir a un pequeño grupo que deje de entrar y salir ininterrumpidamente de la sala.

Desde el punto de vista de las interacciones, el culto posee también la particularidad de mezclar el afuera y el adentro mediante la presencia de participantes e invitados, principalmente en los cultos cristianos (coros, músicos, párrocos, curas o pastores no pertenecientes a los equipos de los ministerios religiosos, por momentos hasta el obispo de la zona), así como de los bienes materiales que consiguen hacer entrar con ellos para la ocasión (medialunas todavía calientes, chocolates, flores, etc.). El culto abre un espacio de mixtura reforzada en una institución marcada por la separación de los sexos. Esta mezcla adentro/afuera, momento de intercambios y camaradería, se encuentra enfatizada en ocasión de las grandes fiestas religiosas. De esta manera, el culto mezcla y confunde las fronteras materiales y simbólicas del encierro.

OCASIÓN DE UNA EXPERIENCIA EMOCIONAL

Ciertamente, hemos observado conductas que podrían parecer inapropiadas, consideradas como pertenecientes a una “religiosidad de circunstancia” (Marchetti 2001: 137) y analizadas en términos de beneficios y adaptaciones secundarias (Goffman, 1968). Pero algunos de estos usos “desubicados” de lo religioso pueden encontrarse igualmente en los cultos celebrados fuera de la prisión. A primera vista, esto está lejos de ser la única impresión que se desprende de nuestra investigación etnográfica.

Usos “desubicados” del culto...

Si bien se puede asistir al culto no implicándose plenamente en las obligaciones religiosas, es también de manera muy común, sobre todo en casas de detención (donde, como dijimos, las tasas de práctica son marcadamente más elevadas que en los establecimientos penales), el momento en el que se presenta la oportunidad de pasar un tiempo fuera de la celda, de encontrarse con otros detenidos (sobre todo de otros pabellones), o de participar de intercambios. Los detenidos no ocultan estos usos “desubicados” del culto, como Fabien, que considera que “ (...) no sirve sólo para rezar!”.

Así, durante un culto protestante en la CA1, llega un joven detenido que vuelve claramente del sector de visita. Lleva un bolsón bien lleno del que saca, ni bien se sienta, alguna cosa (hashish?) que desliza tranquilamente bajo la suela de sus zapatillas. Vuelve a reorganizar el interior de su bolsa, poniendo bien en evidencia en su parte superior un inocente par de medias de tenis. Su vecino lo observa con aire divertido. Me pregunto qué es lo que todavía puede tener que esconder...

Podríamos multiplicar tales ejemplos: detenidos que llegan tarde (a veces incluso no llegan hasta el momento del brindis final), que se equivocan en las oraciones o en las posturas corporales que hay que adoptar, que no cesan de entrar y salir de la sala durante la celebración; detenidos no judíos que participan asiduamente del culto israelita con el fin de recibir las bolsas de vituallas distribuidas al final. Considerando que no pertenece al campo de la sociología el diferenciar las buenas de las malas prácticas, hemos rechazado comprender los usos de lo religioso en términos de instrumentalización e incluso de engaño (“con *game*”, noción muy presente en los análisis norteamericanos)¹⁶. Recogen lo que Michel

¹⁶ Entre estas motivaciones, los autores norteamericanos (Clear, Hardyman, Stout, Lucker & Dammer, 2000: 64) señalan: la búsqueda de seguridad, el confort material, el acceso a personas del exterior o las relaciones sociales. H. Dammer en otro artículo distingue las motivaciones “sinceras” de las motivaciones “no sinceras”, siendo estas últimas las que hacen participar de la religión con vistas a obtener “protección, convergencia con otros detenidos, interacción con mujeres voluntarias o acceso a los recursos de la prisión” (Dammer, 2002: 43). Esta dicotomía nos parece discutible.

de Certeau (1980; 2002) considera como “la astucia de los débiles”, aquellas de actores dominados que no tienen otros recursos para resistir más que explotando los intersticios y las fallas del sistema, sin poder jamás transformarlo verdaderamente. Se trata menos de “estrategias”¹⁷ que de “tácticas”, perspectiva que también privilegió Irene Becci (2010). Estas últimas se despliegan en la práctica, según la particularidad de las ocasiones.

... finalmente y muchas veces triviales

Las actitudes de los detenidos, que pueden parecer desubicadas y que son de buena gana denunciadas como tales en el contexto de la prisión, son en su amplia mayoría bastante triviales, como bien lo mostró Albert Piette (2000) a raíz de sus observaciones de rituales católicos en contextos parroquiales: “El hombre está todo el tiempo aquí y afuera, al mismo tiempo que es él mismo y otro. Es precisamente en ese margen de juego que reside una dimensión esencial de la adhesión al contenido del discurso religioso.” En consecuencia, aparecen “marcas de un efecto de humanidad: girar su cabeza, lanzar una mirada distraída, dar la sensación de estar ausente, emprender una breve conversación privada con su vecino” (*Ibid.*). Se puede ir a la iglesia, al templo, a la mezquita o a la sinagoga para encontrarse con amigos o con miembros de su familia. Uno puede quedarse dormido y, algunos instantes más tarde, llorar de la emoción. Se alternan de este modo “momentos específicamente vacíos, faltas, pausas, deslices” y otros, por el contrario, marcados por su intensidad (Piette, 2003:2). Las motivaciones híbridas de la práctica religiosa se vuelven a encontrar en otros contextos: el de los lugares de culto de los migrantes por ejemplo (parroquias étnicas y mezquitas), que ofrecen a quienes las frecuentan una red de sociabilidad y de solidaridad material.

Además de no estar exenta de consideraciones normativas, no es empíricamente sencillo hacer la distinción entre los dos términos del análisis.

¹⁷ “Llamo ‘estrategia’ al cálculo de las relaciones de fuerza que se vuelven posibles a partir del momento en el que un sujeto de deseo y de poder es aislable de un ‘contexto’.” (Certeau, 2002; XLVI)

No más que del resto de los practicantes podemos esperar de las personas privadas de su libertad; “ (...) no podemos (...) esperar una (...) adhesión incondicional [a proposiciones de creencia] pero, además y de manera muy humana, no podríamos jamás, sean cuales fueren las garantías, estar seguros de la plena sinceridad-autenticidad de una adhesión” (Piette, 2000). Como bien lo ha mostrado Paul Veyne (1983), se puede creer en algunos instantes, y en otros, no; la adhesión religiosa se encuentra “nutrida de eclipses” (Gotman, 2013:256). Se puede creer a medias. También se puede adherir a proposiciones de creencia aparentemente contradictorias.

Fervor y emoción

Muchos detenidos evocaron el fervor y la emoción sentidos durante el culto, como Simone, que nos describió largamente el sentimiento de beatitud que ella siente en la misa. Llegamos incluso a ser testigos de esta emoción.

“Nunca antes había sentido tanta beatitud, tanta ligereza, tanto alivio conmigo misma, que cuando asisto a la celebración. En una hora y media de escucha, de cantos, es impresionante que se pueda experimentar tanta dicha. Me siento... transportada. Me olvido completamente de que estoy en prisión. La capilla es magnífica, está ese silencio. La primera vez, miraba para todos lados. Miraba como una nena, estaba maravillada.” (CD2, Detenida 2)

El fervor es perceptible, principalmente durante los cantos (a pesar de la escasa asistencia). Si no se viesan los barrotes en las ventanas y más atrás una torre de vigilancia, nos olvidaríamos fácilmente de que estamos en una cárcel. (Observación del culto protestante, CC2)

El culto comienza con un llamado a la oración que realiza un detenido de edad mayor que la media de la asistencia. Hace ese llamado de pie, la cabeza gacha, dentro de un gran recogimiento. A partir de ahí, algunos detenidos que aprovechaban ese momento para saludarse y realizar intercambios, hacen silencio. Reinará entonces un clima de recogimiento. No habrá ningún intercambio entre los detenidos antes del fin del culto. Cada uno parece estar, ante todo, en una escucha y en una relación consigo mismo. (Observación del culto musulmán, CA2).

Esta intensidad emocional parece atractiva. De esta manera, algunos invitados exteriores dicen preferir asistir a la misa en prisión que en su parroquia, como remarca Marthe (ministra religiosa católica, CC2): “las personas que vienen a misa están mejor aquí que en su parroquia. ¡Se hace casi necesario poner un freno porque vendrían todos los domingos!”.

¿QUÉ INSCRIPCIÓN(ES) POSIBLE(S) EN UNA COMUNIDAD?

El culto hace posible una forma de “evasión espiritual”. Esta última, lejos de ser una experiencia estrictamente individual, genera un vínculo comunitario, es decir que nutre, en los participantes, “el sentimiento subjetivo (...) de pertenecer a una misma comunidad” (Weber, 1995: 78). Esto lo consigue de manera aún más fuerte en los participantes que han recibido una socialización religiosa.

Una “evasión espiritual”

El culto ofrece a los detenidos la ocasión de una “evasión espiritual”, tal como nos lo mencionaron muchos. Esta puede conducirlos hacia un afuera extramundano: con relación a la divinidad, a una trascendencia, lazos con los no-humanos cuya presencia en tanto tal se presenta en el desarrollo del ritual “bajo una forma visible, materializada y exterior a los humanos”, lo que puede generar emociones, “una felicidad interior”, incluso un “sentimiento de esperanza” (Piette, 2011). Pero también puede tratarse de un afuera intramundano. Una de las principales características del rito es, precisamente, su dimensión estereotipada, su recurrencia. El culto es, de esta manera, una experiencia del afuera (a la vez desde el punto de vista sincrónico y diacrónico) que se puede tener en el encierro.

Es una experiencia similar que pueden vivir en el mismo momento (o casi) los fieles de la misma confesión en su lugar de culto (caso de un detenido gitano cuya mujer practicante, igualmente detenida, le pide que él también la acompañe y comparta la misa), incluso en aquello que

puede tener de negativo o, por lo menos, de limitativo (como la falta de cura por ejemplo). La importancia concedida a esta simultaneidad, más allá de las consideraciones más estrictamente religiosas, puede explicar el descontento compartido por muchos detenidos musulmanes de la CA1 motivado por un cambio de horario en la oración musulmana del viernes (del mediodía a la mañana). Del mismo modo, los detenidos son particularmente muy sensibles a poder celebrar sus fiestas conforme su calendario litúrgico (Beckford, 2001) y no desfasadas, como puede pasar en las confesiones insuficientemente dotadas de ministros religiosos.

También se trata de una experiencia del pasado. Es el mismo tipo de rituales en los que los detenidos hubieron participado antes de su encarcelamiento, lo que es muy probable para aquellos en los que la práctica religiosa se remonta a su infancia, y a la ligazón con las formas tradicionales, poco innovadoras, de las liturgias (*Ibid.*: 376). Llevar a cabo el ritual constituye, de esta manera, una ocasión para que el detenido produzca continuidad en la discontinuidad de la experiencia carcelaria (Delarue, 2012). Es así como el culto vincula el pasado y el presente mediante formas de reminiscencia que puede despertar: “ (...) entrar en la sala de culto y participar de la liturgia que se desarrolla puede procurar, pese a las variaciones arquitectónicas, un sentimiento de familiaridad, una forma de ‘dèjà vu’ que permite remitir esa experiencia a una cadena anterior de sensaciones y referencias” (Genik, Sant-Martin & Uhl, 2011: 93). De esta forma el detenido vuelve a ser un sujeto. Puede inscribirse en un linaje familiar (durante las entrevistas, muchos de los detenidos evocan recuerdos de infancia: haber estado en la iglesia con su madre, o en la mezquita con su padre) y forma parte de un linaje religioso (Hervieu-Léger, 1993).

Religar al individuo con los colectivos

Es así como la experiencia litúrgica contribuye a la incorporación de aquellos que participan de comunidades virtuales o presentes. Rompe, de este modo y aunque más no sea provisoriamente, con la sensación del aislamiento carcelario. Los ministros religiosos, de hecho, insisten mucho sobre la participación conjunta de los todos los detenidos en su

comunidad religiosa. Esta pertenencia se manifiesta de diversos modos: por la presencia de un obispo (o uno de sus colaboradores cercanos) en ocasión de la misa de Navidad o la de Pascuas; reemplazando la homilía por una grabación del obispo en la que retoma las conclusiones del sínodo para marcar la pertenencia del ministerio religioso a la diócesis; por la preparación del cuscús y las masas del Eid por una asociación de mujeres musulmanas; mediante la advertencia hecha por el rabino de que las vituallas distribuidas provienen “de la comunidad”, etc.

El culto hace posible la construcción, al menos durante el tiempo de su realización y de su preparación por parte de los detenidos involucrados, de un colectivo (el de personas reunidas en una sala de culto), de una forma de generación del vínculo comunitario. Allí encontramos otra propiedad de los ritos practicados colectivamente con una fuerte carga emocional y afectiva: su desarrollo persuade “a los participantes de que comulgan estrechamente los unos con los otros (...)” (Lagroye, 2009: 153). El sentimiento de pertenencia se encuentra estimulado, reforzado.

Lo que resulta finalmente impactante durante el culto es el sentimiento comunitario que emana. Todo contribuye a ello: la disposición de los asientos, el compartir el Evangelio, la manera en la que el sacerdote acoge a los que llegan tarde (Observación de la misa en la CC1).

Algunos momentos de la liturgia hacen particularmente presente a este colectivo, permiten su advenimiento: los cantos, la recitación común de la oración, las posturas físicas adoptadas conjuntamente.

Darse la paz es un momento de efervescencia colectiva. Cada uno se desplaza un poco por todos lados y uno tiene la sensación de que el objetivo del juego parecería ser el de estrechar un máximo de manos. Los detenidos parecen experimentar cierta alegría. (Observación de la misa en CD1).

Sin embargo, la generación de este vínculo comunitario es generalmente efímera y parcial. El colectivo parece disolverse ni bien concluye el culto. Muchas veces, la ocupación del espacio refleja, además, la persistencia de algunas fronteras entre grupos étnicos¹⁸ y, por momentos, en función de los motivos por los que se está purgando la pena o se está siendo

¹⁸ Frecuentar cultos evangélicos gitanos responde, muy generalmente, a una base étnica.

procesado. Pero, aquí también, no parece haber nada muy diferente a lo que acontece “fuera de los muros”, donde la estratificación social se encuentra visibilizada en una asamblea cultural.

La importancia de una socialización religiosa anterior

La participación en el ritual requiere un aprendizaje previo. Es una experiencia a la que tienen acceso pleno los detenidos dotados del habitus necesario, arraigado en el cuerpo y el espíritu, es decir quienes recibieron una socialización religiosa anterior mínima¹⁹. De este modo, los objetos religiosos crean “un universo significativo para el individuo, a la medida de su incorporación a un grupo” [*Ibid.*: 160]. Sucede lo mismo con los gestos que se realizan.

Ali, el ministro religioso, finaliza la oración con un canto. Los detenidos responden con un largo “Amîn”. Ali continúa y clama una vez más en su canto “Allahakbar”, que los detenidos repiten, descendiendo y después arrodillándose con la cabeza contra el piso. Durante ese tiempo de oración, un joven detenido sale de la sala. (...) Al finalizar el culto, Ali comparte un momento de charla con el agente penitenciario, que se interroga sobre esa salida. La razón, invocada por otro detenido, sería que no quiso asistir a la oración por no haber hecho sus abluciones. Habría pedido una botella de agua con ese fin. Ali, por su parte, piensa que su partida se debe a que no se sentía cómodo porque no sabía orar convenientemente (Observación del culto musulmán, CA2).

Desde esta perspectiva, las empresas que generan vínculos comunitarios no hacen otra cosa que activar un sentimiento de pertenencia. No lo crean *ex nihilo*, y valen sobre todo para aquellos que ya han tenido la experiencia de la práctica fuera de la prisión. No hay por ende nada llamativo en que las tasas de práctica en establecimientos penales (centros de detención y casa centrales) sean bajas, o en todo caso no más elevadas que en el exterior. Por algunas de sus dimensiones, la

¹⁹ Es un punto sobre el que también insisten R. Sarg y A.-S. Lamine (2011) en la conclusión de su artículo.

experiencia vale también para los detenidos que no poseen más que un débil vínculo con la religión.

CONCLUSIÓN

El culto (el lugar mismo, los objetos dispuestos para la ocasión, el ritual) constituye de esta manera una buena muestra de las formas mediante las que lo religioso puede permitir a las personas privadas de su libertad (los que han recibido una socialización religiosa anterior y, en alguna medida, también los otros) trascender las fronteras del encierro. Hace posible, por lo menos dentro del marco de este espacio/tiempo, la experiencia de un “mundo común” en el sentido de Hannah Arendt (2001), mundo común del que parecen excluidos tanto por la condena de la que han sido objeto como por el encierro (Chauvenet, Rostaing & Orlic, 2008: 19-33). Esto puede explicar la sobrerrepresentación en el seno de los ministerios religiosos de los detenidos más estigmatizados. Esto permite, inclusive, comprender las formas de intensificación de la práctica religiosa por algunos detenidos, ya se trate de prácticas individuales o colectivas, así como el atractivo de lo religioso del que dan testimonio las conversiones.

Además, este terreno constituye una oportunidad para pensar sociológicamente la participación en los rituales, de dar cuenta de ella desde una perspectiva cualitativa, lo que vale más allá del contexto carcelario (aún si aquí puede presentarse de manera particularmente intensa). Desde este punto de vista, la prisión se muestra, en razón de su carácter “paroxístico”, como un laboratorio privilegiado de observación y de comprensión del fenómeno religioso. Este fenómeno es un hecho material y simbólico, pero también “experimental y sensible”, dimensión que los sociólogos han descuidado un poco (Willaime, 2012).

BIBLIOGRAFIA

Arendt, H. (2001)[1958]. *La condition de l'homme moderne*, Paris: Pocket Agora.

- Artières, P. (2005). L'aumônier, le médecin et le prisonnier à la fin du XIXe siècle (193-202) en O. Faure y B. Delpal (dirs.) *Religion et enfermement (XVIIe-XXe siècle)*, Rennes: PUR
- Becci, I. (2010). Tactiques religieuses dans les espaces carcéraux d'Allemagne de l'Est, *Revue d'histoire des sciences humaines*, 23, 141-156.
- _____ (2012) *Imprisoned Religion: Transformations of Religion During and After Imprisonment in Eastern Germany*, Farnham: Ashgate.
- Beckford, J.A. (2001). Doing time: space, religious diversity and the sacred in prisons, *International Review of Sociology*, 11 (3), 371-382.
- Béraud, C., Galembert, C. de, Rostaing, C. (2013). *Des hommes et des dieux en prison*, Paris: DAP, GIP Mission de recherche Droit et Justice.
- _____ (2016). *De la religion en prison*, Rennes: PUR.
- Bessin, M. y Lechien, M.-H. (2000). *Soignants et maladies incarcérés. Conditions, pratiques et usages des soins en prison*, Paris: GIP Mission de recherche Droit et Justice.
- Chauvenet, A., Rostaing, C. y Orlic, F. (2008). *La violence carcérale en question*, Paris: PUF.
- CGLPL, Avis du 24 février 2011 du Contrôleur général des lieux de privation de liberté relatif à l'exercice du culte dans les lieux de privation de liberté.
- Clear, T.R., Harydman, P.L., Stout, B., Luken, K., Dammer, H.R. (2000). The Value of Religion in Prison. An Inmate Perspective, *Journal of Contemporary Criminal Justice*, 16, 53-74.
- Dammer, H.R. (2002). The Reasons for Religious Involvement in the Correctional Environment (35-58), en T. O'Connor y N. Pallone (dir.) *Religion, the community and the rehabilitation of criminal offenders*, Binghamton, New-York: Haworth.
- De Certeau, M. (1980). *Arts de faire. L'invention du quotidien I*, Paris: Union générale d'éditions.
- _____ (2002). *Manières de faire I- Arts de faire*, Paris: Gallimard/Folio.
- Delarue, J.-M. (2012). Continuité et discontinuité de la condition pénitentiaire, *Revue de Mauss* 40, 73-102.
- Genyk, I., Saint-Martin, I. y UHL, M. (2010) *De l'ar[chi]tecture en milieu hospitalier. Buraglio, Pistoletto, Spalletti. Art contemporain, mort et spiritualité dans l'hôpital actuel*, Paris: Presses universitaires de Paris Ouest.
- Gilliat-Ray, S. (2005) From "Chapel" to "Prayer rooms". The Production, Use, and Politics of Sacred Space in Public Institutions, *Culture and Religion*, 6, (2), 287-308.
- Gotman, A. (2013). *Ce que la religion fait aux gens*, Paris: MSH.
- Gras, L. (2003). Carrières sportives en milieu carcéral : l'apprentissage d'un nouveau rapport à soi, *Sociétés contemporaines*, 49-50, 191-213.
- Guilbaud, F. y Linhart, D. (2006). *Le travail pénitentiaire : une étude de sociologie du travail*, Paris: Mission de recherche « Droit et justice ».

- Hervieu-Léger, D. (1993). *La religion pour mémoire*, Paris: Ed. du Cerf.
- Lagroye, J. (2009). *Appartenir à une institution. Catholiques en France aujourd'hui*, Paris: Economica, « Etudes politiques ».
- Marantz, E. (2011) La prison des Baumettes : imaginer, projeter et construire un espace carcéral pendant l'entre-deux guerres (58-73) en F. Dieu François y P. Mbanzoulou, *L'architecture carcérale. Des mots et des murs*, Toulouse : Ed. Privat.
- Marchetti, A.-M. (2001) *Perpétuités. Le temps infini des longues peines*, Paris: Plon
- Piette, A. (1996). L'institution religieuse en images. Modèle de description ethnographique, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 93: 51-80.
- _____ (2000). Des formes ordinaires de la vie religieuse. Entre anthropologie et ethnographie, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 111: 125-133.
- _____ (2003). *Le fait religieux. Une théorie de la religion ordinaire*, Paris: Economica «Études sociologiques».
- _____ (2011). La piste de Dieu. Sa façon d'être présent (328-337) en S. Houdart y O. Thiery (dir.), *Humains, non Humains. Comment repeupler les sciences sociales*, Paris: La Découverte.
- Rostaing, C.(1997) *La relation carcérale : identité et rapports sociaux dans les prisons de femmes*, Paris: PUF.
- Rostaing, C., Galembert, C. de, Béraud, C. (2014). Des Dieux, des hommes et des objets en prison. Apports heuristiques d'une analyse de la religion par les objets, *Champ pénal*, vol. XI.
- Salane, F. (2010). *Être étudiant en prison, l'évasion par le haut*, Paris : La documentation française.
- Sarg, R., Lamine, A.-S. (2011) La religion en prison. Norme structurante, réhabilitation de soi, stratégie de résistance, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 153, 85-104.
- Veyne, P. (1983). *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?* Paris: Ed. du Seuil.
- Weber, M. (1995).[1922]. *Economie et société*. Paris: Presses Pocket.
- Willaime, J.-P.(2012). L'approche sociologique des religions. Une réduction de son objet ou une compréhension objectivante de celle-ci ? (197-216) en A. Feneuil (dir.), *L'expérience religieuse, approches empiriques, enjeux philosophiques*, Paris: Ed. Beauchesne.