

Des hommes et des dieux en prison

Céline Béraud, Claire de Galembert, Corinne Rostaing

(Synthèse)

Cette étude résulte d'un appel à projets de recherche émis par l'AP en septembre 2009, lequel témoigne des questions croissantes suscitées par les transformations religieuses de la population pénale, une population marquée par la diversité et sensiblement moins sécularisée que la moyenne de la population en France, ce qui pose le problème de l'ajustement entre l'offre culturelle encore très largement dominée par les cultes historiques et une demande religieuse de plus en plus diversifiée. Ces interrogations se posent dans un contexte qui tend à dramatiser la question à partir de la problématique de la radicalisation islamique dont la prison est régulièrement présentée comme un terreau d'élection.

1. Dispositif de recherche

Notre dispositif d'enquête a été particulièrement attentif à échapper à une imposition de problématique liée à l'actualité médiatique. A cet effet, l'analyse a délibérément embrassé l'ensemble du phénomène religieux et s'est constamment nourrie des savoirs et acquis de la sociologie carcérale.

1.1. Deux partis pris

Du premier parti pris – considérer l'ensemble des religions – résulte deux conséquences.

Première conséquence : la non focalisation sur l'islam – objet aujourd'hui de toutes les inquiétudes et de la toute première enquête sociologique sur le fait religieux dans les prisons françaises (Khosrokhavar 2004). Il s'est agi, ce faisant, de se donner les moyens de prendre du champ en refusant un *a priori* de singularité voire d'altérité irréductible à l'islam. La comparaison avec les autres religions a constitué un levier de compréhension de logiques plus générales permettant d'éclairer d'un jour nouveau le déploiement du fait islamique en monde carcéral.

Deuxième conséquence : ce dispositif a conduit à une compréhension extensive du fait religieux qui refuse de spécifier en amont de l'enquête et en surplomb des acteurs ce qu'est le religieux et où il se trouve. Nous nous sommes employées plutôt à le saisir là où il s'actualise et se déploie. Les frontières du religieux passent outre le périmètre que lui est institutionnellement dévolu, l'aumônerie et leurs intervenants, les activités culturelles. Elles vont aussi bien au-delà de rituels accomplis dans le huis clos cellulaire. Il y a une forme d'ubiquité diffuse du religieux. Il peut être présent dans la gamelle, dans les cantines, dans un vêtement, un geste, une salutation, une représentation picturale réalisée par un détenu. Il peut surgir dans un courrier, lors d'un entretien avec les CPIP ou les psychologues, en CPU, en audience, lors des commissions disciplinaires. Il s'exprime également à travers la religiosité des personnels, une donnée qui compte dans la manière dont la religion s'exprime en monde carcéral. S'il peut donner parfois l'impression d'être partout et de s'immiscer – fut-ce par intermittence – dans toutes les dimensions de la vie carcérale, il semble parfois n'être nulle part et ses frontières paraissent impossibles à tracer. La djellaba relève-t-elle du religieux ou du culturel ? Pratique-t-on le Ramadan

pour respecter une prescription religieuse ou pour manifester l'appartenance à un groupe ? Va-t-on au culte pour accomplir ses devoirs religieux, pour glaner les menus riens – quelques gâteaux ou friandises, un vrai café, un colis casher –, pour bénéficier d'un petit supplément d'âme et/ou retrouver un peu des rapports de la civilité ordinaire ? Tout n'est pas religieux dans le religieux. Si ce dernier est si difficile à circonscrire, c'est peut-être tout simplement que ce caractère diffus et insaisissable est une de ses caractéristiques propres.

De notre second parti pris – l'intégration dans notre réflexion des acquis de la sociologie carcérale – découle le souci de toujours mettre en regard nos observations du religieux avec les constats établis par la sociologie carcérale, au type de relations qui lui sont propres. A cet égard la présente étude diffère des travaux existants sur la religion en monde carcéral, majoritairement impulsés par la sociologie des religions. Cette fécondation réciproque entre sociologie des religions et sociologie carcérale nous a semblé le meilleur antidote contre une surdétermination de la variable religieuse.

1.2. Méthodes et terrains

Dans cette perspective, notre travail de terrain, réalisé entre février 2011 et octobre 2012 s'est attaché à saisir le religieux à travers ses dimensions les plus ordinaires, telles qu'elles se déploient et sont administrées dans les établissements pénitentiaires. On a cherché en somme à comprendre ce qu'est et représente la religion en prison pour les personnes détenues, ce que recouvre la question pour l'administration pénitentiaire et les multiples acteurs qui composent le monde carcéral. L'objectif a été de saisir comment la religion se construit comme une dimension importante – ou non – dans la vie en prison, comme ressource individuelle ou collective, question, problème, enjeu dans le système d'action que constitue ce monde. Nous avons ainsi voulu rendre compte de la complexité d'un dossier trop souvent simplifié, d'où la longueur de notre rapport. Dans cette perspective, nos investigations ont suivi trois axes de questionnement. L'enquête a cherché à cerner la place et le rôle dévolus à la religion par l'administration. La deuxième ligne de questionnement a concerné le rôle que joue la religion dans la vie des personnes détenues. Le troisième pan de la recherche s'est focalisé sur les aumôniers.

L'enquête a été menée pendant presque deux ans à la fois « en haut » (en administration centrale, au sommet des appareils religieux, ou autres instances telles que le Bureau Central des Cultes ou le CGLPL) et « en bas » (dans huit établissements), à l'intérieur et à l'extérieur de la prison, du côté de l'administration pénitentiaire et de celui des institutions religieuses. L'enquête institutionnelle s'est déroulée essentiellement à Paris au niveau des aumôneries nationales et de la DAP mais aussi, en province, de celui des aumôneries régionales et dans les directions interrégionales. L'enquête ethnographique a principalement eu lieu dans **huit sites** choisis afin de diversifier au maximum l'échantillon du point de vue des types d'établissement (maisons d'arrêts, centres de détention, maisons centrales ; établissements pour hommes et pour femmes) et des spécificités régionales. Plus de **500 entretiens** semi-directifs ont été réalisés avec des personnes détenues (avec ou sans religion), des aumôniers, des personnels de l'AP (membres de la direction, gradés, personnels de surveillance, CPIP) ou travaillant en prison (psychiatres, médecins, enseignants, formateurs, cuisiniers, contremaîtres...). Notre corpus est également composé de près de **80 observations** (principalement de cultes, d'activités de groupes proposés par les aumôniers, de visites en cellule, de réunions, de

sessions de formation d'aumôniers). Enfin, nous avons reçu **448 réponses à l'enquête quantitative** adressée à l'ensemble des aumôniers des établissements pénitentiaires de France métropolitaine. Le taux de retour (proche de 4 sur 10) est très satisfaisant.

2. Principaux résultats de la recherche

L'exposé de nos résultats de recherche s'articule en trois parties qui correspondent à nos trois axes de questionnements.

2.1. Les géométries variables de la laïcité

La première partie met l'accent sur le caractère mouvant et flexible d'une laïcité sans cesse travaillée par une dialectique entre principe et ajustement aux contraintes de l'action. Nulle mieux que la prison ne témoigne des géométries variables d'une laïcité française prise dans une oscillation constante entre une fiction légale de cécité religieuse et une reconnaissance de fait à son endroit imposée par les obligations qui reviennent à l'Etat en matière de liberté de culte et de religion. Principe de référence en matière de rapports entre les pouvoirs publics et la religion, la laïcité connaît des inflexions sensibles selon les espaces auxquels elle s'applique. Chacun de ces espaces, parce qu'il est régi par des logiques et histoires propres, lui confère une tournure et des modes de déclinaison particuliers. L'universalité théorique du principe juridique ne résiste pas aux appropriations concrètes dont il fait l'objet en contexte et en action. Procédant par réduction de focales successives, cette partie conduit d'une mise en perspective générale de la laïcité pénitentiaire à l'analyse de ses mises en œuvre par les surveillants dans leur pratique professionnelle.

2.1.1. Laïcité pénitentiaire

Le chapitre 1 commence par mettre en évidence les spécificités de la laïcité carcérale. Il le fait par comparaison avec l'application de ce principe dans d'autres administrations publiques d'une part, avec d'autres configurations nationales d'autre part. Laïcité de reconnaissance plus que d'abstention voire d'exclusion, la laïcité en monde pénitentiaire se démarque par une forme d'apaisement et de pragmatisme qui l'éloignent des débats et crispations idéologiques à l'œuvre dans d'autres arènes. Non seulement la religion bénéficie d'une légitimité mais encore se voit reconnaître utilité sociale explicite. Le *topos* de « la religion qui apaise » très présent dans le discours des acteurs de l'AP manifeste, en creux d'une absence de véritable pensée administrative sur le religieux, une forme de sens commun bureaucratique le concernant. Ce caractère atypique de la laïcité carcérale n'empêche cependant pas que la prise en compte du religieux se révèle souvent plus restrictive en comparaison de ce qui prévaut dans d'autres pays Européens ou aux Etats-Unis. Equipements culturels aléatoires, statut des aumôniers peu avantageux et absence de statistiques religieuses et ethniques qui n'empêchent nullement les décomptes sont bien à cet égard des marques de fabrique républicaine. Ces particularités ne vont pas parfois sans poser problèmes aux acteurs sur le terrain soucieux d'une forme d'« administrativement correct » ou encore en quête d'indicateurs afin d'ajuster l'offre religieuse à la demande ou encore collecter et agréger les informations sur la radicalisation.

2.1.2. Reproblématisation en administration centrale (2006-2010)

Le chapitre 2 resserre la focale dans le temps et l'espace pour se concentrer sur la reproblématisation de la question religieuse à laquelle on a assisté en administration centrale à partir de 2006. Cette recentralisation du dossier contraste avec l'attentisme institutionnel qui prévalait alors, la DAP s'en remettant jusque-là très largement au pragmatisme des gestions locales en établissement. Elle se traduit par la progression de la réglementation ayant trait à la religion mais encore par une entreprise de revalorisation de l'offre culturelle de l'AP qui suit trois principaux axes : formalisation de la place des aumôniers ; politique de rattrapage à l'égard de l'islam et d'autres cultes minoritaires ; politique de formation à l'adresse des personnels. Fruit de l'impulsion donnée par quelques acteurs clefs, qualifiables d'entrepreneurs de réformes, tels que Claude d'Harcourt, DAP de 2006 à 2010, cette montée en charge de la question religieuse ne peut être toutefois dissociée d'un contexte plus général prédisposant voire contraignant l'AP à des réajustements. Outre les effets de la pluralisation religieuse et les écarts croissants entre l'offre et la demande culturelle qu'elle induit, deux facteurs contribuent à ce repositionnement. Le volontarisme de l'AP en faveur d'une meilleure prise en charge de l'islam (mise en place d'un dispositif alimentaire spécifique pour le Ramadan, meilleure formation et information des agents, recrutement d'aumôniers musulmans) s'explique en partie par la pression de l'islam radical ou du moins de la consolidation d'une représentation publique selon laquelle la prison serait un creuset favorable à l'éveil de vocation terroristes. Bénéficiant d'un soutien public, cette politique (portée par la direction PMJ) se révèle ainsi moins le résultat d'une volonté d'honorer le principe de libre exercice du culte qu'elle ne répond au souci de canaliser l'islam et de faire pièce à la radicalisation religieuse qui prospérerait le sentiment de discrimination largement partagé chez les détenus musulmans. A cet égard, elle forme le versant préventif d'une politique dont l'autre versant consiste dans la mise en place par la direction Etat Major de Sécurité, d'outils de détection des profils des prosélytes. La montée des droits et la judiciarisation des rapports sociaux constitue un deuxième facteur pesant sur l'institution prise désormais dans les feux croisés des divers contrôles (dont celui très médiatisé du CGLPL) et de la hausse du contentieux pénitentiaire liés à l'entrée des avocats dans les commissions disciplinaires et le développement rapide de la mobilisation des droits par les détenus. Si cette judiciarisation n'a pas les effets en matière religieuse qu'on lui connaît aux Etats Unis (à travers le mouvement des *Black Muslims*) ses effets n'en demeurent pas moins sensibles intra muros et extra muros comme en témoigne en particulier le bras de fer judiciaire entre les Témoins de Jéhova et le ministère ou encore l'avis du CGLPL sur l'application du principe de laïcité (pointant le caractère discriminatoire notamment de l'absence de viande halal dans les menus pénitentiaires, de l'absence d'agrément d'aumôniers pour certains cultes). De ce point de vue, la religion constitue un remarquable analyseur des transformations des modes de gouvernement d'une institution de plus en plus soumise aux injonctions du droit et aux contrôles extérieurs.

2.1.3. Laïcités locales

Le chapitre 3, *Laïcités locales*, poursuit le rétrécissement de focale en passant de l'administration centrale aux établissements. Exposant les contrastes et hétérogénéités que fait ressortir la comparaison entre les 8 établissements sur lesquels a porté l'enquête, il vise à cerner les principaux paramètres (direction, territoire, aumôneries, initiatives individuelles et types d'établissement) qui pèsent sur ces

« laïcités négociées », équilibres locaux jamais parfaitement stabilisés. Empruntant à Anselm Strauss, il s'agit ici de se dégager d'une vision mécaniste et réifiée de l'organisation pénitentiaire pour porter au jour les arrangements, compromis et particularismes locaux. Au-delà de l'analyse des paramètres pesant sur les équilibres locaux, on s'est attaché à identifier des idéaux-types de logiques d'action. On a distingué ainsi la gestion *déléguée* qui s'appuie sur les intervenants du culte ; la gestion *régulée* qui transforme la religion en outil de négociation interne entre détenus, personnels et aumôniers et la gestion *défensive* qui l'inscrit dans une logique de contrôle de la part de l'AP.

2.1.4. La religion, un outil de travail ?

Descendant à un niveau plus local, le chapitre 4 analyse la manière dont la religion interfère dans le travail des surveillants, acteurs qui jouent un rôle clef dans la régulation du fait religieux en détention. L'observation de l'échelon ultime de chaîne bureaucratique constitue à cet égard un passage obligé si l'on veut passer outre les « fictions officielles » produites par le discours institutionnel et accéder aux réalités des pratiques sur le terrain. Ces pratiques des agents méritent d'autant plus d'attention qu'elles témoignent d'une certaine forme d'indétermination des normes. La religion n'échappe ni à cette dynamique de transaction permanente entre les personnels et les détenus sur les règles carcérales ni à une logique de personnalisation des rapports entre les deux, l'une et l'autre inhérentes au fonctionnement de l'organisation pénitentiaire.

Cette plongée dans le vécu professionnel des surveillants permet tout d'abord de constater le caractère incontournable de la dimension religieuse dans leur travail – fut-elle marginale et jugée secondaire par la plupart d'entre eux. Si sa gestion relève des tâches routinières (organisation du mouvement des cultes, fouille des colis de fin d'année, mise en place du dispositif ramadan etc.), elle suppose aussi de faire face à de multiples situations plus ou moins inédites supposant l'apprentissage de savoir faire et sollicitant des réponses plus ou moins standardisées. La religion peut renforcer l'antagonisme entre personnels et détenus et se transformer en motif ou prétexte à conflit comme elle peut au contraire les rapprocher, créer du lien, au point de transcender parfois la frontière entre ce qui peut apparaître au premier abord comme deux mondes étanches se faisant face. Les représentations et modes d'action des surveillants s'organisent ainsi selon une tension constante entre deux logiques de représentation contradictoires du fait religieux. Celui-ci est perçu d'un côté comme une supercherie, une source de bénéfices secondaires, une menace pour la détention, de l'autre, comme un bienfait pour le maintien de l'ordre en raison de ses vertus occupationnelles et structurantes pour le détenu. Les personnels de surveillance peuvent être amenés à faire usage du religieux soit comme d'une source alternative de sanction soit comme adjuvant : la religion peut constituer ainsi un terrain d'échange et devenir l'enjeu d'un « troc relationnel » inhérent à la relation carcérale (Lhuillier, Aymard 1997). Toutefois si des logiques racistes s'observent à l'endroit aussi bien des détenus que des surveillants issus des minorités culturelles et plus particulièrement de l'islam, trois facteurs contribuent cependant à relativiser les dynamiques discriminatoires : la fonction de médiateurs culturels que sont susceptibles de jouer les personnels issus de la diversité, l'homologie culturelle grandissante entre surveillants et détenus, l'accès des personnels issus de la diversité à des postes de hiérarchie intermédiaire et supérieure. Autant de paramètres qui participent à l'intégration de la diversité culturelle et religieuse au fonctionnement de l'AP.

2.2. La religion dans l'épreuve carcérale

La deuxième partie du rapport analyse la place de la religion dans la vie des personnes détenues. A défaut de pouvoir faire une saisie quantitative, il s'est agi de cerner, dans une approche compréhensive wébérienne, le sens qu'est susceptible de prendre la religion dans ce contexte particulier qu'est l'incarcération. Parce qu'il est une ressource « en dernier ressort » dans les crises biographiques, parce qu'il est assimilé à une part d'intangibilité humaine protégée – en principe du moins – par le droit, parce que les aumôniers ont une forme d'accès privilégié au détenu (manifestée par le privilège ô combien symbolique de la clef), parce qu'il ouvre un espace de possibles, des interstices de liberté, des marges de manœuvres, l'accès à des menus biens et avantages, le religieux ne doit jamais être analysé indépendamment du contexte dans lequel il se situe.

2.2.1. Usages pluriels

Le chapitre 5 met en évidence la pluralité des usages du religieux. Considérant qu'il n'est pas du ressort du sociologue de différencier les bonnes des mauvaises pratiques, notre positionnement se différencie des analyses disponibles par un refus d'appréhender les usages du religieux en terme d'instrumentalisation, d'utilitarisme voire d'escroquerie (« con game », notion très présente dans les analyses américaines). La religion témoigne chez le détenu d'un mode d'appropriation actif de son environnement : outil de résistance pour certains voire affaire de survie dans quelques cas. La religion leur permet d'ouvrir des espaces de liberté et d'accroître leurs marges de manoeuvre dans un univers de contraintes. Elle peut constituer un « bouclier identitaire » face au risque de dépossession de soi induit par l'incarcération surtout lorsque celle-ci n'est que la conséquence d'une logique de désaffiliation sociale. Elle représente, si l'on convoque un autre espace de classement, celui de la justice divine, une source de re-personnalisation ou une ressource pour des remaniements identitaires permettant de reconquérir une dignité pour soi et pour autrui (la réintégration de la communauté d'une humanité peccamineuse en quête de pardon). Elle peut constituer, par la mise en scène religieuse de soi, un moyen de s'affirmer par rapport aux autres, détenus comme personnels, et de gagner en respectabilité. Elle peut aussi être un moyen de se protéger à l'égard des autres : la conversion à l'islam permet ainsi de bénéficier d'une solidarité collective facilitant la circulation des détenus au sein de la détention, y compris des condamnés pour les délits dits « infâmes » aux yeux de leurs pairs. La religion peut être aussi un moyen de s'imposer à autrui, aussi bien par le marquage de territoire que par l'imposition de normes collectives, ou de faire nombre voire de s'imposer à l'AP (via des formes de caïdats religieux). Elle peut enfin être mobilisée comme un outil de négociation, de résistance et de subversion de l'ordre carcéral. Cela étant, si la religion représente une ressource tactique et sert de point d'appui à des solidarités collectives, on ne saurait en exagérer la portée. C'est plutôt le constat de la faiblesse de cohérence et d'action collective qui domine. L'usage contestataire de la religion participant davantage d'un discours interne qu'il ne nourrit des mobilisations durables. En reprenant la dichotomie goffmanienne, on conclut que la religion est moins mobilisée à des fins « désintégrant » (destinées à rompre le bon fonctionnement de l'organisation) qu'à des fins « intégrées » (remise en cause de certains de ces modes de fonctionnement).

2.2.2. Prison et carrière religieuse : rupture ou continuité ?

Le chapitre 6 s'attache à replacer la religion dans une perspective biographique afin de repérer les éventuelles transformations de ce rapport au moment de l'incarcération et avant leur incarcération. On montre en effet que la plupart des individus mobilisent des expériences religieuses engrangées antérieurement, qu'ils soient affiliés à une église, qu'ils se soient convertis bien avant leur incarcération ou qu'ils aient des croyances flottantes. De manière symétrique, les sans-religion recourent rarement à la religion dans leur carrière carcérale, malgré l'offre institutionnelle proposée. Ce résultat met en évidence l'inégale accessibilité de la ressource selon les socialisations religieuses. Mais, résultat important, l'intensification de la vie religieuse opère le plus souvent en continuité des ancrages antérieurs à l'incarcération. La rupture religieuse est par conséquent moins nette que ne le suggère le débat public insistant notamment sur le rôle de la prison dans le passage à l'islam et sur la radicalisation religieuse. Ce constat de continuité se vérifie de manière paradoxale à travers les phénomènes de conversion en prison. Ce phénomène, plus minoritaire que ne le présuppose le discours public, tient moins à des ruptures radicales qu'il ne procède de logiques de réaffiliations religieuses, des « conversions de l'intérieur » (D. Hervieu-Léger, 1999) ou ne s'inscrit dans le sillage de remaniements identitaires prenant racine dans une histoire biographique longue marquée le plus souvent par une socialisation religieuse familiale. Quant au passage d'une affiliation confessionnelle à une autre, nos entretiens avec des détenus ou des aumôniers ont montré que les conversions ont lieu plus fréquemment avant l'incarcération que pendant. Même s'il est souvent difficile de démêler les fils tenus entre divers facteurs ayant abouti à une telle décision, l'incarcération n'apparaît souvent que comme l'aboutissement d'un processus initié en amont, loin d'en être le déclencheur.

2.2.3. Religion et carrière carcérale

Le chapitre 7 complète et poursuit cette analyse longitudinale en montrant la manière dont le rapport à la religion peut varier selon les différentes phases de la carrière carcérale (lors de l'entrée, du procès, du transfert en établissement pour peine, etc). Le constat général est certes celui d'une intensification de la vie religieuse liée à l'incarcération. Partant du constat que la prison prédispose à la réactivation d'une conscience et d'une pratique religieuses, on s'intéresse à la manière dont cette réactivation se manifeste avant de se pencher plus spécifiquement sur la manière dont les musulmans touchés par ce phénomène gèrent les suspicions de « radicalisation » que cristallise une pratique assidue de l'islam. Si une majorité de détenus concernés tentent de s'en tenir à des formes d'islamité conformes aux normes de religiosité légitimes aux yeux de l'AP et à se démarquer explicitement par leurs pratiques et leurs discours d'un islam qualifié par certains de fanatique, une minorité opte au contraire pour des formes d'islam plus radicales. Alors que les premiers se montrent attentifs « aux bonnes manières » de gérer leur islamité (surtout lorsqu'elle est apparente) et à minimiser les coûts de la visibilité religieuse, les seconds tendent à l'inverse à retourner le stigmate comme arme symbolique et outil de contestation de la prison mais aussi d'un ordre social et politique injuste. Si l'incarcération entraîne une intensification de la conscience et de la pratique religieuse, celle-ci n'est pas constante : l'investissement dans la religion et le sens que lui donne le détenu varie au gré des étapes de la

carrière carcérale. On montre ainsi le caractère dynamique du rapport à la religion invitant à la prudence quant à l'assignation définitive d'une identité religieuse aux détenus.

2.3. Des aumôniers pour quoi faire ?

La troisième partie questionne le rôle et le devenir des aumôniers. On y interroge les raisons de l'augmentation du nombre d'aumôniers, dont l'effectif a doublé au cours des quinze dernières années, phénomène qui peut paraître quelque peu inattendu dans une société laïque et sécularisée. Alors que les postes d'aumôniers faisant l'objet d'une indemnisation par l'AP étaient stables depuis cinq ans, Christiane Taubira a annoncé le recrutement de quinze aumôniers musulmans (en équivalent temps-pleins) en 2013 et promis d'en recruter autant l'année suivante. La question « Des aumôniers, pour quoi faire ? », du fait de sa perspective fonctionnaliste, a quelque chose d'un peu provocatrice et semblerait très certainement réductrice aux aumôniers eux-mêmes qui insistent volontiers sur la gratuité de leur présence. Il n'existe pas de rôles a priori du moins du point de vue juridique (le CPP n'indique pas précisément ce que fait l'aumônier, ni qui il ou elle est, ni d'ailleurs quelle formation préalable doit avoir été suivie) mais des rôles co-construits, avec en général une grande capacité des aumôniers de passer de l'un à l'autre. Ces derniers sont façonnés, sous contraintes, au carrefour de l'auto-compréhension que les aumôniers ont de leur engagement (plus ou moins nourrie par une tradition selon leur culte d'appartenance, mais également susceptible de variations d'un aumônier à un autre), des interactions tissées avec les détenus et des attentes de l'administration pénitentiaire. Ils s'inscrivent dans une double tension, une forme d'équilibre instable, tenant la juste distance avec les détenus d'une part, avec les personnels d'autre part.

2.3.1. L'aumônerie au défi du changement

Le chapitre 8 commence par montrer comment l'aumônerie, dont la présence discrète a résisté aux différentes vagues de laïcisation et au processus de sécularisation, se trouve à la fois revitalisée et bousculée par le changement religieux en cours. Revitalisée par l'apparition de nouvelles composantes religieuses et en particulier par l'investissement de l'AP en faveur du renforcement de l'aumônerie musulmane, cette institution, née du christianisme, se voit aujourd'hui interrogée. Certes les nouveaux cultes sont tenus de se couler dans cette institution conçue par et pour les chrétiens - au prix parfois de quelques aménagements et d'un parrainage assuré le plus souvent par les représentants des cultes historiques. Mais la relativisation des cultes chrétiens rend particulièrement saillants les écarts entre les approches propres aux différentes confessions concernant tant le statut de l'aumônier que son activité. La progression de l'aumônerie musulmane fait apparaître de manière nette un clivage entre les tenants du bénévolat et ceux concevant l'activité d'aumônier comme un travail appelant rémunération. Si les aumôniers chrétiens restent attachés au bénévolat, les aumôniers musulmans aspirent au salariat (huit répondants musulmans sur dix à l'enquête quantitative se déclarent non satisfaits des conditions financières offertes actuellement par l'AP). Une autre ligne de partage importante consiste dans le rapport aux clientèles. Tandis que l'aumônerie chrétienne traditionnelle (catholique et réformée) marquée par une forme de sécularisation interne développent une approche universaliste s'adressant à tous les détenus quelle que soit leur appartenance religieuse, les aumôneries tzigane, israélite et musulmane développent une approche plus communautaire. Enfin, ce

chapitre souligne comment cette évolution de l'aumônerie n'opère pas sans aller de pair avec le développement de concurrences susceptibles de conduire à des tensions. Celles-ci peuvent être induites par les craintes des cultes historiques, en particulier de l'aumônerie chrétienne de voir l'AP rééquilibrer les ressources à la faveur des nouveaux entrants ; sur le terrain on peut assister à des guerres de territoires qui mettent en jeu la captation de clientèles dont une partie oscille entre les différentes offres d'aumônerie.

2.3.2. Aumôniers et détenus

Le chapitre 9 s'attache à cerner ce qu'est l'activité de l'aumônier à partir de l'examen de ses modalités d'intervention auprès des détenus. Le premier constat est que leur activité est aussi difficile à saisir qu'à qualifier. Ainsi les répondants au questionnaire ne sont qu'un sur deux à la comparer à une profession, la décrivant d'abord comme une présence. Tout se passe comme si ces intervenants ne pouvaient être définis qu'en creux de ce qu'ils ne sont pas : ni des surveillants, ni des travailleurs sociaux, ni des thérapeutes (auxquels ils empruntent cependant des registres, des savoir-faire et parfois mêmes des attributs (la clef)). Mêlant religieux et profanes, ces intervenants mobilisent des répertoires de compétences et d'action qui leur sont propres (prières, bénédiction, rituels liturgiques, médiation de biens du salut, médiation avec les êtres divins) ou relevant de champs professionnels alternatifs (tels que la psychologie et le travail social). Oscillant entre « travail avec autrui » (accompagnement, écoute) « travail pour autrui » (sollicitude) et « travail sur autrui » (édification morale ou posture enseignante), les aumôniers se caractérisent par l'hétérogénéité de leurs approches. La spécificité des aumôniers parmi les différents intervenants du champ carcéral ne réside pas tant dans le type d'activité qu'ils pratiquent que par l'ordre interactionnel que leur présence suffit à faire advenir. L'observation de l'aumônier en détention a permis de constater une forme de performativité immédiate de leur présence ouvrant à des formes de sociabilités civilisées (similaires à celles observées par Marc Bessin et Marie-Hélène Lechien dans leurs observations du rapport entre les soignants et les détenus), qui relativisent et parfois neutralisent provisoirement la violence des relations carcérales. Célébration du culte et autres activités d'aumônerie sont autant d'espace-temps qui ouvrent à d'autres types de relations sociales, ce qui explique sans doute la surreprésentation en leur sein de détenus les plus stigmatisés, tels que les condamnés pour affaire de mœurs et de pédophilie. L'interaction des détenus avec ces intervenants, acteurs de re-personnalisation et de ré-humanisation des détenus, peut donner accès à des ressources identitaires permettant d'échapper au stigmate judiciaire et carcéral et de renouer – ne serait-ce que provisoirement – avec une certaine forme de normalité sociale.

2.3.3. Ministres des cultes ou agents de l'AP ?

Enfin, le chapitre 10 pose de front la question de l'indépendance de ces acteurs par rapport à l'AP : les aumôniers sont-ils des ministres des dieux ou des agents de l'AP ? Au delà de la célébration du culte et de l'assistance spirituelle dont parle le CPP, les aumôniers peuvent être sollicités pour contribuer à l'exercice d'un contrôle social sur les détenus, leurs pratiques religieuses et leur état psychologique. Nous avons ainsi distingué cinq rôles attendus par l'AP : la prise en charge liturgique, la neutralisation de la violence, la prévention du suicide, la lutte contre la radicalisation religieuse et

l'incarnation de la diversité. Ce type de collaboration peut remettre en question la position d'entre-deux des aumôniers, à partir de laquelle se construit la confiance des détenus à leur égard, mais également leur capacité à développer un regard critique ou du moins exigeant sur les conditions de détention. L'ensemble de ces rôles soumet l'aumônier à un dilemme permanent et à des arbitrages concernant leur mode d'intervention et de présence au sein des établissements : Est-on là seulement pour les détenus ou aussi pour les personnels ? Est-on ou non un contrôleur de conscience ? Là encore, l'enquête aboutit au constat d'une diversité de postures. Une typologie fait ainsi apparaître 4 figures idéal-typiques : celles du *liturge* (à distance de l'AP), du *partenaire* (assumant le rôle d'interface entre le détenu et l'AP), de l'*agent* (au service des missions de l'AP) et du *militant* (assumant un rôle critique à l'égard de l'AP au profit des détenus). Les attentes de l'AP et celles des détenus à l'égard des aumôniers donnent à voir des exigences multiples et potentiellement contradictoires conduisant parfois à des « incongruences des rôles » (Martucelli, 2002). C'est une position aux frontières dans une forme d'équilibre toujours instable qu'est tenu d'adopter l'aumônier sous peine de compromettre sa légitimité tant auprès des détenus que de l'AP.

3. Propositions conclusives

On s'attache à tirer les fils de nos analyses sous la forme de quelques réflexions conclusives.

3.1. L'arbre religieux ne doit pas cacher la forêt non religieuse...

Il paraît primordial au terme de cette étude de mettre en garde notre lecteur contre les effets de prisme grossissant d'une enquête qui, parce qu'elle est centrée sur le fait religieux, pourrait faire oublier qu'une majorité de détenus et de personnels sont parfaitement indifférents à la religion. La conjoncture médiatique et la manière dont elle monte en épingle le phénomène de radicalisation religieuse en prison d'une part, et les débats passionnés et parfois virulents que suscite la laïcité d'autre part, pourraient prédisposer à une interprétation dramatisante de la photographie livrée ici. Les descriptions réalisées dans le cadre de l'enquête des pratiques religieuses ou usages qui peuvent en être faits tant par les détenus que par les personnels s'insèrent dans un flux d'interactions incessantes dans lesquelles elles font des apparitions à éclipses. De même, les aspects jugés problématiques par les acteurs, tels que la « radicalisation », restent mineurs en comparaison d'une forme de religiosité apaisée et ordinaire. Une religiosité si ordinaire qu'elle se fond dans le paysage et que la sociologie carcérale en France n'a jusqu'alors pas jugé utile de s'y intéresser, si ordinaire qu'une partie des personnels que nous avons rencontrés n'ont pas compris qu'on puisse y consacrer une étude sur un sujet qui, à leurs yeux, n'en est pas un. La fécondation réciproque entre sociologie religieuse et sociologie carcérale constitue sans doute le meilleur antidote contre des errements interprétatifs dictés par une essentialisation du religieux.

3.2. L'opium du prisonnier ?

S'il est bien une chose que révèle l'enquête, ce sont les effets de l'incarcération sur le sens que prend le religieux pour les acteurs. Son interprétation ne peut être dissociée des ressources qu'il représente dans le cadre de cette expérience spécifique. Parce qu'il est une ressource « en dernier ressort » dans les crises biographiques, parce qu'il est assimilé à une part d'intangibilité humaine protégée – en principe du moins – par le droit, parce que les aumôniers ont une forme d'accès privilégié au détenu

(manifestée par le privilège ô combien symbolique de la clef), parce qu'il ouvre un espace de possibles, des interstices de liberté, des marges de manœuvres, la possibilité d'accéder à des menus biens et avantages, le religieux constitue bien une ressource potentielle pour affronter l'épreuve carcérale. Il est possible qu'elle soit, pour emprunter à Marx, le soupir de la créature opprimée et l'âme, une conscience inversée s'illusionnant sur l'au-delà pour échapper aux misères d'ici bas. La religion est toutefois plus que l'opium du prisonnier. Elle n'a rien d'une consommation passive ni d'un sédatif. Pour certaines personnes incarcérées, elle peut devenir un vecteur de structuration du quotidien et d'appropriation de cet environnement hostile qu'est la prison, un outil de résistance à la dépersonnalisation, un bouclier identitaire permettant la construction d'un nouveau rapport à soi et aux autres, une source de protection et de solidarité, une arme de résistance à l'ordre carcéral.

3.3. La « religion qui apaise » : l'envers de la vacuité du sens de la peine

Si cette ressource est mobilisable c'est que l'institutionnalisation de la religion en monde carcéral la rend particulièrement disponible. Il y a là matière à réflexion sur la spécificité des usages administratifs du religieux en prison. Pour être conçus comme illégitimes ou honteux dans certains espaces administratifs ou domaines d'action publique, ces recours au religieux semblent aller de soi dès lors qu'ils concernent les marges sociales qu'il s'agisse des territoires de relégation urbaine ou marges de l'existence. La prison constitue à cet égard un lieu de manifestation privilégié des géométries variables de la laïcité et surtout un excellent révélateur des ambivalences, pour ne pas dire de la schizophrénie, de la laïcité française qui tantôt refoule le religieux comme une donnée inacceptable dans la vie publique tantôt au contraire convoque en renfort son potentiel supposé de pacification des âmes et de contrôle social. Il y a indéniablement dans ces formes d'utilitarisme du religieux et façon de donner un supplément d'âme à un monde sans esprit une forme d'aveu institutionnel trahissant la vacuité du sens de la peine ainsi que le caractère illusoire, voire mythique, des vertus resocialisatrices de la pénalité moderne.

3.4. Une laïcité pragmatique qui favorise l'ajustement de l'AP à la pluralisation religieuse

L'accréditation des premiers aumôniers musulmans, l'achalandage des cantines en produits hallal, l'approvisionnement d'un détenu en produits casher, l'entrée d'un pope orthodoxe, l'organisation du Ramadan ont longtemps été livrés au seul bon vouloir d'acteurs locaux sensibilisés à cette question et à la discrétion des initiatives individuelles. Cette politique faite d'arrangements n'a évidemment guère favorisé la reconnaissance pleine et entière de la pluralité religieuse, et particulièrement de l'islam. Il est à cet égard incontestable que la politique d'égalisation des conditions religieuses impulsées par l'administration centrale a changé la donne. On est loin en effet du tableau dressé en 2004 par Fährad Khosrokhavar dans son étude pionnière sur l'islam en prison. Pour autant, l'attentisme de l'AP qui a longtemps prévalu nous semble moins avoir été dicté par la laïcité, comme le suggère cet auteur, que par une inertie générale d'une institution, souvent plus réactive que proactive et dont le seul cap dans une navigation qui se fait souvent à vue est d'éviter de faire des vagues, le « *blame avoidance politics* ». N'y a-t-il pas une preuve supplémentaire de notre thèse dans le caractère somme toute très consensuel de la politique publique destinée au renforcement de l'aumônerie musulmane dans le cadre des dispositifs de lutte contre le radicalisme, comme s'il s'agissait là d'une solution allant de soi

tant en interne qu'en externe.

3.5. Des logiques discriminatoires à l'égard de l'islam ?

Cette politique de reconnaissance n'a pas empêché que des voix s'élèvent pour dénoncer la discrimination dont l'islam fait l'objet en milieu carcéral. Il nous semble nécessaire de distinguer deux niveaux à cette question : d'une part, le niveau du culte et de la prise en charge des aspects institutionnels en posant la question de savoir s'il y a des ruptures d'égalité avérées, d'autre part, le niveau individuel et collectif en s'interrogeant sur le fait de savoir si le fait d'être musulman expose les détenus à un traitement discriminatoire de la part des personnels.

S'agissant du premier niveau, le simple constat qu'une bonne partie des établissements ne dispose pas d'aumônier musulman suffit à établir la rupture d'égalité (150 aumôniers pour 192 établissements). Nos observations confirment les déficiences : l'absence d'aumôniers, au moment de l'enquête, dans deux des établissements investigués alors que la demande était forte ; le faible taux de présence d'aumôniers musulmans dans la plupart des autres établissements. On ne peut toutefois faire abstraction du chemin parcouru ces dix dernières années, des efforts accomplis par les établissements pour trouver des intervenants musulmans et de l'accroissement des effectifs. Ce n'est en outre pas exonérer l'AP de ses responsabilités que de constater que ce déficit d'aumôniers musulmans n'est pas seulement de son fait. Il s'explique également par l'absence de réactivité de ce qu'il est convenu d'appeler la communauté musulmane. Cette absence de réactivité tient à ses divisions internes et aux sempiternels débats sur les représentants légitimes de l'islam de France. Les péripéties de la nomination de l'aumônier national et les tensions que connaît l'aumônerie musulmane aujourd'hui ne font à cet égard que constituer une illustration supplémentaire des problèmes que pose l'organisation de l'islam de France et l'absence d'un partenaire fort qui puisse servir d'interlocuteur aux pouvoirs publics. L'absence de réactivité tient d'autre part aux difficultés d'appropriations d'une fonction issue du terreau chrétien et à la faible attractivité de fonctions qui prennent du temps, exigent un minimum de savoirs religieux, et ne sont pas toujours gratifiantes symboliquement parlant.

S'agissant du deuxième niveau, des logiques racisantes sont indéniablement à l'œuvre dans la rhétorique publique mettant sans cesse en avant la surreprésentation de l'islam au sein de la population pénale en prison. Ces logiques de stigmatisation sont favorisées par la crainte des prosélytes, des radicaux et des « reconvertis » qui conduit parfois certains personnels à observer la taille des barbes et à « traquer » des détenus identifiés comme potentiellement tels. Des pratiques racistes et discriminatoires font partie incontestablement des relations ordinaires au sein du monde carcéral. Encore faut-il signaler que ni l'islam ni les détenus n'en sont les seules victimes, les surveillants musulmans, plus surveillés que les autres, en font aussi parfois les frais.

Le racisme anti-musulman n'est à cet égard que l'une des expressions d'une dynamique générale et protéiforme d'ethnicisation des rapports sociaux, qui peut s'exprimer par du racisme ou favoriser au contraire l'apaisement des rapports entre les surveillants et les détenus. L'ethnicisation peut aller dans le sens d'une violence symbolique à l'égard des musulmans mais elle peut aussi s'inverser et se faire aux dépens des non musulmans lorsqu'ils sont en position minoritaire. Elle peut concerner d'autres groupes de la diversité, les Noirs, les Antillais, les gens du voyage pour n'en citer que quelques uns. Elle peut également se retourner contre des français de souche. Il importe enfin de souligner l'effet

d'amortisseur que représente l'importante présence des personnels de la diversité chez les personnels et surtout leur progression dans la hiérarchie. Outre que cette transformation culturelle du corps des personnels rend l'argument discriminatoire moins efficace chez les détenus, il constitue une « force de rappel » neutralisant les tentations de discours racistes. Il favorise de plus l'apprentissage collectif de la diversité, fait de courtoisie culturelle (à l'exemple des repas de nuits dans lesquels chacun se préoccupe des prescriptions alimentaires de l'autre) et de médiation interculturelle au profit de l'équilibre de la détention. L'AP constitue sans doute de ce point de vue un excellent laboratoire pour vérifier les effets positifs d'une homologie culturelle entre agents et usagers des administrations.

3.6. La radicalisation religieuse en prison : une question mal posée

Il nous semble au terme de notre enquête que la question selon laquelle la prison est un lieu de radicalisation religieuse mérite discussion. Si des phénomènes d'intensification religieuse sont présents, ils ne sont pas massifs comme le suggère parfois le ton alarmiste des médias et des pouvoirs publics soucieux de donner des gages en matière sécuritaire. Ils restent minoritaires au regard d'une majorité de la population pénale de culture musulmane qui vit discrètement sa religiosité, s'en est détachée ou exprime ses critiques à l'égard des versions islamistes et radicales et n'a de cesse que de marquer une distance par rapport à celles-ci. Par ailleurs, la place et le rôle que tient l'incarcération dans la trajectoire d'ensemble de radicalisation mérite plus ample vérification, ou du moins, précision. Les trajectoires de radicalisation d'un Kelkal, d'un Merah ou d'un Sidney sont-elles imputables à leur incarcération ? Ne faut-il pas au contraire, en inversant la logique de questionnement se demander ce qui les conduit en prison et voir en eux avant tout les enfants de l'accumulation des défaillances des institutions de socialisation (famille, école, travail) et de contrôles (services sociaux, police, renseignements) ? La prison est-elle la cause ou au contraire le symptôme d'une logique de désaffiliation sociale ou d'anomie qui prédispose au communautarisme et au retournement du stigmate, voire parfois à la haine et à l'action violente ? S'agissant de la place que jouerait la prison dans ce processus à proprement parler, nos résultats appellent en effet à la nuance. Nous avons certes constaté que la prison induisait souvent une intensification de la pratique religieuse. Nous avons cependant également établi que ces logiques d'intensification religieuse s'inscrivent soit dans des trajectoires biographiques longues (amorcées souvent dehors, voire depuis des années) soit dans des bifurcations provisoires et réversibles. Que des formes de caïdats religieux soient opératoires dans certains établissements, plutôt en maisons centrales, et que des phénomènes d'emprise se développent est incontestable. Certains détenus sont plus exposés que d'autres à entrer dans ce type de solidarité contrainte : des détenus fragiles psychologiquement ou des détenus considérés comme « infâmes » à l'aune d'une échelle carcérale des valeurs morales. Entrer dans ces solidarités, c'est gagner une protection, ce qui relève parfois ni plus ni moins d'une stratégie de survie. Sur ce point nos résultats rejoignent ceux produits par la sociologie carcérale américaine. Ces réalités nous semblent surtout fonctionner comme de remarquables révélateurs de l'incapacité dans laquelle se trouve l'AP, compte tenu des moyens dont elle dispose, de juguler des phénomènes dont l'islam est loin d'avoir l'exclusive et n'est en somme qu'un symptôme. Elles témoignent tout d'abord de son impuissance à assurer la protection de ses « usagers ». Il n'est pas inutile de rappeler sur ce point les résultats d'une enquête sur la violence carcérale (Chauvenet, Rostaing, Orlic, 2008) qui montrait qu'entre un à deux

détenus sur dix se disaient être victimes de racket, lesdites victimes figurant parmi les usagers les plus vulnérables (nouveaux entrants, personnes isolées ou dépendantes, auteurs d'agressions sexuelles).

3.7. Les aumôniers, adjuvants de maintien de l'ordre ou artisans de la cause de la dignité ?

Les aumôniers peuvent représenter une main d'œuvre d'appoint (hors organigramme) bon marché et dévouée, dans une institution marquée par le surpeuplement des maisons d'arrêt et le manque de personnels (surveillants, CPIP, psy...). Les aumôniers musulmans, sur lesquels l'AP fait reposer de nombreuses attentes, croulent sous la tâche car ils ne sont pas assez nombreux. Quant aux aumôniers chrétiens, ils développent en général une vision extensive du rôle d'« assistance spirituelle et morale » que leur confère le CPP, ce qui les conduit à développer des modes d'intervention parfois très sécularisés. Ils y sont d'ailleurs invités par les détenus qui, dans un contexte de privation et d'empêchements en tous genres les investissent de rôles divers. Ils le sont également parfois par l'AP et ses personnels qui paraissent parfois très démunis lorsqu'il s'agit de gérer les questions culturelles. Les aumôniers constituent alors un outil précieux de connaissance et de régulation. Ils se trouvent investis d'une mission de médiation, de modération et de promotion des bonnes pratiques.

Expression d'une laïcité ouverte au religieux, cette vitalité de l'aumônerie n'en pose pas moins un certain nombre de questions. Les premières concernent la politique de l'AP à leur endroit. Considérer les aumôniers comme de véritables partenaires de l'AP devrait conduire cette dernière à rémunérer dignement ces personnels culturels, comme cela se fait dans d'autres institutions publiques (l'armée et dans une certaine mesure l'hôpital). La situation de quasi bénévolat qui est aujourd'hui dominante explique en partie la difficulté à recruter des aumôniers encore jeunes et en quête d'un véritable statut professionnel. Du côté musulman, elle finit souvent par décourager les (rares) bonnes volontés. Enfin, à trop insister sur l'aumônier musulman comme pièce maîtresse des dispositifs de lutte contre le radicalisme, l'administration donne à voir publiquement qu'elle attend de lui d'être l'agent d'une forme de contrôle social exercé sur les pratiques et croyances de ses coreligionnaires incarcérés. A cette série de questions s'en ajoute une autre s'agissant du rôle et de la mission qu'entendent tenir les aumôniers en prison pris souvent dans un dilemme moral entre logique assistantielle et logique d'interpellation politique. N'y a-t-il pas matière, alors que la prison semble plus que jamais placée sous la pression du droit et que des mécanismes de contrôle tendent à les rendre plus effectifs, à davantage articuler ces deux registres en aidant à lever le voile sur cette part d'ombre de notre République ?

L'abondance des pistes de réflexion qu'ouvre cette enquête témoigne de l'exceptionnel analyseur du monde carcéral que constitue la religion. A l'inverse, et comme le soulignait déjà Claude Faugeron, la prison se révèle, en raison de son caractère « paroxystique », un laboratoire privilégié d'observation et de compréhension du phénomène religieux ainsi que des usages que peuvent en être faits tant par les acteurs sociaux que politico-administratifs. Puisse ce travail représenter une plus-value de connaissance sociologique et combler le savoir lacunaire de la sociologie de la prison sur cette dimension non négligeable de la vie carcérale. Puisse-t-il aussi apporter quelques éléments de réflexion au bénéfice de l'amélioration de la condition carcérale et d'un débat plus apaisé sur la laïcité.