

.....

Introduction

Mars 2012. « C'est l'Élysée qui vous envoie? Vous êtes déjà là! Ils sont rapides à Paris! » L'interpellation, mi-sérieuse mi-goguenarde, nous est adressée à notre arrivée dans l'un des établissements retenus pour mener notre enquête sur la religion en prison. Elle provient d'un groupe de surveillants et de gradés. Nous sommes là depuis le matin seulement mais la rumeur a vite circulé. Et comme toute rumeur elle a déformé la réalité. Nous ne sommes plus des universitaires mais les émissaires d'un obscur service de renseignement. L'objet de nos investigations se trouve réduit à l'islam, à l'islam radical même. Le contexte prête, il faut dire, à un tel raccourci. Depuis quelques jours les meurtres perpétrés par Mohammed Merah – trois militaires, trois enfants et un adulte de l'école juive Ozara Torah – défraient la chronique et, tandis que nous visitons la maison centrale, le Raid tente encore de négocier sa rémission. Les spéculations sur sa sinistre trajectoire vont bon train. De nombreuses interrogations subsistent – s'agit-il d'un « loup solitaire »? Comment ce jeune homme pourtant blacklisté aux États-Unis et repéré par la DGSI a-t-il pu passer sous les écrans radar du renseignement? Un fait semble toutefois hors de discussion : l'incarcération de l'auteur des attentats de Toulouse aurait été le facteur déclencheur de son basculement dans la violence terroriste. C'est là qu'aurait eu lieu la conversion de ce jeune des cités, condamné à des peines de prison pour vols et violences, en guerrier d'Allah. Mohammed Merah ne serait qu'une réplique d'une figure devenue depuis prototypique, celle de Khaled Kelkal, jeune beur, l'un des auteurs des attentats perpétrés par le Groupe Islamique Armé (GIA) à Paris en 1995 qui aurait renoué avec l'islam en prison, et dont Medhi Nemmouche, Amedy Coulibaly et l'un des frères Kouachi, auteurs des attentats de janvier 2015, constitueront d'autres avatars. Le matin même, les plus hautes instances de la République ont clamé la nécessité de prendre les mesures qui s'imposent pour lutter contre l'endoctrinement religieux sévissant au sein des prisons françaises. La prison n'est pas simplement l'école du crime, elle serait devenue l'école du terrorisme islamique.

◆ ENQUÊTER SUR LE RELIGIEUX ORDINAIRE

Difficile dans ce contexte de faire entendre que l'« enquête » sociologique en cours – un mot aux connotations policières qui prête lui aussi à confusion – ne porte pas spécifiquement sur l'islam, *a fortiori* que son objet n'est pas cette fameuse radicalisation dont il est tant question depuis lors. Il a fallu souvent batailler pour faire admettre que ce qui nous intéressait n'était pas tant le sensationnel et l'exceptionnel que l'ordinaire du religieux. Nous voir à l'œuvre en train de suivre les aumôniers de toutes religions sur les coursives, observer tous les cultes – catholique, protestant, israélite, musulman – nous entretenir avec toutes les catégories confessionnelles de détenus et même avec des sans-religion, photographier des corans, bibles, teffilines, chapelets, denrées halal, médailles et autres représentations de la Vierge, a en général emporté la conviction de nos interlocuteurs.

Car c'est bien sur la religion en général qu'a porté la recherche dont ce livre se propose de présenter les résultats. Cette recherche est le fruit d'une réponse à un appel à projet du bureau des études et de la recherche de la DAP. Initiée en 2011, elle a donné lieu à un intensif travail de terrain dont l'essentiel s'est achevé en 2013 et qui fait l'objet d'une présentation détaillée en annexes. Si le présent livre reprend en grande partie le rapport que nous avons remis à la DAP (Béraud, Galembert et Rostaing, 2013), il ne s'y limite pas. Il s'est enrichi des réactualisations rendues nécessaires par l'intensification de la politique de lutte contre la radicalisation carcérale et ses retombées sur la religion et ses intervenants, les aumôniers. Il a en outre grandement bénéficié des observations et échanges avec différentes catégories d'acteurs intéressés par nos résultats de recherches. Souvent aiguillonnées par l'actualité, les sollicitations de rencontres et d'interventions n'ont pas manqué depuis 2013. Ces sollicitations nous ont parfois donné l'occasion de retrouver des acteurs du monde carcéral déjà interrogés. Elles nous ont confrontées à des publics et contextes divers : journalistes, magistrats, chefs d'établissements et surveillants en formation à l'ENAP, échanges avec des parlementaires, interventions dans les formations initiées par les préfetures, aumôneries régionales catholiques et protestantes, etc.

Bien que sans cesse rattrapées par l'actualité, nous avons tenté de ne pas dévier du cap fixé d'entrée de jeu : élargir la recherche à la religion dans son ensemble. Quelles qu'aient pu être nos supputations sur le ressort de cette demande de connaissance d'une administration pénitentiaire sans doute préoccupée par l'islam et ses dérives extrémistes, nous avons délibérément tenu à embrasser le phénomène religieux dans son ensemble. Non que nous ne prenions au sérieux la question de l'islam en prison ni que nous ne contestions les questions que soulèvent des phénomènes de prosélytisme et d'emprise que nous avons pu constater lors de notre enquête, quoique dans des proportions sans commune mesure avec ce que suggère l'évocation qui en est faite aujourd'hui. En raison du profil démographique particulier des détenus (INSEE, 2002) sur lequel nous reviendrons plus en détail dans le chapitre 1, on peut raisonnablement avancer que les musulmans y sont surreprésentés. Mais, du fait de l'absence de statistiques confessionnelles produites par les

administrations publiques, aucun chiffre fiable ne peut être avancé pour quantifier cette surreprésentation. C'est une difficulté pour l'administration pénitentiaire qui doit gérer une offre culturelle (principalement par le biais des aumôneries) sans connaître la composition de la demande à laquelle cette offre est censée répondre. Cette absence de données, qui alimente les chiffrages « sauvages », a également constitué une difficulté pour notre enquête, l'objet auquel nous nous intéressons étant de ce fait plus difficilement objectivable qu'ailleurs.

Quoi qu'il en soit, notre parti pris a été de prendre du champ en refusant un *a priori* de singularité voire d'altérité irréductible à l'islam pour remonter à une interrogation plus générale sur les rapports entre expérience carcérale et expérience religieuse. Quelles que soient les différences entre traditions religieuses, il y a bien en effet un fonds commun dans cette sphère d'activité sociale qu'est la religion : un langage, des représentations, des pratiques, cette faculté à faire exister un ailleurs extra-mondain qui la distingue et justifie qu'on les saisisse ensemble. Ceci nous apparaît d'autant plus justifié que ces différentes traditions religieuses s'influencent et se façonnent réciproquement via les interactions qui les lient, interactions qui peuvent être placées sous le signe de la concurrence mais également aussi sous celui du mimétisme, de l'emprunt réciproque et des transferts de modèles. À cet égard, il importe de ne pas sous-estimer la médiation de l'État et la manière dont la conception administrative du rapport avec les cultes reste, y compris en terre de laïcité, largement captive du rapport séculaire avec le catholicisme. Comment comprendre les difficultés que rencontre aujourd'hui l'institutionnalisation de l'aumônerie musulmane si l'on oublie que celle-ci suppose que les musulmans, comme ce fut le cas hier des juifs et des protestants, se coulent dans une institution pensée par et pour les catholiques ?

Cette posture qui consiste à refuser d'essentialiser l'islam et au contraire à penser cette tradition comme ouverte à la contextualisation voire à l'adaptation (Gilliat-Ray, 2008 ; Ajouaou et Bernts, 2015 ; Krintz, 2015), c'est-à-dire à lui accorder une épaisseur historique, vaut également pour les autres religions. De manière symétrique, il faut pour rendre compte du devenir du catholicisme prendre en compte la manière dont cette tradition est aujourd'hui travaillée par la pluralité religieuse et son institutionnalisation (Béraud, 2013 ; Martinez-Arino *et al.*, 2015).

◆ À LA CROISÉE DE LA SOCIOLOGIE CARCÉRALE ET DE LA SOCIOLOGIE DES RELIGIONS

Autre parti pris, celui de ne jamais dissocier l'analyse de la religion du cadre dans lequel elle prend place, c'est-à-dire de l'institution pénitentiaire d'une part, et de l'expérience de l'incarcération d'autre part. De ce fait, il nous a semblé d'emblée fondamental de dialoguer sans cesse avec la sociologie carcérale. À cet égard, ce livre se démarque des différents travaux publiés sur la religion en prison qui s'inscrivent davantage dans la sociologie des religions que dans la sociologie de la prison. En dépit du dynamisme que connaît la sociologie carcérale en France,

et des nombreuses thématiques dont elle a traité¹, la religion en demeure un point très largement aveugle². Cette absence d'intérêt s'explique peut-être par le fait que la sociologie carcérale apparue dans le courant des années 1980 est relativement récente en France en comparaison des États-Unis où elle existe depuis les années 1940. Elle résulte sans doute du caractère secondaire de la religion au regard d'autres sujets plus centraux tels que les surveillants, la condition carcérale, l'analyse organisationnelle de l'institution, ses rapports avec son environnement, les relations entre personnels et détenus, les conditions de travail des personnels, la question de la violence. Elle est certainement illustrative de la force d'inertie du présupposé selon lequel la modernité se caractériserait par un recul inexorable du religieux. Cette faible curiosité pour le religieux ne manque pourtant pas de surprendre si l'on pense à l'empreinte du christianisme – inventeur, rappelons-le, de la peine d'enfermement – sur le système pénitentiaire. Ceci étonne aussi au regard de l'emprise que conserve le religieux sur le monde carcéral, dont témoigne l'importance des réseaux religieux qui sous un biais ou un autre – aumôneries, associations de soutien aux détenus, visiteurs de prisons, etc. – gravitent autour de cet univers ainsi que l'abondante littérature de témoignages de détenus³ et d'aumôniers⁴ sur le sujet.

Si la sociologie carcérale n'est pas venue à la religion, la sociologie de la religion s'est en revanche bel et bien emparée de la prison⁵. De manière significative, le tout premier livre sur l'islam dans les prisons françaises (Khosrokhavar, 2004) a pour partie résulté, comme nombre de travaux disponibles, d'une coopération européenne impulsée par le sociologue des religions britannique James Beckford (Beckford, Joly et Khosrokhavar, 2005). De cette filiation commune résultent des travaux dont la problématisation reste davantage indexée sur l'agenda de recherche propre à la sociologie des religions que sur celui de la sociologie carcérale. Autrement dit, c'est moins la prison que la religion, ses changements et la gestion institutionnelle de la diversité religieuse qui est au centre de la réflexion. Pourtant, si la prison comme d'autres institutions publiques fournit un observatoire hors pair des redéploiements actuels du religieux, on ne saurait négliger le remarquable analyseur de la prison que constitue la religion. Révélateur de ses modes de fonctionnement, ses contradictions et apories, elle est aussi une source d'enseignements sur la condition carcérale et les logiques relationnelles qui traversent cet univers. D'où une démarche qui s'est attachée à appréhender la religion aussi bien

1. Voir notamment CASADAMONT, 1984; SEYLER, 1988; CHAUVENET, ORLIC et BENGUIGUI, 1994; COMBESSIE, 1996; BOURGOIN, 1994; FABIANI et SOLDINI, 1996; ROSTAING, 1997; LHUILIER et AYMARD, 1997; CARLIER, 1997; MARCHETTI, 1997 et 2001; MILLY, 2000; LE CAISNE, 2000; CHANTRAINE, 2004; MALOCHET, 2004; GUILBAUD, 2008; SALANE, 2010; FASSIN, 2015.

2. Tout au plus peut-on signaler le chapitre qu'Anne-Marie Marchetti (2001) lui a consacré dans son ouvrage sur les condamnés à perpétuité.

3. Voir par exemple BOTTON, 2012; MOKHTARI, 2013.

4. Par exemple Gustave Moreau sur la petite Roquette pendant la Commune; Jean Popot (1962) sur la prison de Fresnes, Paul Panici (1965) sur les prisons de femmes ou plus récemment Raymond Brehamet (1989), Yves Aubry (1999), la religieuse Isabelle Le Bourgeois (2002), le pasteur Peillon (2005) et les aumôniers musulmans Tareq Obrou (2009) et Mohammed Loueslati (2015).

5. BECKFORD et GILLIAT, 1998; FURSETH, 2000; BECKFORD, JOLY et KHOSROKHAVAR, 2005; KHOSROKHAVAR, 2007, ARCHIVES DES SCIENCES SOCIALES DES RELIGIONS, 2011; BECCI, 2012; FABRETTI, 2015.

du point de vue des détenus et des aumôniers que de celui de l'institution et de ses personnels.

Il a fallu se donner les moyens de saisir comment la religion se construit comme une dimension importante ou non de la vie carcérale, comme ressource individuelle ou collective, question, problème, contrainte, enjeu au sein de l'univers pénitentiaire. L'interrogation qui nous a guidées n'a pas simplement été de savoir si et dans quelle mesure l'incarcération est susceptible d'avoir un impact sur le rapport des personnes concernées à la religion. Elle a porté aussi sur la façon dont la place que l'institution réserve à la religion, la conception qu'elle a, en référence bien sûr à la laïcité, de ce que doit être son périmètre et ses formes d'expression légitimes influent sur ce rapport. Notre ambition a été de comprendre ainsi les logiques qui produisent ce qu'on pourrait appeler le « religieux carcéral ». Ce religieux carcéral n'est certes pas d'une nature différente de celui qui s'observe hors des murs. Son déploiement n'en est pas moins régi par des logiques propres à ce monde, dont l'ordre est toujours précaire, un univers générateur de privations, violences, dégradation identitaire et souvent de désaffiliation sociale.

Analyser le religieux carcéral exige notamment de ne jamais perdre de vue la place que l'institution elle-même confère à la religion, ni l'usage qu'elle en fait ou cherche à en faire au profit du maintien de l'ordre. Il ne suffit donc pas de s'interroger sur ce que la prison fait à la religion il faut également se demander ce que la prison fait de la religion. Cela ne signifie pas pour autant que l'enquête se soit laissée enfermer dans les expressions officielles et institutionnalisées du religieux, à savoir les aumôniers des cultes autorisés à intervenir en détention. Bien au contraire, il nous a semblé particulièrement important, à un moment où il est tant question de dérégulation institutionnelle du religieux et de désajustement entre l'offre religieuse assurée par l'AP et une demande non satisfaite par cette offre, de sortir des sentiers battus des offices culturels et autres activités d'aumônerie, pour prendre en considération le religieux tel qu'il se manifeste en détention quelles que soient ses formes.

◆ UNE DÉMARCHE PRAGMATIQUE ET COMPRÉHENSIVE

Fidèles aux recommandations de la sociologie pragmatique, nous nous sommes refusé de statuer en amont de la recherche et en surplomb de nos enquêtes sur ce qu'est le religieux et ce qu'est sa place. Le pistage du religieux qui a résulté d'une telle posture nous a entraînées parfois loin des salles de culte et des aumôniers. Il nous a conduites dans le huis clos cellulaire où s'accomplissent des rituels et dévotions personnelles, à ses manifestations officieuses et clandestines telles que le trafic de viande halal ou les prières collectives sauvages. Il nous a confrontées à une forme d'ubiquité diffuse du religieux qui rend le tracé de son périmètre *a priori* hasardeux. La religion peut être présente dans la gamelle, dans les colis, dans les cantines. Elle peut se nicher dans un vêtement, une salutation, une représentation picturale réalisée par un détenu et affichée dans les parties communes de la prison. Elle peut surgir dans un courrier, lors d'un entretien avec les conseillers d'insertion

tion et de probation ou les psychologues et psychiatres, dans les Commissions Pluridisciplinaires Uniques (CPU)⁶, dans les commissions disciplinaires. Elle peut enfin – et c’est un point trop souvent oublié – s’exprimer à travers la religiosité des personnels, une donnée qui compte aussi dans l’analyse du religieux carcéral. Cette démarche nous a menées à un constat paradoxal. Si elle semble parfois susceptible de s’immiscer dans les moindres dimensions de la vie carcérale, la religion se fait, à d’autres moments, si évanescence et labile qu’elle en devient presque insaisissable. Savoir si telle ou telle pratique, vêtement, geste ou locution relève du religieux peut ainsi faire débat entre les acteurs eux-mêmes. C’est le cas par exemple de la djellaba, associée par les uns à un vêtement ostentatoirement religieux, assimilé par les autres à un simple fait de culture. Va-t-on au culte pour accomplir ses devoirs religieux ou pour glaner quelques menus biens, sortir une petite heure de sa cellule, retrouver des connaissances, renouer avec des formes de sociabilités ordinaires que restaure provisoirement ce havre abritant de la violence carcérale ? Sacrifie-t-on au rituel du Ramadan par respect de prescriptions religieuses auxquelles on adhère ou le fait-on par mimétisme voire sous la contrainte, pour éviter les « embrouilles » ou s’inscrire dans un groupe dispensateur de sociabilité et de protection ? Les pratiques religieuses sont facilement suspectées d’inauthenticité et les procès en insincérité religieuse vont bon train en prison. Ils émanent bien sûr des personnels de surveillance souvent prompts à fustiger une religiosité de circonstance, à dénoncer les simulacres et faux-semblants des détenus et à mettre en avant la contradiction entre les forfaits à l’origine de l’incarcération et les excès de piété de certains. Les détenus ne sont eux-mêmes pas en reste. Face à ce religieux qui semble à la fois partout et nulle part, nous nous sommes tenues à une certaine modestie interprétative considérant qu’il n’appartient aux sociologues ni de sonder les cœurs et les reins ni de décider de l’authenticité des pratiques des acteurs. Tout au plus en avons-nous pris acte comme d’une incertitude propre aux faux-semblants de la vie carcérale.

Surtout, cela nous a poussées à nous poser sans cesse la question de savoir ce qu’apportait la religion dans l’épreuve de l’enfermement si l’on se situe du point de vue du détenu, ce qu’elle apporte pour le maintien de l’ordre si l’on se situe du point de vue des personnels et de l’institution. Nous nous sommes interrogées sur ce qu’elle permet de faire en lui reconnaissant une consistance et une efficacité propres (transformer des subjectivités, faire agir, fabriquer des groupes)⁷.

Nous en remettant aux consignes de la sociologie compréhensive, nous nous sommes pour cela efforcées d’entrer dans le monde de nos enquêtés – détenus, personnels pénitentiaires et aumôniers pour l’essentiel. Nous les avons écoutés

6. Suite au décloisonnement de la prison, ces réunions pluridisciplinaires visent à discuter entre professionnels de la situation particulière de détenus (inscription de tel détenu sur la liste des stagiaires, du classement des détenus sur tel poste de travail, ou encore des détenus indigents ou suicidaires).

7. « Les déterminations économiques, sociales, politiques, culturelles qui agissent sur le religieux comme sur les autres réalités sociales ne l’épuisent pas et il y a une réalité sociale *sui generis* du religieux qu’il importe de saisir. La religion est donc une activité symbolique qui a sa consistance propre, c’est-à-dire que, toute socialement déterminée qu’elle soit – et elle l’est de mille manières –, elle jouit d’une relative autonomie par rapport à toutes ces déterminations » (Willaime, 2003, p. 259).

attentivement durant de longues heures, qu'ils aient à l'égard de la religion un préjugé favorable ou non, qu'ils en fassent personnellement usage ou non. Il s'est agi ainsi de saisir les interactions entre les différents acteurs du monde carcéral. Développer une approche interactionnelle du religieux en prison nous a semblé la meilleure façon d'éviter l'écueil de son essentialisation. Nous avons également pris le temps d'observer la vie carcérale – ou du moins certains de ses aspects – en recourant à la méthode ethnographique. Nous avons cherché, à la faveur de cette enquête de longue durée, à nous fondre – avec plus ou moins de succès – dans le paysage en nous glissant dans l'ombre des aumôniers lors de leurs tournées en cellule, dans celle de tel ou tel surveillant, des « auxis⁸ » qui servent les repas ou s'occupent de la bibliothèque, dans l'assistance des célébrations culturelles, etc.

L'enquête s'est ainsi déroulée entre février 2011 et octobre 2012 au sein de huit établissements pénitentiaires choisis⁹, en concertation avec l'AP, avec le souci de diversifier au maximum l'échantillon (maisons d'arrêt et établissements pour peine, quartiers d'hommes et de femmes, diversité régionale). La régularité des visites sur trois ou six mois selon les sites a permis de mieux connaître l'ambiance de chaque établissement, de gagner la confiance des uns et des autres afin de favoriser les discussions informelles et de participer aux cultes et réunions. Cinq cents entretiens ont été réalisés avec des personnes détenues (avec ou sans religion), des aumôniers ou intervenants culturels, des personnels de l'AP ou travaillant en prison¹⁰. L'accueil réservé au sein des établissements a été globalement bon, même si le sujet semble avoir surpris certains membres du personnel du fait du caractère jugé souvent peu problématique de la question religieuse par rapport à d'autres enjeux considérés comme autrement plus cruciaux tels que la surpopulation, la prise en charge des cas psychiatriques, la sécurité ou le suicide des personnes incarcérées.

L'approche ethnographique en établissements a été complétée par une enquête institutionnelle menée à la fois au niveau des organisations religieuses et de l'administration pénitentiaire, et ce en leurs différents échelons. Il nous a paru nécessaire d'analyser l'ensemble des documents de l'administration pénitentiaire relatifs à cette question ainsi que les données des aumôneries nationales. De manière complémentaire une trentaine d'entretiens ont été réalisés, pour moitié avec des membres de la DAP, de la Direction interrégionale de l'administration pénitentiaire (Rennes, Dijon, Marseille) ou d'anciens directeurs et pour moitié avec les aumôniers nationaux et des aumôniers régionaux (dix de sept régions pénitentiaires). S'ajoutent à cela des entretiens menés avec le Contrôleur Général des lieux de privation de liberté et des bénévoles associatifs. Dans un souci de réactualisation de nos données, nous avons de nouveau rencontré un certain nombre de responsables de la DAP et des aumôneries nationales courant 2015. Des observations ont été réalisées lors

8. Détenus qui travaillent pour l'administration pénitentiaire.

9. Ces huit établissements se répartissent ainsi : 3 maisons d'arrêt (nommées dans l'ouvrage MA1, MA2 et MA3), deux centres de détention (nommées CD1 et CD2) et trois maisons centrales (MC1, MC2 et MC3).

10. Une liste des personnes interviewées dans les établissements mentionnées dans l'ouvrage est proposée en annexe III. Les prénoms des personnes ont été changés pour préserver l'anonymat des participants à l'enquête.

d'événements singuliers, entre décembre 2010 et juillet 2015 : rassemblements, colloques et sessions de formations organisés par les autorités administratives ou religieuses.

Enfin, à l'automne 2012, un questionnaire a été envoyé par voie postale à l'ensemble des aumôniers de France métropolitaine. Il s'agissait par cette enquête quantitative de mieux connaître le profil des aumôniers, les tâches qu'ils accomplissent ainsi que les représentations qu'ils se font de leur action. Au total, 448 questionnaires nous ont été retournés (soit un taux de retour de quatre sur dix)¹¹.

◆ TROIS AXES DE QUESTIONNEMENTS

Dans la perspective de la problématique générale exposée ci-dessus, notre enquête a suivi trois axes de questionnement, axes à partir desquels se structure le présent livre.

Le premier a visé à saisir la conception que l'institution se fait de la religion, la place et le rôle qu'elle lui assigne. Existe-t-il une pensée administrative sur la question de la religion et des cultes en prison ? Quelle place tient la laïcité dans cette administration ? Quelle acception en a-t-elle ? Pourquoi et comment la religion (ou plus exactement ce que les acteurs comprennent comme relevant de ce terme) se constitue comme objet ou dimension problématique pour l'AP ? Ceci nous a amenées à resituer les choses dans une perspective historique de longue et de moyenne durée et à mener l'enquête aux différents échelons territoriaux de l'AP (en établissement, Direction interrégionale et administration centrale) sans négliger l'impact du débat public sur la radicalisation notamment. Nous avons en outre été attentives à l'identification du cadre juridique dans lequel s'inscrit la gestion du religieux (loi de 1905, Code de procédure pénale, Règles pénitentiaires européennes), à la jurisprudence administrative touchant à cette question, ainsi qu'aux prises de position du Contrôleur Général des Lieux de Privation de Liberté (CGLPL). Nous avons évidemment accordé un intérêt tout particulier à la production des règles infra-réglementaires (notes de service, circulaires, notes administratives) relatives aux questions d'aumônerie et du culte dont nous avons effectué un recensement quasi exhaustif.

Ce premier niveau d'investigation a mené au constat de ce que nous avons appelé les « géométries variables de la laïcité ». La première partie qui y est consacrée comporte trois chapitres réduisant peu à peu la focale d'analyse. Le chapitre I pointe le caractère insolite d'une laïcité pénitentiaire – une laïcité de reconnaissance et d'inclusion du religieux qui tranche avec ce qui prévaut dans d'autres administrations et n'est pas dénuée d'effets sur les pratiques des personnels. Cette laïcité bienveillante qu'expliquent en partie les héritages du christianisme sur la prison, n'empêche cependant pas, dès lors que l'on passe de la comparaison intranationale à la comparaison internationale, de retrouver une forme de minimalisme laïque dans la prise en charge du religieux. Le chapitre II sort de la longue durée

11. Ils ont fait l'objet d'une analyse à l'aide du logiciel SPSS.

pour s'arrêter sur la reproblématisation de la question religieuse qui s'est opérée en administration centrale depuis les années 2000 sous la contrainte à la fois de la juridicisation et de l'émergence du problème de la radicalisation. Examinant les tenants et aboutissants de cette reproblématisation, il met en évidence la renaissance d'une politique pénitentiaire du culte tombée de longue date en désuétude au profit d'un abandon de la gestion du religieux aux routines et aux pratiques discrétionnaires des établissements. Le chapitre III entend décrire les laïcités locales en soulignant les contrastes que fait ressortir la comparaison entre les différents établissements sur lesquels a porté l'enquête.

Le deuxième axe de questionnement s'est attaché à saisir la place que peut prendre la religion dans la vie des détenus. En nous situant dans une perspective de sociologie de l'expérience carcérale, nous avons cherché à répondre à plusieurs questions. Dans quelle mesure la religion, longtemps une obligation en prison, peut-elle constituer une ressource pour affronter l'épreuve carcérale? Une telle interrogation suppose de prendre en considération la pluralité d'usages, instrumentaux, identitaires, que font les acteurs du religieux tout en s'interrogeant sur la façon dont ces usages participent d'un ajustement à la situation carcérale. Cet ensemble de questions ne peut être dissocié d'une interrogation sur la manière dont la religion vient aux détenus et sur les conditions d'accès à cette ressource religieuse. Quels peuvent en être les vecteurs : les codétenus, les aumôniers, les personnels? Quelle place tient ici la socialisation religieuse? La religion ne se cantonne pas à la croyance intime mais engage des dimensions collectives (solidarités, sentiment d'appartenance communautaire, contrôle social, pression, etc.), surtout dans un espace clos où la promiscuité est aggravée par le caractère « total » de l'institution (Goffman, 1968¹²). Si les détenus forment bien souvent moins un groupe qu'une collection d'individus, cela n'exclut pas la constitution de logiques collectives appuyées sur le religieux avec ce qu'elles représentent comme force potentielle ou réelle de résistance, voire de subversion de l'ordre carcéral et de danger pour la sécurité interne. Comment, par l'intermédiaire de quel médium, via quels acteurs (codétenus, aumôniers, leaders, caïds) s'élaborent ces solidarités religieuses? Cette interrogation sur la religion comme ressource ne peut escamoter ni sous-estimer les contraintes, là encore individuelles et collectives, que la religion peut représenter dans l'enfermement.

En réponse à cette série de questions, notre deuxième partie s'organise en trois temps. Le chapitre IV met l'accent sur les secours du religieux et se penche sur les manières dont la religion est susceptible de s'offrir à certains comme une ressource pour résister à l'épreuve de l'enfermement. Exposant la diversité d'usages aussi bien tactiques et instrumentaux qu'identitaires et existentiels qui peuvent être faits de la religion, ce chapitre s'attache surtout à comprendre ce qui fait que la religion peut être ainsi sollicitée comme un point d'appui par ceux qui disent y recourir dans l'enfermement. Tous les détenus ne se saisissent pas de l'offre culturelle qui est

12. Pour une discussion sur l'institution totale, voir AMOUROUS C. et BLANC A., *Erving Goffman et les institutions totales*, L'Harmattan, 2001, p. 137-153.

proposée par l'AP. Pratiques et croyances restent majoritairement le fait d'initiés, c'est-à-dire de celles et ceux qui ont reçu une socialisation religieuse antérieure même minimale. Un tel constat conduit à mettre en évidence le poids des ancrages religieux et à nuancer de ce fait l'ampleur du phénomène de conversions entre les murs. Ressource relative, la religion l'est aussi pour les détenus dont l'investissement religieux fluctue au fil de la carrière carcérale. Si les chapitres IV et V montrent que la religion peut constituer une ressource pour les détenus, le chapitre VI traite de la religion qui contraint, lorsque croyances et pratiques deviennent écrasantes, lorsque la religion est imposée aux autres, lorsque les musulmans les plus pieux ont à se positionner par rapport au stigmaté du radical.

Le troisième axe concerne les aumôniers, dont le nombre en établissements pénitentiaires a connu une augmentation substantielle au cours des vingt dernières années : 638 en juin 1995, ils sont 1 474 en janvier 2015. Cet accroissement s'est accompagné d'une diversification des religions dont les représentants bénéficient de la part de l'AP d'un agrément leur permettant d'intervenir au sein de la détention. Aumôniers musulmans, bouddhistes, orthodoxes et tout récemment témoins de Jéhovah sont ainsi venus rejoindre leurs homologues catholiques, protestants et israélites. Cette vitalité a de quoi étonner au regard des indicateurs quantitatifs d'affiliation confessionnelle et de pratiques qui sont depuis plusieurs décennies à la baisse en France. Dans un tel contexte, le rôle des aumôniers, de célébration des offices religieux, d'animation de réunions culturelles et d'assistance spirituelle, tel qu'il est décrit sans davantage de précisions par le CPP, aurait pu devenir tout à fait désuet voire superfétatoire. Si ce n'est pas le cas, c'est en raison d'abord de ce religieux carcéral davantage prospère qu'il ne l'est dans le reste de la société, pour les différentes raisons que l'on évoquera dans les deux premières parties de l'ouvrage. C'est aussi parce que les aumôniers parviennent à trouver leur place tant auprès des détenus que, dans une certaine mesure, de l'AP. Les entretiens et les observations menées en détention mais aussi au sein des appareils religieux, ainsi que les réponses reçues au questionnaire quantitatif envoyé à l'ensemble des aumôniers des établissements de France métropolitaine, donnent à voir la façon dont ces hommes et ces femmes réinventent leurs rôles, empruntant volontiers à des registres séculiers. On est loin de la figure de l'aumônier prêtre du XIX^e siècle qui, comme l'abbé Faure (1896) à la prison de la Grande Roquette, célèbre la messe (obligatoire pour les détenus qui se sont déclarés catholiques), prodigue une instruction religieuse et accompagne les condamnés à mort jusqu'à l'échafaud. Mais la position des aumôniers de prison est souvent instable. Ils s'inscrivent en effet dans une double tension, devant trouver la juste distance avec les personnes incarcérées d'une part, les personnels d'autre part. Quelles attentes les détenus, qui les sollicitent, nourrissent-ils à leur égard ? Quelle place tiennent-ils au sein de l'organisation pénitentiaire ? Comment gèrent-ils le « dilemme de pouvoir » (O'Dea, 1961) résultant de leur double inscription institutionnelle, à la fois religieuse et administrative ?

Le chapitre VII montre que si l'aumônerie se trouve bousculée par la pluralité religieuse et son institutionnalisation par les pouvoirs publics, elle s'en trouve aussi

renforcée. Le chapitre ix analyse les modalités d'interventions des aumôniers auprès et en faveur des détenus. Enfin, le chapitre x traite de l'usage voire des formes d'instrumentalisation par l'AP des aumôniers comme outils de gouvernement de la prison, usages qui peuvent remettre en cause la position de tiers à partir de laquelle ils fondent leur légitimité auprès des détenus.