

“¡ESO ES UNA PRUEBA DE DIOS!” CONTRADICCIONES CARCELARIAS Y SOLUCIONES RELIGIOSAS EN LAS TRAYECTORIAS INTRA-MUROS

*“This is a God test!” Carceral contradictions and
religious alternatives in inmates’ trajectories*

NANCY VENEL

Maitre de conférences en ciencia política - Laboratorio Triangle - UMR 52/06 -
Université de Lyon 2 ENS de Lyon site Descartes Bat D4 (recherche) -
2° piso, 15 parvis René Descartes 69342 Lyon cedex 07
nancy.venel@univ-lyon2.fr

THIBAUT DUCLOUX

Doctorante en sociología, equipo ETT del Centre Maurice Halbwachs - LabEx
TEPSIS - École des Hautes Etudes en Sciences Sociales
48, boulevard Jourdan 75014 PARIS
thibault.ducloux@ehess.fr

Recibido: 10 de marzo del 2016

Aceptado el 27 de Junio del 2016.

Resumen

El presente artículo propone debatir la literatura existente sobre el fenómeno carcelario y religioso en Francia a partir del estudio de un caso individual. Retoma para ello una epistemología general con el objetivo de determinar los interrogantes que plantea la producción científica de un ámbito relativamente especializado de la investigación sociológica contemporánea. El lugar y el rol de lo religioso en el proceso de reajuste o

readaptación de los presos a un medio carcelario plantea un conjunto de cuestionamientos sociológicos cuyo alcance va más allá de las categorías aisladas de la “religión” y la “prisión”: es preciso superar la oposición persistente entre individuo e institución, para poner en juego una sociología de los individuos en situaciones extra-ordinarias en las que lo religioso constituye un indicador clave para comprender el modo en que las contradicciones sociales se trasmutan a conflictos biográficos. Esperamos así contribuir al esclarecimiento de las fuerzas desestabilizadores que afectan a los individuos durante su reclusión.

Palabras clave: Trayectorias carcelarias; modalidades de adaptación; recursos simbólicos; usos de lo religioso

Summary

This paper offers to discuss the existant literature concerning the prison phenomenon and the religious experiences through the study of a single trajectory. By carrying out a return to a general epistemology, we seek to identify the questions that a relatively specific scientific production of contemporary sociological research ask. The religious' place and role in inmates adjustment process raises to a certain kind of sociological questioning that issues seems to exceed « religion » or « prison » entities: beyond the persistent opposition between individual and institution, our ambition is to contribute to a sociology of individuals put in extra-ordinary situation in which religious can beconsider as a sign permitting to grasp at once transmutation of social contradictions in individuals clashes modalities and understand the unsettling effect simmates experienced in prison.

Key words: Prison trajectories; adjustment modalities; symbolical engagement; uses of religious.

INTRODUCCION: LA DIACRONÍA COMO MÉTODO, LA TRAYECTORIA COMO HERRAMIENTA ¹

Las relaciones con el encarcelamiento toman formas muy diferentes entre un detenido y otro en función de los motivos de la encarcelación, del tipo de establecimiento, de la novedad o no de esta experiencia en la trayectoria biográfica, la edad, etc. (Chantraine, 2000 & 2004; Cabelguen, 2006; Solini, 2012). Aunque todos concuerdan con la concepción sustancialista según la cual *la cárcel es “dura de vivir”*, el período de detención es “*difícil*” de varias maneras, por un lado, según los individuos y sus vidas, y por otro según las experiencias vividas sucesivamente *intramuros* por cada persona (Chantraine, 2000 & 2004). Partiendo de la constatación de la amplia variedad de los comportamientos, sobre todo religiosos, sujetos a observación en la cárcel proponemos aquí un camino de reflexión sobre la génesis de esta pluralidad por sí misma: ¿Podría ser la diversidad de prácticas religiosas una entrada hacia la objetivación de las configuraciones sociales en las cuales lo religioso aparece, reaparece y se despliega (García-Ruiz, Michel, 2014)?

A partir de una investigación cualitativa² realizada en Francia, en un centro penitenciario de nueva generación³ -entre marzo y diciembre del 2012-, nos proponemos en este artículo presentar la trayectoria de uno de los detenidos, Kader, cuyo recorrido interno incluye el uso circunstancial de los recursos religiosos disponibles en el medio

¹ Gracias al laboratorio de excelencia TEPSIS por la financiación de la traducción y también a Joaquín Algranti para su amable segunda lectura.

² Investigación financiada por la dirección de la Administración Penitenciaria y realizada por los dos autores y por Emmanuelle Kabeya. Su objetivo fue poner de manifiesto ciertos procesos de radicalización religiosa en las cárceles. Para ello se realizaron unas treinta entrevistas cualitativas de carácter fundamentalmente biográfico, de una duración media de 90 minutos cada una (20 con los reclusos de la Cárcel de hombres, 7 con las reclusas del pabellón de mujeres). Naturalmente, dichas entrevistas fueron completadas por numerosas observaciones de terreno durante 9 meses de presencia bi-semanal (Venel, 2015 ;Ducloux, 2013).

³ Prisión abierta a finales de los años 2000.

carcelario. Dicho estudio de caso constituye una invitación a dialogar con la literatura especializada sobre “la religión en prisión” y, más concretamente, a interrogarnos sobre la pertinencia de las tipologías elaboradas a partir de una mirada centrada únicamente en los aspectos religiosos que pone en juego la prisión. Queremos explicitar las razones que llevan a algunos detenidos a recurrir a un cierto uso de los recursos religiosos, en un momento de confluencia de su historia social, penal y carcelaria. En nuestro caso, la institución carcelaria se concebirá como “una modalidad de “encuentro” dinámica entre lo instituido bajo la forma de reglas, modos de organización, saberes, etc., y las implicaciones⁴” de los individuos-recluidos en ella. El papel que cada uno está llamado a ejercer es el resultado de la confrontación entre lo instituido y la trayectoria “que acepta [ese papel disponible] y lo reconstruye continuamente” (Lagroye, Offerlé, 2011: 12).

La elección de Kader no responde en principio al carácter singular o extraordinario de su trayectoria sino, más bien, a su condición ordinaria, corriente, (en el sentido de ser un caso como tantos otros³). Además, “la pertinencia de un caso se juzga [...] ante todo en función de la pregunta teórica que permite plantear” (Haegel, Lavabre, 2010:10). Durante las cuatro entrevistas realizadas entre el 17 de abril y el 12 de noviembre de 2012, recogidas en 8 horas de grabación, el diálogo con él permite evidenciar su dinámica y modos de adaptación a la reclusión. Las conversaciones, realizadas con varias semanas de diferencia entre sí, presentan un valor heurístico único, sirven para contrastar la información recibida, identificar las contradicciones del discurso y reseñar toda inflexión en las representaciones que el entrevistado se hace tanto de la situación como de las modificaciones en su relación con el entorno. Además, las observaciones realizadas durante las sesiones de culto de los viernes nos permitieron seguirlo

⁴ El perfil de edad, el medio social de origen, el nivel de estudios, la trayectoria social y el tipo de delito por el que ha sido encarcelado, no constituyen un caso extremo entre los reclusos presentes en los centros penitenciarios franceses. Sobre el perfil social de los detenidos, véase en especial L. Wacquant, (1999), P. Combessie (2001), G. Chantraine (2004).

durante algunas de sus actividades. Las conversaciones que tuvimos con otros reclusos que lo conocían, también nos ayudaron a poner en perspectiva sus propias declaraciones.

Este trabajo se basa especialmente en la reconstrucción de la trayectoria carcelaria de Kader. Pero no para explorar los sucesivos períodos de reclusión de una trayectoria carcelaria (Chantraine, 2000), sino para distinguir diferentes experiencias sociales durante una misma reclusión, es decir, las distintas secuencias o momentos que componen un mismo período de reclusión. La trayectoria carcelaria de nuestro entrevistado se concebirá como un proceso que va desarrollándose, de una manera no-lineal, en el cruce entre las contradicciones que experimenta durante la reclusión y los recursos que es capaz de movilizar.

Nos abstendremos de presentar el relato en bruto de las conversaciones que tuvimos con él, prefiriendo proponer la lectura de un retrato analítico que confronte el recorrido biográfico con la trayectoria carcelaria. El período de reclusión lo hemos reintegrado dentro de la trayectoria vital completa del entrevistado sin interpretarlo como una “ruptura biográfica”, término, por lo demás, a nuestro juicio problemático (Voegtli, 2004). Lo hemos reconstruido siguiendo el modelo diacrónico de sus distintas socializaciones y contextos de acción, destacando así las continuidades que subsisten más allá de esas rupturas manifiestas. Hemos definido el retrato procurando hacer inteligible su trayectoria objetiva. Lo hemos construido a partir de un modelo de secuencia que reconoce las distintas posturas adoptadas por el entrevistado y del tipo de recursos simbólicos que moviliza en cada situación.

1. ELEMENTOS PARA UN RECORRIDO BIOGRÁFICO⁵

Kader es un joven de veinticuatro años. Es un “primerizo”, lo que significa que se trata de su primer encarcelamiento. Cumple una condena de 4 años firmes por complicidad de violación. Al haber sido condenado en varias ocasiones (trabajos de interés general y prisión condicional) por delitos de robo, podríamos decir que es un “conocido” de la justicia desde su adolescencia.

Hasta los 13 años, Kader se crió en un barrio socialmente mixto de una gran ciudad del sudeste de Francia. Un “*pequeño barrio*” donde cursa la enseñanza primaria e inicia la secundaria, en un “*colegio muy estricto*”⁶. Conoció a muchos “*chicos de familias bien*”, “*hijos de directores generales*”, “*jugadores de handball o de hockey sobre hielo*”.

Su familia es oriunda de Sétif en Argelia. El padre, de familia obrera, llegó a Francia de niño, al igual que su esposa. Era instructor en una auto-escuela. La madre trabaja en el servicio doméstico. Kader es el mayor. Le siguen tres hermanas. La más grande es enfermera, las otras dos van aún a la escuela. Son buenas alumnas, cursan las clases llamadas “europeas”(las bilingües): clases “*serias*”. En casa, el dialecto árabe es la principal lengua de comunicación. La madre es la única de la casa que lleva velo y parece ser muy respetuosa de las tradiciones de su país de origen. Aparece como garante de un patrimonio cultural y también simbólico (Venel, 2011). Por respeto a su madre, es difícil para Kader imaginar casarse con una mujer no musulmana. A los niños se les dio algo de educación religiosa, pero sin imponerla. La relación de la hermandad con el islam es intermitente (la prohibición de alcohol no es seguida por todos) considerándolo como una herencia cultural más que espiritual (ayuno del Ramadán, la fiesta del *Aïd*, el consumo de carne *halal*). Según esta lógica, las relaciones con

⁵ No se trata de un retrato publicado *in extenso*. Los elementos sucintos que aquí se presentan son los que pesan, tal como lo hemos observado, en la trayectoria de Kader.

⁶ Las palabras entre comillas o en cursiva son citas del propio entrevistado.

Argelia se mantuvieron. Todos los veranos, la familia los pasaba ritualmente en su pueblo.

El padre muere en 2003, cuando Kader sólo tenía 13 años. Sus restos mortales son repatriados a Argelia. La madre, desamparada, se muda enfrente de sus padres, en un complejo habitacional -(HLM) *Habitation à Loyer Modéré*- de viviendas sociales en las afueras de la ciudad. Con lo cual, Kader pasa de una escuela del centro, exigente y mixta socialmente, a una escuela popular, considerada en dificultades, en la que se siente adelantado en su escolaridad con respecto a sus compañeros de clase. Su llegada al complejo habitacional coincide además con una fase de la adolescencia en la cual las cuestiones de dinero empiezan a cobrar importancia. Kader sigue viendo a algunos conocidos del centro de la ciudad pero enseguida se percata de que “no puede seguir el ritmo” de gastos. Su relación con los amigos “europeos” se rompe de cuajo durante una fiesta en el centro en la casa de Antoine, uno de sus “mejores amigos”. Kader llega acompañado por dos de sus nuevos amigos que, al parecer, robaron objetos de valor pertenecientes a los padres del chico de la casa. Avergonzado, Kader prefiere romper todo contacto con Antoine. A partir de ese momento, y viendo fracasada su integración en otros ámbitos sociales, todas sus relaciones quedan reducidas al perímetro del complejo habitacional.

El cambio de barrio conlleva también la exposición a las reglas internas del complejo habitacional y a sus tentaciones. Al poco tiempo de mudarse, progresivamente se pone al servicio de los “mayores” del barrio. Pasa indistintamente de vender “shit” -en alusión a las drogas- a robar casas. Durante ese período, Kader recuerda que ni él ni sus amigos “se mezclaban con los europeos”, contrariamente a sus años de escolaridad que duraron hasta los trece. A veces, los acompaña hasta la mezquita en donde practica el culto, pero de manera muy intermitente. Bebe alcohol, por ejemplo. El Islam no es lo que más le preocupaba, lo que quería era “sobre todo divertirse”.

Sus actividades clandestinas no le hacen perder clases. Obtiene el diploma de grado medio (BEP) de “Bachillerato comercial”, realiza dos prácticas profesionales, una de ellas en Monoprix donde obtiene, felizmente, su primer trabajo. A los 19 años, abandona el primer curso del bachillerato profesional para trasladarse al centro de la ciudad. Pero sólo aguanta un mes y medio por culpa de lo que él califica como clasismo, por parte de la clientela “burguesa”: “*¡La gente te trata como la mierda!*”. Gracias a su hermana enfermera sale adelante, trabaja como camillero durante unos meses. Al poco tiempo lo detienen por complicidad de violación.

Hay que reconocer que Kader suele describirse muy a menudo como un gran seductor, jactándose de sus múltiples conquistas. Relata de manera machista su relación instrumental con el cuerpo de la mujer, a través, por ejemplo, de las prácticas de intercambio de pareja, sin considerar la opinión de las involucradas en el intercambio. Esas prácticas, “normales”, según él, cotidianamente, son las que un día serán calificadas como violación.

2. ENCARCELACIÓN, RECHAZO Y SUBCULTURA CARCELARIA

Al principio, el recluso tiene que esperar nueve meses antes de ser juzgado. En el momento de la orden de detención, se lo encierra en un centro de reclusión distinto del de la investigación: un centro conocido por su funcionamiento implacable⁷. En aquella época, Kader no practica el Islam, ni come *hallal*, ni asiste al culto. Adopta “una postura de rechazo” (Rostaing, 2010) de la situación. Recuerda haber sentido “odio” hacia una justicia “que te juzga por lo que no eres”, también hacia su cómplice (que designa como el verdadero culpable) que se cubrió durante el juicio y hacia la víctima, que no aceptó ningún careo.

⁶ La mayoría de los vigilantes son nuevos en el puesto por lo que defienden con celo la delimitación de la frontera con los reclusos (como lo prueba un informe de visita del controlador general de los lugares de privación de libertad en 2010).

Considera que ella habría podido evitarle la cárcel. En fin, a sus ojos, la situación es fundamentalmente injusta. Sus socializaciones secundarias no las deja atrás, sino que las consolida. Aplica, detrás de los barrotes, el código de la calle.

Durante esta secuencia de su trayectoria carcelaria, combate varias veces con otros presos para hacerse respetar. Insiste mucho en que se obedezcan las reglas implícitas que se aplican en los austes de cuentas entre “*hombres*”: una vez que se toma conjuntamente la decisión de enfrentarse físicamente, los luchadores, acompañados siempre por un público, se colocan debajo del cobertizo (fuera de la vista de las cámaras) a combatir. No se trata de un enfrentamiento salvaje: el que más golpes recibe, pierde. Los “*mayores*” -que sirven de autoridad-vigilan y comprueban la situación. Ajustándose a esas normas penitenciarias de bravura y dignidad, él también asume el papel social de protector y mediador, instalando en su celda a un “*européo*” de dieciocho años, víctima de chantaje.

La estancia de Kader en dicho centro finalizó en circunstancias muy sintomáticas de acuerdo con la postura que mantuvo durante ese período de reclusión. Un verano, durante una huelga del personal penitenciario, los guardia-cárceles pidieron a los presos que apoyaran su reivindicación para que dimitiera al director de aquella época. Ante su falta de solidaridad con los vigilantes, éstos no les cambiaron las sábanas (cambio que normalmente se realizaba cada dos semanas). Los presos, viendo en ello una clara señal de represalia, decidieron entonces no volver a la celda después de las salidas programadas al patio hasta que no cumplieran con su reivindicación. El director de la prisión pidió que se nombrara a un portavoz para solucionar el conflicto. Kader se presentó por propia iniciativa. A raíz de dicha transacción, el servicio de lavandería procedió a cambiar las sábanas ese mismo día. Pero al día siguiente, con gran sorpresa suya, Kader se entera de que es objeto de un “traslado disciplinario”, una medida de castigo que consiste en cambiar de cárcel a un detenido. Al llegar a la

nueva prisión se le impone una pena de aislamiento⁸. El traslado conlleva además la supresión de cualquier posibilidad de indulto o reducción de condena. Kader estalla. Cuenta cómo los propios vigilantes sacaron sus cosas sin cuidado fuera de la celda tirándolas por el corredor del edificio. Y como se seguía resistiendo, lo golpearon, esposaron y trasladaron, *manu militari*, al centro penitenciario donde estábamos realizando el estudio. Tras una breve estancia en el hospital, se le conduce al pabellón disciplinario donde permanece treinta días, la pena máxima.

La situación crea en el entrevistado un estado de letargo ante lo que percibe como una incoherencia generalizada. En la celda de castigo es donde lee por primera vez un libro del Corán que le había dado otro detenido, poco antes de su traslado.

3. VOLVERSE COMPATIBLE CON EL MODELO CORRECCIONALISTA

Cuando regresa a los pabellones de régimen ordinario de reclusión, procura reconducir su trayectoria penitenciaria para evitar esas sanciones disciplinarias que le “*hacen mierda todos los beneficios*”. El entrevistado parece comenzar un nuevo período de reclusión aplicando esta vez una actitud constructiva. Prueba de ello son: su inscripción en la escuela para seguir clases de francés y matemáticas, un intento de participación en los espacios de formación profesional y su candidatura para el puesto de cantinero⁹. Unas semanas después, se anota también en la lista de participantes del culto musulmán. Su vida de recluso cobra un nuevo ritmo entre el trabajo, las clases, los paseos, el culto y los deberes de la tarde. Se observa una verdadera evolución de su

⁸ Las estancias en el “pabellón disciplinario”, “QD” en la jerga penitenciaria, son muy temidas. Todos los entrevistados dicen que los que pasan por allí se vuelven locos.

⁹ El recluso que pasa de celda en celda con un carrito, entregando los encargos hechos por los otros reclusos la semana anterior. Tabaco, café, azúcar y refrescos son los productos más habituales.

postura pasando del rechazo puro y duro a la participación activa, de acuerdo con las máximas correccionalistas de la institución. La escuela, el trabajo, la formación profesional con vistas a un proyecto de reinserción y la práctica religiosa conforman una nueva relación con el tiempo, con su propia persona y con la cárcel. El “muchachito” parece enmendarse poniéndose poco a poco en regla con la institución.

4. “¡ES UN VIOLÍN!”¹⁰

Pero su postura y las nuevas prácticas que acompañan pronto se tuercen. Sus relaciones con los presidiarios se deterioran gravemente y la vida en la cárcel cobra un sesgo radicalmente diferente. En el momento de nuestras conversaciones, Kader es víctima de frecuentes agresiones y palizas. Cuando acude a nuestra primera reunión, media docena de individuos lo había apaleado, presentando siete puntos de sutura en el rostro. Un caso frecuente de chantaje, según él. Explica, sin parpadear, pese a tener la cara tumefacta y cosida, que tiene un equipo HI-FI que le gustaba a otras personas de su pabellón. Al poco tiempo, se pelea con otro individuo mientras trabajaba de cantinero. Como Kader se defendió, lo degradan¹¹, pierde su trabajo y su exiguo sueldo. Una injusticia, a su juicio. Se había vuelto “*tranquilo*”, y ahí es cuando los otros presos lo maltratan y la administración lo sanciona.

En realidad, la situación es mucho más grave de como él la describe. Además, las agresiones no responden a una cuestión de chantaje o extorsión. Un día, pudimos oír por un pasillo una conversación sobre Kader entre dos reclusos. Sacamos en limpio que su cómplice de violación se encontraba entonces encarcelado en la misma prisión que él. Lo que se contaba entre los reclusos es que Kader era el verdadero culpable del caso.

¹⁰ La expresión francesa que utilizan los reclusos para referirse a los violadores en prisión es “pointu”, “puntiagudo”, “punzante”, “afilado”.

¹¹ Lo cual debilita su expediente a presentar al Juez de aplicación de penas.

- A él le han dado muchas veces desde que llegó, ¡*le han dado*¹² no menos de 40 veces! Lo van a *machacar*...

- ¿Por qué?

- ¡Porque!...es un *violín!*

- ¿Ese muchachito? ¿El niño bonito y todo? ¡Noo...! ¿Habrá sido un accidente?

- No, no. Te lo juro, por Allah, ha sido inculpado por el mismo caso que pero él [Kader] cuando fue al tribunal ya había reincidido por lo mismo. Lo que pasa es que él *contaba cualquier cuento* [mentía], decía “*que sí que yo estoy aquí por robo a mano armada*” hasta que la gente se enteró de la historia. X, lo *fajó* [romper la cara]. Vino el imam “¿por qué se están peleando?”. [X]le soltó: “estoy metido en un lío, un caso de violación por su culpa, me han *encerrado* por su culpa” y luego él [Kader] lo confesó, lo dijo delante de todos. [X] dijo “yo lo único que quiero es que confiese, que diga la verdad” y entonces él [Kader] dijo: “éste no tiene nada que ver con eso” [Kader disculpa a X, su cómplice]. ¡Y por culpa de *ese maricón*, a [X] le han metido tres años!

- ¡Putá! ¡*Qué mierda de tipo, qué basura, eso no se hace!*

- ¡Desde luego que no! Yo he trabajado con [X] todo un año *y no se porta* como un violín. Y bueno, ya te lo he dicho, el otro lo confesó al imam.

- La gente es muy cruel con los violines. Si te agarran *por violín, la tenés jodida*. Eso no debería ser... pero yo mismo les he atacado muchas veces.

- Normal, pero mira, [Kader] siempre ha estado sólo en una celda, siempre ha estado aislado, [X] nunca ha estado *aislado*. ¡*Por algo será!*”

A partir de entonces, a Kader se le califica de “violín” y, como tal, es víctima de continuos ataques. En ese momento, inicia una nueva secuencia en su trayectoria. El ser considerado “violín” en prisión es muy difícil de sobrellevar. Es el escalón más bajo en términos de dignidad dentro de la jerarquía interna de los reclusos (Le Caisne, 2004). El “violín” es el otro, por lo que Kader pasa rápidamente a ser el blanco de casi todos los presos, quienes así se distinguen de esa

¹² Subrayado por nosotros.

categoría a la que consideran como desviada e infamante. Chantaje, exclusión, agresiones, insultos e intimidaciones son las sanciones ordinarias que acompañan a la condición de “violín” en la cárcel.

Kader critica duramente en varias ocasiones algo parecido a una anomia social en el centro donde se encuentra actualmente. Según él, los presos hacen lo que se les da la gana. Los vigilantes no hacen su trabajo: “[...] ¡los presos arman unos problemas! ¡De verdad! ¡Entiendo que los vigilantes no consigan controlar esta cárcel! Me dan mucha pena porque... la mayoría no son ni siquiera seres humanos, son... como animales... eso, animales...”. Compara continuamente los dos centros que ha conocido. Paradójicamente, alaba la disciplina férrea del centro donde estuvo tras su orden de detención. A los que no respetaban el reglamento, se les imponían unas sanciones mucho más duras. En la cárcel dentro de la cual llevamos adelante la investigación, lo que critica es la violencia continua. Falta de disciplina, de respeto, de dignidad, los presos no paran de pegarse por todas partes y por “tonterías”.

Cuando le pedimos que nos explique el por qué de esa diferencia en el grado de violencia entre las dos cárceles, contesta instintivamente: “*aquí no hay muchos antiguos*”. Dado su recorrido biográfico, se trata probablemente de un elemento muy importante en su caso. La figura del “*antiguo*” no es una cuestión de edad puesto que puede tener entre 30 y 60 años, sino más bien de rol social. De hecho, el “*antiguo*” cumple más o menos el mismo rol que el “*mayor*” en el barrio (que Kader conoce bien): interviene en los intersticios donde no está presente la administración, es una autoridad jerárquica y moral que sirve de mediador en los conflictos entre reclusos o de éstos con los vigilantes. Cuando, por ejemplo “*no hay ni cámara ni nada*” o cuando, por alguna razón, los vigilantes no pueden intervenir, los antiguos son los que cortan las peleas antes de que degeneren.

En realidad, al añorar la primera cárcel y su “ambiente”, tan contrario a su cárcel actual, lo que señala en realidad es una cosa: la preocupación por su propia seguridad. Tal como lo expresa, la presencia de antiguos

y la aplicación estricta del reglamento constituyen una especie de seguro de todo riesgo que hace desaparecer el miedo. En el centro actual “*¡no hay nada de todo eso! ¡no hay nada! [...]a mí me rompieron la nariz y todo el mundo pasó como si nada! ¡Y encima, no había cámaras, era un ángulo ciego...Ellos [los vigilantes] se rieron: ¡ah te hicieron mierda!*”. El entrevistado considera que la administración no asume su responsabilidad y que entre los reclusos no hay autoridad, no hay “*respeto*”. Se siente vulnerable (por mucho que se muestre siempre rudo): las costumbres que el entrevistado había adquirido en la calle y que luego encontró, más o menos, al cumplir su orden de detención se ven denegadas. El estigma del que es objeto le impide aplicar las normas que aprendió con los mayores del barrio (ya que las figuras de mayor y de antiguo encarnan, ambas, la regla). Le pegan varias personas que no se enfrentan “*de hombre a hombre*”, sino en “*una esquina*”, por sorpresa, sin ritualización, nadie interviene, no había ningún antiguo, y, al final, no sancionan a nadie, lo que, para el entrevistado, denota una indiferencia general ante su desgracia.

Para ese recluso en busca de grupos de pertenencia, acusado de “*violín*”, los demás presos son motivo de inseguridad y vulnerabilidad crónica. La ruptura con la sub-cultura y la delincuencia se ha consumado, a pesar suyo. Se ve pues llevado a descalificar la sub-cultura presidiaria en su conjunto, en beneficio de una postura correccionalista. Sólo le queda intentar adoptar la postura de “*una persona de confianza*”. Pero existe una doble contradicción, ya que la cárcel tampoco lo protege, y él considera que ese debería ser uno de sus derechos. “*Cortar los lazos*” con la delincuencia se vuelve una necesidad para protegerse y acogerse, lo antes posible, a la libertad condicional. Para ello, la escuela, combinada con la formación profesional, parece el medio más indicado.

5. EL VALOR CERO DE LA “NORMALIDAD”

Siguiendo la lógica del mismo proceso de adecuación con las definiciones institucionales de lo que significa ser un “buen” recluso, esta secuencia de la trayectoria carcelaria de Kader muestra un nuevo esfuerzo -iniciado ya después de su estancia en la celda de castigo- por implicarse en los ámbitos escolar y profesional de la cárcel. Como colectivamente se le reconoce bajo el rótulo de “violín”, se pone en entredicho tanto su posición interna como la imagen que él proyecta y que los demás le proyectan de su persona. Es como si no le quedara más remedio que “*dejarse de tonterías*” y plantearse la cárcel de otra manera. Ese momento coincide además con una nueva postura que adopta Kader, aconsejado por el psicólogo, de realizar “*un trabajo sobre su persona*”. Entonces, precisamente, es cuando se plantea con mayor pertinencia la vieja oposición entre la escuela y la calle, que lo remonta a sus años de escuela de grado medio (a la que, según recuerda, acudía contento y en la que le iba bien). En ese momento, la posibilidad de volver a la escuela le parece una salvación. En un principio existe un elemento que le reconforta en su elección: la enorme diferencia de nivel que nota con el resto de los presos de la clase, lo deja espantado: “*¡...hay algunos que no sirven para nada! (...)* [se muestra irritadísimo] *No somos más que dos o tres los que tenemos realmente ganas de estudiar. Al resto... le importa un carajo*”. La escuela se convierte en un claro motivo de auto-estima, de retribución simbólica y de distinción. Nos habla de Voltaire, de la ironía, de Montesquieu... Por otro lado, siguiendo una retórica meritocrática, parece establecer una analogía entre la escuela, las formaciones profesionales, la rápida salida de la cárcel y un proyecto de vida digno desde todo punto de vista: conseguir un contrato indefinido e iniciar una vida conyugal que lo aleje para siempre del barrio (y, por ende, de la cárcel y, por extensión, de la inseguridad).

Al cabo de cuatro meses, durante nuestra tercera reunión, las posibilidades de reinserción se le aparecen, también ellas, como ilusorias. La escuela es irregular, a veces hay una interrupción de tres meses entre clase y clase. También es verdad que no sigue los cursos de

la enseñanza pública, sino los que imparten unos voluntarios. Se queja además de que, a menudo, los vigilantes interrumpen los cursos, sacando de clase a los reclusos para que realicen sus tareas. Por otra parte, los cursillos de formación profesional son tan escasos que la lista de espera surte un efecto disuasorio. En una palabra, presenta todos los signos evidentes de una pérdida de confianza en la institución: “*me doy por vencido*”, declara.

En ese momento, Kader se encuentra en un callejón sin salida. Ha hecho gestiones, es cierto, pero duda amargamente de su eficacia. Sus proyectos profesionales no son sino vanos intentos de libertad condicional. El futuro, a corto y largo plazo, es más vago e incierto que nunca. No logra saber cómo ser protagonista de una situación que padece por completo: un estigmatizado entre los estigmatizados, con demasiado poco capital social como para esperar reunir las condiciones necesarias para salir antes. Kader considera que ha “*hecho todo*” lo que se esperaba de él¹³ pero, en realidad, la “normalidad” no parece tener ningún valor: “*¡Entonces, todo lo que he hecho desde 2010, el trabajo sobre mí mismo, he madurado tanto y ¿resulta que vuelvo a empezar desde cero?!...*”

En cambio su cómplice ya lleva varias semanas fuera de la cárcel. Mientras que él, con ganas de “*salir adelante*”, que está “*tranquilo*”, “*muy sociable*” como gusta subrayarlo a menudo, sigue en la cárcel, a pesar de que ya hace un año que podrían haberle modificado la condena. Se siente desvalido, no es más que un “*perro*”, ya no es “*nada*”, “*una mierda [...] olvidado en el calabozo*” y la reinserción futura, anunciada por la justicia y la cárcel, la vive como una traición puesto que los medios de obtenerla están trucados o, simplemente, son inaccesibles.

En pocas semanas, el discurso voluntario y correccionalista se viene abajo abriendo paso a una incertidumbre sobre sí mismo y la prisión, a

¹³ Al menos lo que estaba a su alcance, dados sus medios.

una fuerte ansiedad, ansiedad sobre la salida: “¿salgo y qué hago? ¿No tengo nada!... ¿Qué hago? ¿Ni puta idea!”.

El espacio de las posibilidades se ha reducido considerablemente mientras que el de las probabilidades, se ha vuelto, por diversas razones, motivo de ansiedad. Sabe perfectamente que cuando salga volverá a su complejo de viviendas aunque sólo fuera para dormir en casa de su madre. Y, de nuevo, se verá expuesto a los “mayores” y a las tentaciones de la calle. Ahora bien, si ningún proyecto “constructivo” decanta, Kader sabe cómo moverse en la economía subterránea y conoce a la gente que conviene conocer. Sabe cómo arreglarse. En ese momento parece vacilar entre proyectos correccionalistas y la delincuencia pura y dura: “bueno ok, voy a ser un delincuente de verdad [...], ¿soy un cretino? ¿Pues seré un cretino! no quieren reinsertarme”, exclama indignado. Pero, por otro lado, sigue pensando que la calle fue la que lo apartó de la escuela y lo condujo, indirectamente, a la cárcel.

Kader manifiesta el miedo que se tiene a sí mismo y a las decisiones desastrosas que podría tomar adoptando el proyecto correccionalista. Así no irá a ninguna parte.

En ese contexto de ininteligibilidad, Kader “se atasca”, procurando controlar la ansiedad a fuerza de no pensar: “en la cárcel, en cuanto empezás a pensar en lo que te espera, en la gente... te volvés loco. Pero bueno, lo que no hay que hacer es pensar... porque si pensás demasiado... estás acabado”. Y sin embargo, ese período de profunda incoherencia lo incita a repasar, con nostalgia, su trayectoria, lo cual abre aún más la brecha que separa su vida pasada de su situación presente: “Cuando lo pienso, todo ocurrió, por desgracia, en una jodida fiesta, ...en un instante, en 10 minutos, me jodí la vida y se la jodí a ella”. Entonces, sin visión de futuro, con su vida cotidiana hecha trizas, declara haber tomado conciencia de la fragilidad de la existencia. Con esa misma actitud morbosa, en nuestra última entrevista declara con respecto al hecho religioso: “yo creo que ya es hora de que me ponga

porque... no se vive eternamente”. Y a partir del quinto mes de su traslado, empieza a asistir al culto islámico todas las semanas.

6. LO RELIGIOSO COMO SINTAXIS DE INTELIGIBILIDAD

El tiempo biográfico que antecede el momento de intensificación de las prácticas religiosas se vuelve ilusorio -por oposición al tiempo serio y constructivo del presente. La práctica religiosa es ahora una evidencia: *“la religión, uno nace con ella... antes no era practicante, ahora sí que practico... es como un vuelco, en realidad...”*

Y de hecho, si Kader está donde hoy está es porque *“no había comprendido”* el mensaje del Corán, o, lo que es peor, *“no quería comprenderlo”* porque lo que le gustaba era *“divertirse”*. En otras palabras, si hubiera seguido el camino recto, el *din*, no habría acabado en la cárcel. E inclusive en la cárcel, no habría perdido sus beneficios porque no habría adoptado esa postura suya de rechazo y protesta durante casi la mitad de su reclusión. En vez de eso: *“lo he pagado caro, tenía que haber salido en ese momento y justo me jodí los beneficios... hasta he tenido que tragarme algunos meses de más... pues eso, que si hubiera tenido la religión seguro que no habría...”*. Pero en esa época en la cárcel, la religión *“le importaba un carajo”*: *“sólo veía lo malo. Para mí, todo era malo... ¡era un desastre! odiaba a la justicia francesa, a la autoridad pública... estaba... ¡no sé,... jodido! pero en realidad, toda la culpa la tenía yo, mirándolo bien”*, confiesa.

Como si se tratara de hacerse adulto, poco a poco decide dejar de *“divertirse”*, y empezar a ver *“las señales que se le aparecen [a él]”*, de *“comprender”*. Antes -fuera de la cárcel y todo el tiempo de la reclusión hasta ese momento- era *“un inmaduro”*: *“no pensaba”*, recuerda. La situación la considera apremiante pese a su temprana edad: *“¿no ves que todos los días muere gente? La muerte puede llegar a cualquier hora, a cualquier edad, en cualquier momento. Eso es lo que hay, más vale estar preparado cuando te mueras.”*

Logra manejar su sensación de *impasse* gracias a la religión. El Islam hace “*que encuentres respuesta a tus problemas [...] cuando te ocurre alguna desgracia basta con pensar: ¡bueno, eso es una prueba de Dios! Y no te rindes, piensas: es una prueba de Dios, una prueba, la tengo que superar.*” Siguiendo las entrevistas y, de manera más general, en su trayectoria en la cárcel se observa una notable variación en la manera de interpretar su propia situación. Por medio de lo religioso, redefine las relaciones de causa-efecto que han determinado su trayectoria y que le revelan el sentido verdadero de su actual situación.

Lo religioso adquiere, pues, una aplicación práctica en la atribución de sentido a lo inevitable: “*Por ejemplo, como esa vez que me dieron una paliza, en vez de ponerme furioso y eso, me dije: es una prueba [...] de haber sido antes, aquello no tenía fin, habría querido vengarme, una y otra vez...y bueno, el cuento de nunca acabar. Ahora lo relativizo [...] ahora, me toca a mí superarlo.*” Los sentidos del Islam le ayudan a ordenar su mundo, a devolver la coherencia a lo que se había vuelto incoherente.

Hay que decir, que aún cuando lo quisiera, el entrevistado no tendría forma de vengarse. Lo religioso le permite aceptar en paz su posición de dominado al introducir un principio nuevo de interés o búsqueda de la prueba de Dios (dicho de otro modo, una nueva lealtad a una autoridad que no puede ser descalificada: “*Es un mal por un bien [...] tú te has portado mal, tarde o temprano tienes que pagarlo y más vale pagarlo aquí en la tierra que en el más allá. ¿En el más allá, sabes cuál es la sentencia? o el paraíso, o el infierno. Yo prefiero pagar aquí en la Tierra, que me rompan la cara todos los días si hace falta para purgar mis pecados [...] O sea que yo así veo las cosas. No soy yo el que las veo así, ¡está escrito!*”

Antes, cuando hacía uso del recurso escolar, lo que quería era seguir los consejos de la institución sobre formaciones y proyectos profesionales para obtener la libertad condicional (Manchado 2014). Kader fijaba la mirada en el futuro para salir lo más rápidamente posible. Ahora que nada parece poder propiciar su salida en libertad,

vuelve la mirada hacia el pasado, como para buscar la causa de su miserable situación presente para, no ya salir, sino nunca volver.

En tanto prueba de las posibilidades de apropiación que ofrece el recurso religioso como sintaxis de inteligibilidad (De Certeau, 1987: 195), el ejemplo de Kader pone de manifiesto la articulación, estrecha en este caso, que puede haber entre el discurso religioso, la posición del actor y el contexto de la enunciación.

7. PROTEGERSE DE LOS DEMÁS Y SATISFACER UNA NECESIDAD DE AFILIACIÓN

Durante el culto, pudimos observar que Kader mostraba un especial fervor. Se colocaba en primera fila, delante del capellán, siendo uno de los únicos en llevar el *kamis* y el *chachia* durante la plegaria¹⁴. Pero lo curioso es que no menciona la religión hasta después de seis horas de entrevista y únicamente cuando se le hace una pregunta en relación con lo religioso. Han pasado cuatro meses desde nuestro primer encuentro.

En realidad, Kader no se esfuerza especialmente por apropiarse personalmente de la religión. Su implicación religiosa pasa más bien por una práctica tradicional y ritualista¹⁵. No lee ni los manuales de práctica del culto ni los fascículos que distribuye el capellán musulmán pero pretende, en cambio, haber leído el Corán dos veces en seis meses. No tiene un gran conocimiento. Durante la conversación, contrariamente a otros reclusos practicantes que conocimos, evita hablar de ello, procurando cambiar de tema en varias ocasiones: nos pregunta, por ejemplo, si jugamos al fútbol, cuánto nos han costado las zapatillas o bien nos cuenta la última película que ha visto. Cuando

¹⁴ Hábitos tradicionales para la plegaria. Se trata de una camisola de manga larga que le llega hasta la pantorrilla y un gorro redondo blanco, de algodón.

¹⁵ Contrariamente a la religiosidad de muchos jóvenes de su edad, no intenta afirmar la dimensión electiva de su pertenencia al Islam. Véase sobre este punto los trabajos de N. Kakpo (2007), N. Venel (2004). Es musulmán porque ha nacido musulmán. Es como si recuperara su legado.

habla de lo religioso cambia de tono. Habla más bajo, más despacio, como si tuviera cuidado de no decir alguna tontería. De hecho, nos pide varias veces que confirmemos si tiene o no razón en lo que dice, formulándolo, como quien no quiere la cosa, en modo interrogatorio.

Todo parece indicar que la ostentación¹⁶ de su implicancia religiosa le sirve para intentar legitimar su sitio dentro de la comunidad de los reclusos creyentes, muchos de los cuales también salen al patio durante los momentos de paseo (Algranti, 2011).

La práctica religiosa en grupo le sirve para trascender el estigma de “*violín*” reivindicando su pertenencia a la comunidad de fieles. Kader “*nació musulmán*”, entonces es “*lógico*” que asista al culto, nadie le puede negar ese derecho. Gracias al Islam, logra pues una recalificación. Y, lo que es más, con la práctica religiosa consigue colmar la falta de afiliación que venía padeciendo desde hace tantos meses. Ahora puede acogerse a una identidad común, esta vez con otros presos, superando así el ostracismo del que era víctima día tras día. De hecho, el texto del Corán que prefiere, que más le “*inspira*”, en realidad, es la exhortación a “*amar al prójimo. Ya sea judío, cristiano... musulmán*”. Siguiendo esa misma retórica, hace una llamamiento a los musulmanes para que se amen unos a otros, sin respetar el escalafón de la jerarquía inter-reclusos: “*todos somos seres humanos, somos todos... criaturas de Dios. Así es, todos tendremos que rendir cuentas*”.

Apoyándose en esa referencia legítima al Corán, condena las palabras de odio y los actos de violencia contra su persona, o sea, contra un musulmán: “*son esas gentes las que ensucian la religión*”. El odio al prójimo no se encuentra contemplado en el Corán. Es un argumento que parece esgrimir a menudo ante ciertos individuos demasiado impetuosos, considerándolos por ello malos musulmanes: “*soy creyente, soy practicante pero no soy ningún sabio, conozco lo básico y basta.... Pero amar al prójimo es pura lógica...*”. A partir de ahí, la

¹⁶ Mencionar que esa religiosidad sólo se muestra durante el culto de los viernes. Kader no lleva barba ni atuendo especial en la cárcel.

religión sirve de principio de clasificación con el que confirmar y legitimar nuevas categorías como la de los “*animales*” o los “*tranquilos*”, es decir, la vida en el complejo de viviendas con la perdición asegurada o, por el contrario, el respeto a la religión, amar al prójimo y rehacer su vida. Por ello, condena a los que “*mandan todo al carajo!*” y que asisten al culto sin luego respetar las enseñanzas del Islam cuando están en los pabellones. En una palabra, el mal musulmán es el que se afilia a la vida y a las lógicas sociales del barrio, de la calle, mientras que el buen musulmán se aparta de ellas y las rechaza. Esas categorías encajan con el trabajo de construcción de sí mismo del entrevistado quien, durante su tiempo en la cárcel, pasa de la primera a la segunda categoría. Y como si fuera él quien toma conciencia de ello, presenta su violenta exclusión del registro de la subcultura carcelaria como un distanciamiento personal y fundado en sus propias decisiones. En otras palabras, Kader hace uso del recurso religioso para deslegitimar al código carcelario del cual ya se siente excluido hace tiempo.

Una vez que el entrevistado se apropia del recurso religioso, observamos el trabajo progresivo que lleva a cabo para, por una parte, marcar una ruptura en el relato que hace de su propia trayectoria y, por otra, dar fe de la nueva posición que ocupa dentro de la comunidad de creyentes, con el fin de luchar contra la exclusión y garantizar su propia seguridad sin abandonar las pautas de comportamiento que propone la institución.

El caso ordinario de Kader muestra numerosos reajustes sucesivos, a modo de variaciones intra individuales de sus prácticas durante la reclusión. Gracias a un método longitudinal de inmersión, nos informa también acerca de las modalidades de expresión de lo social incorporado, importado de las experiencias anteriores en los distintos contextos de su vida de recluso, a saber, acerca de la manera de vivir los problemas y sus soluciones. El paso de una implicación escolar a una

intensificación de la práctica religiosa¹⁷ muestra que, independientemente de la supuesta especificidad de cada uno de los recursos, los usos observables de Kader resultan ser análogos. Las movilizaciones una tras otra, de lo escolar y lo religioso tratan, en definitiva, de “responder” a las mismas contradicciones (estigmatización, inseguridad, incoherencia individual) y el paso de una a otra se explica más por el fracaso de la primera que por una repentina toma de conciencia, por mucho que así la describa el propio entrevistado¹⁸. No obstante, la analogía observada entre los usos que hace Kader de los recursos escolares y religiosos resulta problemática, tanto desde el punto de vista del estado de conocimiento de la sociología de la religión como del de los estudios carcelarios.

8. “LA RELIGIÓN EN PRISIÓN”, ENTRE LA POLISEMIA Y EL PLEONASMO

A raíz de los primeros atentados llamados “islamistas” ocurridos hacia mediados de la década de 1990 en Francia, se multiplicó el número de sociólogos interesados en el estudio de las prisiones. De K. Kelkal, a los hermanos Kouachi, pasando por M. Merah y M Nemmouche, los casos de “*radicalización religiosa en la cárcel*” lograron generar una fuerte demanda social e institucional para elucidar esa posible amenaza. De esta manera, las investigaciones científicas realizadas ponen de manifiesto el lugar que ocupa “*la religión*” durante el período de reclusión (Beckford, Joly & Khosrokhavar, 2007; Brardinelli, 2008) y en la legislación de las distintas naciones, destacando la desigualdad existente entre ellas respecto de la libertad de culto (Beckford, 2011).

¹⁷ Lo que no significa una adhesión ineluctable y definitiva a lo religioso como último espacio de referencia. Pueden producirse durante la reclusión distanciamientos con respecto a lo religioso.

¹⁸ “‘La necesidad social se vuelve así virtud religiosa’ en la medida en que los usos observables de lo religioso son un elemento de las ‘condiciones sociales de existencias’” (D. Hervieu-Léger, 1999:131).

Pero lo que sigue interesando prioritariamente a los estudiosos son las relaciones subjetivas que entablan los presos con la religión (Khosrokhavar, 2004) y, sobre todo, los usos sociales que le atribuyen. Las prácticas observables, de hecho, han dado lugar a unas tipologías tan numerosas como diversas (Becci, 2010; Rhazzali, 2010; Lamine & Sarg, 2011; Schneuwel y Purdie, 2011; Béraud, Galembert & Rostaing, 2013; Béraud, Galembert & Rostaing, 2016; Sarg, 2014). Para los detenidos, el religioso puede entenderse así como un marco normativo para reconstruir su vida, una herramienta terapéutica para “*hacer la paz con sí mismo*”. Pero también, puede plantearse como una fuga mental y espacial (Lamine & Sarg, 2011), e incluso como una estrategia de resistencia a la institución entre bastidores (Scott, 2009).

Nuestra intención no fue proponer un nuevo modelo o tipología, sino analizar la propia existencia de esa pluralidad de usos, insistiendo en su variabilidad (en función de los presos, y en el caso de una misma persona a lo largo de su reclusión). R. Sarg & A.-S. Lamine observan que los usos de lo religioso “*no son exclusivos*”, “*que pueden combinarse varios de ellos, en el caso de un único detenido, durante una misma reclusión*” (2011: 86), que son “*muy similares*” de una confesión a otra, lo cual los lleva a considerar lo religioso como un “*recurso*” disponible en el contexto carcelario. No obstante, sus análisis dejan en suspenso la cuestión relativa al origen de los diferentes usos o recursos, ya que los sitúan desde una perspectiva transversal que capta una instantánea sociográfica de los tipos de uso religiosos observables en un momento. Por eso, dichas investigaciones, por esclarecedoras que resulten, no toman en cuenta las trayectorias sociales: el individuo, los lugares que ocupa en las redes de sociabilidad, su recorrido biográfico antes y después de la reclusión, las experiencias y efectos de reposicionamiento de los contextos de acción intra-muros, estos son los elementos de análisis que quedan en suspenso. El contexto intramuros se reduce, entonces, a un telón de fondo uniforme y fuertemente dominado por la institución.

Por el contrario, los estudios actuales sobre las instituciones de encierro parecen converger más bien hacia una concepción de lo carcelario

como un contexto especialmente limitante de prácticas sociales. Desde este prisma, los trabajos de C. Rostaing y de G. Chantraine reivindican, cada uno a su manera, un “*desplazamiento*” desde la sociología de la prisión hacia una sociología de la “*experiencia carcelaria*”. Los trabajos de C. Rostaing sobre los lazos sociales en prisión se sitúan dentro de una perspectiva capaz de subrayar las capacidades de acción de los presos y las interacciones entre la población carcelaria y los funcionarios de prisiones. Su obra *La relación carcelaria* demuestra claramente que los distintos tipos de interacciones entre el recluso y el personal penitenciario dependen directamente de los distintos tipos de “*relaciones con la experiencia carcelaria*” (2006: 30). Chantraine, por su parte, se centra en la deconstrucción de la “*evidencia demasiado evidente*” de la oposición radical entre lo intra y lo extramuros (2003: 364) y se dedica por su parte a resituar la experiencia carcelaria en el nivel de los recorridos biográficos. El autor demuestra cómo la experiencia carcelaria impacta en las biografías por medio de un efecto perverso que contribuye a reforzar la descalificación de los reclusos, que ya, de por sí, provienen de las capas de la población menos dotadas de capitales sociales. En este sentido, al superar la oposición estricta entre el interior y el exterior de las instituciones de encierro, Chantraine opera un ida y vuelta constantes entre las sucesivas reincidencias y lo que denomina camino de “obstáculos”¹⁹.

Esos investigadores han tratado de sacar del aislamiento a los estudios contemporáneos, situando la experiencia carcelaria en el centro de su análisis, pero sin lograr resolver la tensión paradójica que reconocía el estudio pionero de E. Goffman, *Internados* (1968), al articular, por un lado, la acción omnipotente de la institución en el individuo, y, por el otro, las posibilidades efectivas de acción de este último. Mientras que C. Rostaing estima que “*se trata de centrar la mirada en la acción y no en el actor*” (2006: 41), por considerar que la institución reduce de

¹⁹ El proceso de engranaje y de internamientos sucesivos que el autor designa con el término de “trayectorias” en realidad se acerca más a la noción de “carreras” carcelarias.

manera algo mecánica el “*margen de maniobra*” de los reclusos *actores*, obligándolos a arreglárselas con la esfera de lo posible para lograr el objetivo final, el de “*reducir el peso de las limitaciones*” (2006: 31); Chantraine, en cambio, opta por un estudio a fondo de los efectos de mortificación y de estigmatización del estado de reclusión en los recorridos de vida de los presos. De ahí que los primeros trabajos, más optimistas nos muestren a unos presos activos (y hasta estrategias), mientras que los siguientes, más pesimistas, nos los muestren más bien pasivos, confrontados a formas extremas de dominación y coacción. Es entonces cuando vemos resurgir el consabido nudo gordiano de la ciencias sociales entre acción de la institución en el individuo y acción del individuo en la institución: “*lo que se busca no es ya [...] lo que hace la prisión al detenido, sino lo que el detenido hace de la prisión*” (2000: 36). A la hora de explicar las prácticas sociales *in situ*, la clásica oposición extra/intramuros parece desplazarse, por medio de la “*experiencia carcelaria*”, hacia una oposición entre el individuo y la institución.

Ahora bien, N. Elias, nos recuerda que “*los individuos no son realidades autónomas que se situarían frente a las estructuras sociales [...] El individuo no es ni el producto de su ‘interioridad’ ni el producto de su ‘entorno’, ni el producto de una interacción entre su ‘interioridad’ y su ‘entorno’ que primitivamente habrían existido separados el uno del otro*” (Elias, 2010: 201). Y como “*nada es separable en realidad*” (Lagroye, Offerlé, 2011: 217), conviene concebir al individuo-detenido y al contexto institucional como partes de una misma dinámica procesual.

La prisión constituye un “*lugar de paso donde convergen los destinos individuales*” (Chantraine, 2003: 12). Se trata sin duda alguna de una región de lo social, que, por decirlo así, plantea problemas a los individuos. Las personas que allí vemos *se han vuelto* apáticas, depresivas, psicóticas, suicidas, violentas. La experiencia de la cárcel no es uniforme. Los problemas que plantea la institución son manifestados por los presos de maneras muy distintas. Los primeros meses de detención de Kader muestran un hecho: todas las imposiciones

colectivas no siempre se viven como contradicciones individuales (Le Caisne, 2009).

De ser así, conviene plantearse la transformación (más que la reducción) de las posibilidades de acción del individuo-recluido en un espacio social que se caracteriza, a la vez, por una superproducción de dificultades e imposiciones y, por otra, por una escasez de soluciones. Ahora bien, la gestión de las contradicciones requiere por parte del detenido la capacidad (en el sentido de competencia y voluntad) de movilizar los recursos disponibles²⁰.

Si bien “*la mayoría de las conductas de los internados (parecen) respuestas adecuadas a la problemática objetiva de la supervivencia del yo*” (Goffman 1968: 20), el trabajo de adecuación del individuo a una situación específica sólo puede operarse por medio de un recurso simbólico (Voegtli, 2004). Es así como algunos detenidos pueden implicarse tanto con las posibilidades de estudios como con en el registro religioso, médico, deportivo, artístico o convertirse también en “delincuentes de carrera”.

Como si fueran “*las dos caras de una misma moneda*” (Elias, 1991: 70), las posibilidades de acción y las contradicciones experimentadas por los reclusos, por más que sean analizadas separadamente en distintas investigaciones, resultan en realidad interdependientes y sujetas a la “*cultura importada*”²¹, traída de afuera, de los detenidos o, en otras palabras, a la vida que han llevado antes de su reclusión, con sus experiencias, intereses, capacidades, etc. De ahí que el recorrido biográfico se vuelva tan esencial para entender la variabilidad de los comportamientos de los detenidos, interpretados *a fortiori* como religiosos: “[...] en algunos casos la conversión puede implicar la

²⁰ Al verse estigmatizado por “violín”, Kader pierde la capacidad de movilizar la subcultura carcelaria.

²¹ Observemos que la noción de “cultura importada” se presenta como el pariente pobre del legado contemporáneo del sociólogo americano Erving Goffman.

activación o reactivación de un marco (interpretativo) previamente adquirido” (Miguez, 2000: 4).

Partiendo de la irreductibilidad del pasado incorporado y de la concentración geográfica de individuos con trayectorias siempre singulares, es posible reconocer una gran variabilidad inter-subjetiva de problemas que se presentan en la cárcel. Si tenemos en cuenta, además, la dificultad para resolver estos problemas ante las escasas posibilidades de acción, veremos que nos encontramos con todo tipo de contradicciones inter-subjetivas experimentadas durante la condena. Por último, se observa la presencia de varios recursos simbólicos disponibles durante la reclusión para los que se han identificado también varios usos. Podría pues suponerse que existe o bien un extraordinario abanico de prácticas sociales intramuros, o bien una transversalidad de tipos de prácticas, independientemente de los tipos de recursos.

Desde el punto de vista científico se tiende a respetar la distinción entre distintos tipos de recursos, pero, de hecho, la descripción general basada exclusivamente en la extrema pluralidad de comportamientos pierde fuerza. Conviene precisar, por ejemplo, que dos individuos pueden declarar pertenecer a la misma fe y sin embargo practicar usos religiosos opuestos mientras que dos individuos de distintos cultos pueden tener usos similares de lo religioso, o incluso similares a los que otros detenidos tienen del recurso escolar, de la delincuencia, etc. Por eso, resulta más provechoso interesarse no tanto por *lo que hacen* los individuos sino por *cómo lo hacen*²², y, por qué no, por contestar a la pregunta de: ¿cómo llegan a hacer lo que hacen, de la manera en que lo hacen?

En 1922, al demostrar que un mismo recurso podía dar lugar a varios usos sociales y que el mismo uso social podía contener recursos distintos e intercambiables, Bronislaw Malinowski enunciaba un

²² Justamente porque la semblanza que proponemos la habíamos dividido en secuencias en función de tal o tal recurso o de tal o tal movilización, es por lo que hemos notado la analogía entre los usos.

principio de precaución: “*un etnógrafo que empiece estudiando nada más la religión [...] estaría separando artificialmente un ámbito de la investigación, lo que le acarrearía graves dificultades en su trabajo*” (1963:67). A partir de ahí, hablar de “*religión en prisión*” equivaldría a establecer una distinción ficticia entre dos dimensiones de un mismo y único fenómeno al que podemos denominar como el proceso de un individuo-detenido. Poniendo como entrada la aparición circunstanciada de comportamientos religiosos en el caso de Kader, el objetivo de este artículo fue cuestionar una aparente pluralidad que tiende a disimular invariantes sociológicos.

Como conclusión este artículo realiza una doble invitación. En primer lugar, es pertinente elaborar una sociología de los tipos de usos sociológicos, independientemente de las fronteras estrictas que se establecen entre los distintos recursos disponibles en un medio social. En segundo lugar, el trabajo de recategorización científica de los tipos de “soluciones” daría, con mayor sencillez, información sobre los tipos de “problemas” involucrados, permitiendo así una mejor comprensión, no de lo que la gente hace de la prisión o de lo que la prisión hace a la gente, sino de lo que es en sí misma la prisión como institución, un “*universo simbiótico, determinado constantemente por esa relación dialéctica entre [...] lo que corresponde a la esfera de la imposición y lo que corresponde a la esfera de los recursos, los juegos y las invenciones*” (Lagroye & Offerlé, 2011: 196), especialmente religiosos.

BIBLIOGRAFÍA

- Algranti, J. (2011). « Ser e parecer en el mundo carceralio-evangelico. Sobre las condiciones sociales de definición de la realidad », *Religiao e Sociedade*, (31/2), pp. 55-77.
- Becci, I.(2010), « Tactiques religieuses dans les espaces carcéraux d'Allemagne de l'Est », *Revue d'histoire des sciences humaines*, n°23, p. 141-156.
- Beckford, J.; Joly, D. & Khosrokhavar, F. (2007). *Les Musulmans en prison en Grande-Bretagne et en France*, Louvain: Presses Universitaires de Louvain.

- _____ (2011). Prisons et religions en Europe, Les aumôneries de prison, *Archives de sciences sociales des religions*, (153), pp. 11-21.
- Béraud, C. De Galembert, C. & Rostaing, C. (2016). *De la religion en prison*, Rennes, PUR.
- Brardinelli, R-L. (2008). Seguridad y reincidencia. El pentecostalismo en las cárceles bonaerenses. *IX Congreso Argentino de Antropología Social*. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales - Universidad Nacional de Misiones, Posadas.
- Cabelguen, M. (2006), « Dynamique des processus de socialisation carcérale », *Champ pénal*, Vol. III, Recuperado de: <https://champpenal.revues.org/513>
- Certeau, M. de (1987), *La faiblesse de croire*, Paris, Seuil.
- Chantraine, G. (2000), « La sociologie carcérale: approches et débats théoriques en France », *Déviance et Société*, (24/3). pp. 297-318.
- _____ (2003), « Prison, désaffiliation, stigmates. L’engrenage carcéral de l’« inutile au monde » contemporain », *Déviance et société*, (27). pp. 363-387.
- _____ (2004), *Par-delà les murs*, Paris, PUF.
- Combessie, P., (2001), *Sociologie de la prison*, Paris, La découverte.
- Ducloux, T. (2013), *Entre survivance et compensation : recours et pluralité des usages du religieux dans le processus de détention* (Tesis inédita de maestría), EHESS, Paris.
- Elias, N. (1991), *La société des individus*, Paris, Fayard.
- _____ (2010), *Au-delà de Freud. Sociologie, psychologie, psychanalyse*, Paris, La découverte.
- García-Ruiz, J. & Michel, P. (2014), « El neo-pentecostalismo en América latina. Contribución a una antropología de la mundialización », *Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*, (24/41). pp. 43-78
- Goffman, E. (1968), *Asiles, Etudes sur la condition sociale des malades mentaux*, Paris, Editions de Minuit.
- Haegel, F. & Lavabre, M-C. (2010), *Destins ordinaires. Identité singulière et mémoire partagée*, Paris, Les Presses de Sciences Po, coll Fait Politique.
- Hervieu-Léger, D. (1999), *Le Pèlerin et le Converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion.
- Kakpo, N. (2007), *L’islam, un recours pour les jeunes*, Paris, Presses de Sciences-Po.
- Khosrokhavar, F. (2004), *L’islam dans les prisons*, Paris, Balland.
- Lagroye, J. & Offerlé, M. (2011), *Sociologie de l’institution*, Paris, Belin.

- Lamine, A-S. & Sarg, R. (2011), « La religion en prison. Norme structurante, réhabilitation de soi, stratégie de résistance », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, (153), pp. 85-104.
- Le Caisne, L. (2004), « L'économie des valeurs distinction et classement en milieu carcéral », *L'Année sociologique*, (54), pp 511-537.
- _____ (2009), « La prison, une annexe de la cité ? Expérience collective de détenus mineurs », *Ethnologie française*, 39/3.
- Malinowski, B. (1963), *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Paris, Gallimard.
- Manchado, M-C. (2014), « La insumisión de las sumisiones: el discurso religioso en presos que pasan por situaciones de egreso carcelario », *Revista Colombiana de Antropología*, (50/1), pp 83-99.
- Miguez, D. (2000), « Jóvenes en riesgo y conversión religiosa. Esquemas cognitivos y transformación de la identidad en iglesias pentecostales e instituciones de minoridad », *Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*, (20/2). pp. 1-23.
- Rhazzali, K. (2012), *L'islam in carcere, l'esperienza religiosa dei giovani musulmani nelle prigioni italiane*, Milano, FrancoAngeli.
- Rostaing, C. (2006), « La compréhension sociologique de l'expérience carcérale », *Revue européenne des sciences sociales*, (XLIV/135). pp. 29-43.
- Rostaing, C. (2010), « Hiérarchie des légitimités. Obstacle et défi à la connaissance des violences carcérales », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, 19 | 2010, Recuperado de : <http://traces.revues.org/4906>.
- Sarg, R. (2014), *Incertitudes et croyances : approches sociologique des phénomènes d'adhésions et de réadhésions religieuses en prison*, Thèse de doctorat, Paris VII.
- SchneuwlyPurdie, M.(2011), « Silence... Nous sommes en direct avec Allah », *Archives de sciences sociales des religions*, 153 , 105-121.
- Scott, J. (2009), *La Domination et les arts de la résistance. Fragments du discours subalterne*, Paris, Editions Amsterdam.
- Solini, L. (2012), *Faire sa peine à l'établissement pénitentiaire pour mineurs de Lavaur : sociologie des expériences de détention*, Thèse de doctorat, Toulouse.
- Venel, N. (2011), « L'islam de France aujourd'hui », *Contretemps*, Recuperado de <http://www.contretemps.eu/socio-flashes/islam-france-aujourd'hui>
- Venel, N. (2015), L'islam en détention: éclairages sur les processus qui mènent à se saisir du religieux en général et de l'islam en particulier au cours d'une peine de prison, in Direction de l'administration pénitentiaire (dir.), *Le fait religieux en prison : configurations, apports, risques : actes des*

Journées d'études internationales organisées par la DAP les 28 et 29 octobre 2013 à Sciences Po Paris, France, pp. 151-168.

Voegli, M. (2004), « Du Jeu dans le Je: ruptures biographiques et travail de mise en cohérence », *Lien social et Politiques*, (51). pp. 145-158.

Wacquant, L. (1999), *Les prisons de la misère*, Paris, Les raisons d'agir.