

Le fait religieux en prison : configurations, apports, risques

L'esprit moderne s'est défini avant tout par sa lutte contre la religion. [...] il faut refuser ouvertement l'idée de la rupture entre les ténèbres de la religion et les lumières de la modernité, car le sujet de la modernité n'est autre que le descendant sécularisé du sujet de la religion.

(Alain Touraine, *Critique de la modernité*, 1992)

Les liens entre la prison et la religion ont en France une origine ancienne et ont fortement évolué. Ultime réconfort et caution charitable dans l'ensemble disparate des prisons d'Ancien Régime, puis composante majeure du « traitement pénitentiaire » dans une institution progressivement légitimée à affirmer cette vocation (naissance de la prison pénale), la présence religieuse vise aujourd'hui à satisfaire l'exercice d'un droit reconnu aux personnes détenues. La laïcisation de l'institution qui, jusqu'à l'abord des années 1990, correspondait au mouvement de fond de sécularisation de la société française, doit dorénavant composer avec la pluralisation religieuse de la population incarcérée. À l'image d'autres institutions républicaines, la prison est traversée par des revendications qui, sans nécessairement remettre en cause son caractère laïque, l'invitent à considérer le fait religieux comme une dimension structurante de la vie carcérale. Cette réémergence du phénomène religieux pose logiquement questions à l'administration pénitentiaire, dont :

Celle de la cohabitation institutionnelle des religions en prison et dès lors de l'organisation des cultes par l'autorité administrative et les aumôneries ;

Celle de la coexistence même des croyants, et de leurs relations aux autres, notamment non croyants, dans un contexte où les emprunts au registre religieux relèvent plus nettement que par le passé des formes de codification qui règlent la vie sociale en détention : présentation de soi, relations intra-carcérales, rapport à l'autorité.

Ce sont ces questions que se proposent notamment d'examiner ces Journées d'études sur la base des résultats de deux recherches inédites enrichies de comparaisons internationales.

Collection Travaux & Documents n° 83
Service de la communication et des relations internationales

DAP

Direction de l'administration pénitentiaire

Le fait religieux en prison : configurations, apports, risques

Actes des Journées d'études internationales
organisées par la Direction de l'administration pénitentiaire
(DAP)
les 28 et 29 octobre 2013 à Sciences Po Paris



Collection Travaux & Documents



Le fait religieux en prison : configurations, apports, risques

Direction de l'administration pénitentiaire

Le fait religieux en prison : configurations, apports, risques

**Actes des Journées d'études internationales organisées
par la Direction de l'administration pénitentiaire (DAP)
les 28 et 29 octobre 2013 à Sciences Po Paris**



Collection Travaux & documents



Table des matières

Propos liminaire par Annie Kensey	P. 7
Présentation des Journées par Isabelle Gorce	P. 9
<i>I. Profil, rôle et éthique professionnelle des aumôniers de prison : évolutions et mise en perspective</i>	P. 13
<i>L'aumônerie et les associations catholiques dans les prisons de France au XX^e siècle</i> par Olivier Landron	P. 15
<i>Des aumôniers plus nombreux et plus divers</i> par Céline Beraud, Claire de Galembert et Corinne Rostaing	P. 35
<i>Des aumôniers musulmans en prison</i> par Ouisa Kies	P. 53
<i>Les aumôniers de prison musulmans en Angleterre et au Pays de Galles</i> par Danièle Joly et Jim Beckford	P. 75
<i>Connus, reconnus, inconnus. Les dispositifs de soutien spirituel dans les prisons suisses</i> par Mallory Schneuwly Purdie	P. 89

***II. Les nouveaux espaces du religieux en milieu
carcéral: implications et détours*** **P. 103**

*Un impensé qui fait retour : la religion en prison,
entre laïcisation et pluralisation* P. 105
par Emmanuel Brillet

La religion en prison au prisme d'une sociologie de l'action P. 117
par Céline Béraud, Claire de Galembert
et Corinne Rostaing

*L'islam en détention. Éclairages sur les processus qui amènent
à se saisir du religieux en général et de l'islam en particulier
au cours d'une peine de prison* P. 151
par Nancy Venel

Nouveau paradigme de radicalisation en prison P. 169
par Farhad Khosrokhavar

***III. Religion, réinsertion et prévention de la récidive :
quelle place pour les intervenants religieux dans les
programmes mis en œuvre en milieu carcéral ?*** **P. 185**

*Religion, réinsertion et prévention de la récidive : le cas des
programmes et prisons « faith-based » aux États-Unis* P. 187
par Aurélie La Torre

*La réintégration sociale après la détention. Une analyse du
rôle des appartenances religieuses ou spirituelles,* P. 201
par Irene Becci

Propos liminaire

par Annie Kensey, chef du bureau des études et de la prospective (PMJ5) de la direction de l'administration pénitentiaire (DAP)

Relevant de la sous-direction des personnes placées sous main de justice, depuis sa création en 2009, le bureau des études et de la prospective (PMJ 5) de l'administration pénitentiaire a parmi ses missions celle de mettre sur pied des Journées d'études internationales. Les premières ont eu lieu en 2010 sur *Le suicide en prison* à l'École nationale de la magistrature, les deuxièmes sur *Les aménagements des peines privatives de liberté* en 2011 à Science Po Paris, M. Christophe Jamin, directeur de l'École de Droit de Sciences Po nous y accueillant. Geste réitéré depuis par deux fois et pour les troisièmes Journées conçues en lien étroit avec les services de la Protection judiciaire de la jeunesse : *Mineurs : l'éducation à l'épreuve de la détention* et pour les quatrièmes Journées tenues sous le titre : *Le fait religieux en prison* – dont le lecteur tient les Actes en mains. C'est à partir d'études – dont le financement est assuré ici principalement par la direction de l'administration pénitentiaire avec un soutien de la Mission de recherche Droit & Justice – présentées par les équipes de recherche, que ces Journées sont organisées. Ces recherches sont point d'appui pour que s'ouvrent des discussions entre les différents représentants agréés des cultes, et les personnels des services pénitentiaires. Des universitaires et chercheurs de Suisse, d'Allemagne, de Grande-Bretagne et des USA ont apporté, un éclairage différent à des problèmes qui présentent une résonance commune. C'est ce qui est attendu d'exercices de comparaison.

S'agissant du fait religieux – des religions – Europe et Orient sont les lieux de naissance et de développement des trois monothéismes, Juif, Chrétien, Musulman. Leur ancrage dans l'institution pénitentiaire n'est pas concomitant, le deuxième ayant marqué l'administration pénitentiaire au point qu'elle lui emprunte encore aujourd'hui son nom, – issu du droit canon de la pénitence –, le troisième prend aujourd'hui un

essor certain. Également de naissance antique, le bouddhisme venu de l'Inde est désormais présent, dernier venu dans les services pénitentiaires. Chaque culte est à même de faire valoir des exigences auxquelles l'administration pénitentiaire se veut attentive.

Le lecteur trouvera, dans ce numéro de la collection « Travaux & Documents », la plupart des contributions des intervenants à ces JDEI.

Présentation des Journées,

par Isabelle Gorce, directrice de l'administration pénitentiaire

À l'aube du xx^e siècle, la France adopte la loi de 1905 de séparation des Églises et de l'État, point d'orgue du processus de sécularisation. L'article 2 de la loi de 1905 précise que la République ne reconnaît, ne salarie ni subventionne aucun culte. Désormais, les aumôniers ne sont donc plus des salariés de l'État, et la messe n'est plus une obligation pour les prisonniers. Mais ce principe ne saurait être interprété de façon rigide. La loi de 1905 renvoie certes le religieux à la sphère privée mais elle organise aussi les relations entre la puissance publique et les institutions confessionnelles.

C'est donc logiquement que sa portée a résonné au sein des établissements pénitentiaires. De fait, la mise en place des cultes en prison résulte directement de la loi de séparation des Églises et de l'État du 9 décembre 1905. L'article 2 de cette loi a, en effet, posé les termes d'un équilibre selon lequel, d'une part, « *la République ne reconnaît, ne salarie ni ne subventionne aucun culte* » et, d'autre part, peuvent cependant être inscrites au budget de l'État et des collectivités « *les dépenses relatives à des services d'aumônerie et destinées à assurer le libre exercice des cultes* ». Cette disposition constitue le fondement légal des services d'aumônerie et de leur prise en charge par la personne publique, et se justifie par l'obligation de permettre aux personnes privées de leur liberté de pratiquer leur culte.

Ces principes généraux ont été repris par la règle pénitentiaire européenne 29.1 et par l'article 26 de la loi pénitentiaire du 24 novembre 2009.

L'exigence de mise en place d'un accès au culte pour les personnes détenues est affirmée à l'article R. 57-9-3 du code de procédure pénale, qui dispose que « chaque personne détenue doit pouvoir satisfaire aux exigences de sa vie religieuse, morale ou spirituelle ».

S'il incombe aux aumôniers d'assurer le service du culte et d'offrir aux détenus qui le souhaitent une assistance spirituelle, il s'ensuit des obligations positives pour l'administration pénitentiaire :

- obligation d'organiser l'accès aux cultes pour permettre aux personnes détenues d'exercer leur liberté religieuse ;
- obligation de lutter contre toute forme de prosélytisme et contre les dérives radicales et sectaires ;
- obligation de neutralité de l'ensemble des personnes qui participent au service public pénitentiaire (personnels de l'administration pénitentiaire, partenaires institutionnels, intervenants).

Ainsi, sans empiéter sur les prérogatives dévolues aux aumôniers de prison, l'administration organise et fixe le cadre d'exercice de la vie culturelle en détention.

La désignation de référents chargés des cultes au sein de l'administration pénitentiaire et l'agrément d'intervenants d'aumônerie répondent à cette exigence.

En 2013, ce sont ainsi 1 312 aumôniers qui interviennent en milieu pénitentiaire, de manière bénévole (pour 914 d'entre eux) ou rémunérée (pour 398).

Six cultes sont représentés : le culte catholique, le culte israélite, le culte musulman, le culte orthodoxe, le culte protestant et, depuis peu, le culte bouddhiste.

Par tradition, le rôle de l'aumônier – dont les origines s'enracinent dans les notions, issues du Moyen-Âge, de charité et de compassion pour les pauvres –, est principalement de prodiguer réconfort, espoir et compassion. L'aumônier est celui qui vient témoigner que le détenu est bien autre chose que cette femme ou cet homme condamné et qu'en aucune façon il ne peut être réduit à l'acte délictueux, aussi grave soit-il, qu'il a commis.

Les préoccupations de l'administration pénitentiaire rejoignent, par plus d'un aspect, ce qui constitue l'une des tâches de l'Église. En effet, le relèvement moral, l'amendement et la réinsertion visent, en définitive, un même objectif : celui de la réintégration au sein de la société d'une personne dont les actes ont marqué une rupture avec le corps social.

Grâce à la bonne connaissance que les aumôniers de prison acquièrent des personnes détenues, qu'ils visitent régulièrement, mais également des personnels, qu'ils côtoient lors de leurs interventions, les aumôniers de prison participent au débat de société sur la prison et sa finalité. Je remercie d'ailleurs les aumôniers nationaux ici présents ainsi que l'Union bouddhiste de France d'avoir accepté notre invitation. Ils auront, lors de la table ronde de cet après-midi, l'occasion de nous faire partager leur expérience et la manière dont ils conçoivent leur rôle au sein de l'institution carcérale.

Ce dialogue permanent et déjà ancien entre l'administration pénitentiaire et les aumôneries recouvre une grande diversité de situations, dont le caractère évolutif est l'un des signes des temps. À ce titre, et pour indispensable qu'il soit, le rappel du cadre réglementaire et institutionnel ne saurait épuiser les questionnements légitimes qui entourent la présence des aumôniers en détention.

C'est la raison d'être de ces Journées et, surtout, des recherches qui leur servent de support.

Les aumôneries ne représentent d'ailleurs que l'un des aspects du fait religieux en prison, le plus visible sans doute. Nous verrons demain, en prenant connaissance des résultats de deux recherches inédites impulsées par l'administration pénitentiaire, combien l'actualisation des connaissances en ce domaine était nécessaire pour mieux appréhender dans sa complexité un phénomène qui, dans le contexte carcéral comme au dehors, n'est jamais loin de susciter la controverse.

J'ajouterai, quelques semaines après que se soit tenu un important colloque sur les métiers pénitentiaires à l'ÉNAP, qu'il y va aussi de la nécessaire adaptation des savoirs et pratiques professionnels des agents de l'administration pénitentiaire, dans le souci permanent de garantir des droits individuels tout en prévenant des formes de captation ou de cloisonnement de l'espace carcéral qui en sont la négation même. Les exemples venus de l'étranger seront à cet égard éclairants : sans remettre en cause le modèle de laïcité à la française, ils nous permettront d'en souligner les lignes de force aussi bien que les limites dans la recherche de cet indispensable et difficile équilibre.

Je vous souhaite, à tous, d'excellents travaux.

**Profil, rôle et éthique professionnelle
des aumôniers de prison :
évolutions et mise en perspective**

L'aumônerie et les associations catholiques dans les prisons de France au xx^e siècle

par Olivier Landron, professeur d'histoire à la Faculté de théologie de l'Université catholique de l'Ouest

Associer « christianisme et prison » ne va pas de soi. Mais à y réfléchir de plus près, le monde carcéral et les chrétiens se trouvent sur un terrain commun. En effet, les détenus ne peuvent faire l'impasse sur une réflexion abordant le sens de l'existence, les conditions de détention, la réalité de la justice ou les droits de l'homme. En France par exemple, les catholiques se sont révélés très présents dans l'univers carcéral tout au long du xx^e siècle. Cet engagement auprès des prisonniers s'est traduit de différentes manières. La présence de l'Église dans les prisons françaises s'est concrétisée par le ministère des aumôniers. Au xx^e siècle, si leur existence a été remise en cause dans les quelques années qui ont suivi la Séparation en 1905, leur action s'est renforcée à la suite de la réforme pénitentiaire mise en place après 1945 par Paul Amor, à laquelle ont participé étroitement des catholiques comme Pierre Cannat. En 1988, un pas a été franchi puisque, pour la première fois, des laïcs et des religieuses ont pu devenir aumôniers de prison, la pénurie de prêtres expliquant largement cette évolution. En dehors des aumôniers, l'engagement des catholiques français dans les prisons s'est traduit par la présence de diverses associations en milieu carcéral comme l'OVDP, le Secours catholique, le Courrier de Bovet, AUXILIA ou le Bon Larron. Leurs actions ont concerné la visite des détenus, l'aide matérielle aux prisonniers, la correspondance avec les personnes incarcérées, enfin la réinsertion de ces dernières, considérée comme l'objectif majeur de toutes ces structures. Quelles formes concrètes le catholicisme a-t-il pris dans l'univers carcéral ? Nous tenterons de répondre à cette question en abordant trois points : l'action du père François Marty qui préfigure celle de l'aumônerie générale des prisons, le rôle de celle-ci à proprement parler, enfin les initiatives prises par les associations catholiques.

1 - Le père François Marty : pionnier de la pastorale en milieu carcéral

a - Son itinéraire

L'intérêt du père Marty pour les détenus s'inscrivait dans la grande tradition du Prado qui était d'exercer son apostolat auprès des populations les plus marginales. Les initiatives du prêtre pradosien¹ ont tracé les grandes lignes de ce que sera plus tard l'Aumônerie générale des prisons mise en place par l'abbé Rodhain. En effet, le père Marty avait échafaudé une organisation nationale des aumôneries présentes dans les établissements pénitentiaires grâce à la mise au point de congrès qui rassemblaient des aumôniers bien au-delà de la région lyonnaise dans laquelle il exerçait son ministère. Ce prêtre naît en 1901 à Beynat, en Corrèze, d'une famille de cultivateurs.

En 1937, il est ordonné dans la cathédrale d'Autun et dès, l'année suivante, il intègre le Prado, près de Lyon. En 1938, c'est avec une vraie joie qu'il accueille sa nomination au poste d'aumônier de prison. Dès ce moment, il va s'y donner totalement. Pendant un an, le père François Marty² découvre le monde carcéral, ses pesanteurs mais surtout la détresse des détenus et la souffrance de leurs familles. Il est rapidement venu en aide à des populations pauvres que les autorités avaient entassées dans les vieux forts de Lyon comme celui de Loyasse. Elles les considéraient comme des êtres dangereux. On les surveillait et on les laissait croupir dans la misère. Constatant les conditions dégradantes dans lesquelles ces populations vivaient, le père Marty leur est venu en aide en les soutenant matériellement. Il prodigue également une instruction morale. En 1939, il est mobilisé comme maréchal des logis d'artillerie, puis il est fait prisonnier dans le nord de la France. Il est alors envoyé dans un stalag en Prusse Orientale. Pour des raisons inexplicées, les autorités allemandes lui fournissent un passeport pour rejoindre la France, en Lorraine précisément. Mais en mai 1941, il revient au Prado. À Lyon, de 1941 à 1943, les prisons Saint-Paul, dans laquelle le père Marty est aumônier, et Saint-Joseph sont surpeuplées.

¹ Appellation donnée aux membres du Prado.

² Jean Goutterault, *Il y a cinquante ans : l'aumônier de Saint-Paul fusillé*, Archives du Prado, p. 1.

Environ 2000 détenus occupent des locaux destinés à 500 personnes. On trouve surtout des détenus de droit commun mais aussi des prisonniers politiques. Dans ces établissements pénitentiaires, la misère est immense. La nourriture est de très mauvaise qualité et la mortalité devient considérable lors de l'hiver 1941-1942. Dans le cadre de son ministère d'aumônier de prison, le père Marty devient le confident de nombreux détenus. Il écoute, console et reconforte. Mais à la fin de journées souvent harassantes, il s'effondre littéralement. Son état de fatigue est d'autant plus important que sa sensibilité reste vive et qu'il prend facilement sur lui les douleurs des prisonniers qu'il côtoie. Afin de soulager la souffrance des détenus, le père Marty multiplie à Lyon et dans les alentours les conférences pour sensibiliser l'opinion publique et favoriser les prises de paroles.

Il alerte aussi les autorités locales et régionales, allant jusqu'à Vichy pour s'entretenir avec des responsables du ministère de la Justice. Il fonde en 1941, avec l'aide de Mademoiselle de Sainte-Marie, un service social dans les établissements pénitentiaires de Lyon qui prend le nom d'Œuvre des Prisons dont le siège se situe dans le cours Suchet, en face de la prison Saint-Paul. Avec Joseph Folliet, il organise, en lien avec la Chronique Sociale, un comité des prisons qui prit le nom de Comité Lyonnais d'Etudes. Ce dernier a d'abord fonctionné de manière clandestine. Un travail de réflexion y était entrepris pour préparer les réformes judiciaires à venir. En même temps que le père Marty entreprenait des démarches pour améliorer le sort des prisonniers politiques ou de droit commun, il diffusait clandestinement plusieurs rapports, dont l'un fut rédigé par Emmanuel Mounier, afin d'informer l'opinion publique sur l'état des prisons et sur la situation des détenus. Le père Marty a aussi eu le souci de favoriser la rencontre entre les aumôniers de prison isolés et sans soutien. Avec l'aide du cardinal Gerlier, archevêque de Lyon, il convoque et organise deux congrès des prisons à la maison Saint Jean, respectivement en octobre 1942 et en octobre 1943. Il n'a pu participer qu'au premier car, lors du second, il avait déjà été arrêté par la Gestapo et emprisonné.

Le père Marty voulait surtout améliorer concrètement le sort des détenus sur le plan matériel et moral. De 1940 à 1943, on est frappé

par son apostolat énergique à la prison Saint-Paul à Lyon. Voici ce qu'en dit le philosophe Emmanuel Mounier³ : «Tous ceux qui ont plus ou moins longuement séjourné à la prison Saint-Paul de Lyon, au cours des années 1940-1943, ont connu et aimé le père Marty. Il fut pour les politiques d'un dévouement infatigable. Mais ils n'absorbaient pas son souci. Ils n'étaient même pas sa préoccupation dominante. Depuis des années, il était rongé par une vocation : la cause des prisonniers de droit commun. Rongé, ce n'est pas trop fort : le feu de chacun de leurs drames brûlait en lui, son impatience d'un régime pénal qui ne sait aggraver le mal que par le mal, sa révolte contre l'indifférence égoïste et l'opposition pharisenne des gens du dehors (d'une certaine bourgeoisie lyonnaise notamment) à la cause qu'il leur plaidait, l'usaient jusqu'à la dépression. Qui a vu, dans quelque couloir sombre, entre deux rangées de portes hostiles, passer dans son regard le court éclair d'une colère sacrée, ou dans sa voix douce, habituée aux chuchotements, que tamisait encore la barbe, frémir la rage contenue de l'indignation, celui-là savait que la plus belle des expressions de l'homme peut être celle qui mêle la dureté de la passion de la justice à la douleur de la charité ». À propos de la prison de Saint-Paul, le prêtre du Prado écrivait⁴ : « Ailleurs, les gens ne viennent pas au prêtre, il faut qu'on aille les chercher : ici c'est le contraire, les détenus le demandent et l'attendent, et il n'a pas assez de temps à leur donner ».

b - L'arrestation du père Marty et sa mort

En 1943, le père Marty commence à rendre des services à la Résistance. Il est finalement dénoncé par un détenu aux Allemands qui l'arrêtent le 12 septembre 1943. Dans un premier temps, le père François Marty est successivement transféré à la prison de Montluc, à celle de Fresnes, au camp de Compiègne, enfin à celui de Pforzeim⁵, en Allemagne. En décembre 1944, le père Marty est finalement exécuté avec d'autres prisonniers, probablement en représailles à la prise de la ville de Strasbourg par les Alliés. Joseph Folliet qui, lui-même, est

³ *Esprit*, novembre 1945.

⁴ *Le père François Marty*, Archives du Prado, p. 10.

⁵ Ce camp de prisonniers était situé entre les villes de Karlsruhe et Stuttgart.

devenu prêtre du Prado sur le tard, avait su évoquer de manière juste et réaliste la personnalité du père Marty. Il écrivait⁶ : « J'aimais en lui sa rude franchise qui s'alliait à une délicatesse prête à sympathiser avec toute douleur ; son entêtement de rural toujours capable de continuer ou de recommencer le sillon ; les accès d'enthousiasme ou de colère qui le secouaient tout entier en le faisant vibrer comme un peuplier sous le vent. C'était un caractère, avec tout ce que ce mot comporte de force. Et c'était un prêtre de Jésus-Christ, selon l'esprit du père Chevrier, c'est-à-dire un homme *mangé* ».

2 - L'Aumônerie catholique des prisons

a - Son développement

L'Aumônerie générale des prisons, premier titre de l'Aumônerie catholique de prison, doit beaucoup à l'action de l'abbé Jean Rodhain. Elle fait suite à différentes initiatives prises par le cardinal Suhard, archevêque de Paris, au nom de l'épiscopat français. En 1940, ce dernier crée l'Aumônerie générale des prisonniers de guerre, tâche qu'il confie à l'abbé Rodhain. Par la suite, celui-ci est chargé d'organiser trois structures, ce fut en :

- 1942 l'Aumônerie des travailleurs étrangers ;
- 1943 l'Aumônerie des internés et déportés ;
- 1944 l'Aumônerie des prisonniers de guerre de l'Axe.

Au début de la seconde guerre mondiale, l'abbé Jean Rodhain⁷ compte parmi les fidèles du maréchal Pétain. Né en 1900 à Remiremont, il est d'abord vicaire à Épinal. Par la suite, son évêque l'envoie dans une paroisse rurale pour canaliser son dynamisme. En 1934, son diocèse le prête à celui de Paris pour se mettre au service de la JOC. En 1939, il devient aumônier fédéral de la JOCF de Paris-Sud. Aumônier de la 3^e division cuirassée de réserve du général Buisson, capturé le 16 juin 1940, il s'évade peu après. Il rejoint Paris pour prendre en main

⁶ Père Jean Goutterault, *op. cit.*, Archives du Prado p. 4.

⁷ Xavier Boniface, *L'aumônerie militaire française (1914-1962)*, Paris, Éditions du Cerf, 2001, p. 289-290.

l'Aumônerie des prisonniers de guerre. Après la seconde guerre mondiale, en 1945, toujours à la demande des cardinaux et des archevêques de France, l'abbé Rodhain crée l'Aumônerie générale des prisons. Son objectif est clair : il s'agit d'assurer la liaison entre les aumôniers des différentes prisons (maisons d'arrêt et maisons centrales), de les aider dans leur ministère grâce à des journées d'études et des congrès dont le premier eut lieu en 1947, enfin de les accréditer auprès du ministère de la Justice et de l'Administration pénitentiaire. L'aumônerie générale des prisons se structure davantage en 1955 puisqu'elle se dote d'une commission nationale.

Dix ans plus tard, en 1965, celle-ci est étoffée par des représentants des neuf régions pénitentiaires. L'inefficacité du rattachement à ces dernières étant dénoncée, la représentation se fait, à partir de 1977, au niveau des régions apostoliques. Les aumôniers régionaux et leurs adjoints sont élus par l'ensemble des membres de l'aumônerie (prêtres, religieux, religieuses, laïcs) de la région. Ils ont pour fonction d'organiser une ou deux rencontres par an et de faire le lien avec les directeurs régionaux de l'Administration pénitentiaire en ce qui concerne les questions locales. En 1973, avait été introduit dans la commission nationale un évêque désigné par la commission sociale de l'épiscopat. La personne choisie est Monseigneur Jean Mouisset⁸, évêque de Nice. Administrateur rigoureux, son expérience et sa formation lui permettent d'assurer diverses responsabilités dans l'Église, autant de qualités qui lui valent d'être nommé évêque de Nice en 1963. Son grand intérêt pour la question sociale et pour la justice en général a été déterminant dans le fait qu'il ait été choisi en 1973 pour être l'évêque référent des aumôniers de prison. La même année, il prend contact avec Jean-Marie Domenach⁹, catholique de gauche et l'un des fondateurs du Groupe d'Information sur les Prisons (GIP), pour avoir des éléments sur les graves problèmes rencontrés par le système carcéral. Toutefois, malgré un intérêt momentané pour le malaise dans les prisons françaises au

⁸ Gilles Bouis, *Monseigneur Jean Mouisset, évêque de Nice, et l'administration de son diocèse (1963-1984)*, mémoire de maîtrise d'histoire réalisé sous la direction de Ralph Schor, Université de Nice, 1997, p. 19-43.

⁹ *Lettre du père Jean Toulat à Monseigneur Mouisset*, Fonds Monseigneur Mouisset, Archives du diocèse de Nice, 4 avril 1973.

début des années 1970, l'évêque de Nice n'a jamais véritablement montré beaucoup d'enthousiasme pour sa fonction d'évêque référent auprès de l'Aumônerie générale des prisons.

b - Le malaise au sein de l'Aumônerie générale des prisons

Monseigneur Rodhain et le père Hugues Rousset, son adjoint, membre de l'Ordre des Prêcheurs, furent contestés à plusieurs reprises par différents aumôniers pour avoir exercé un pouvoir un peu trop autoritaire au sein de l'Aumônerie catholique des prisons. Même si, officiellement, Monseigneur Rodhain restait l'aumônier général en chef, c'est en fait le dominicain qui exerçait le véritable pouvoir sur cette institution. Les années 1960 et 1970 sont marquées par un affaiblissement de l'Aumônerie générale des prisons qui manque de projet pastoral pour le monde carcéral, sous-tendu par une théologie solide. Plusieurs aumôniers et pas seulement jésuites ont peu apprécié la manière dont Monseigneur Rodhain a organisé l'Aumônerie générale des prisons. Même si son intelligence, son ardeur au travail et son sens de l'organisation étaient unanimement reconnus, l'homme était parfois jugé autoritaire, dominateur, rancunier, « poursuivant son chemin sans beaucoup s'inquiéter de ceux qu'il risquait d'écraser »¹⁰.

En 1971, le père Rousset, à l'occasion du conseil national des aumôniers de prisons, avait remarqué que le ministère de ceux qui œuvraient dans les petites maisons d'arrêt était marqué par une certaine « sclérose¹¹ ». En 1975, le malaise des aumôniers de prison est toujours aussi manifeste. Le père Frételière s'en fait l'écho lors de la réunion régionale des aumôniers à Bordeaux¹². Il fait le constat que la prison n'intéresse pas beaucoup l'Église en général et ses mouvements en particulier, à l'exception de la JOC. Il craint que les aumôniers de prison, deviennent des spécialistes de la question carcérale et que, de ce fait, ils

¹⁰ *Lettre du père J. Villain au Provincial des Jésuites*, Boîte A1, Archives des Jésuites, 23 janvier 1964.

¹¹ *Compte-rendu du Conseil national des aumôniers de prisons*, 9 CO 1, Archives de l'Église de France, 8 juin 1971.

¹² *Compte-rendu de la réunion régionale des aumôniers à Bordeaux*, 9 CO 1, Archives de l'Église de France, 7 avril 1975.

soient marginalisés au sein de leur diocèse. Toujours en 1975, lors de la réunion régionale des aumôniers à Dijon¹³, ceux-ci faisaient également part de leur isolement au sein de la pastorale diocésaine. Ils regrettaient de n'avoir que peu de relations avec les prêtres ou l'évêque de leur diocèse. Les difficultés rencontrées par les aumôniers de prison concernaient aussi la spécificité de leur ministère. En effet, leur marginalisation tenait au fait qu'il leur était difficile de trouver une véritable « unité pastorale » avec leurs autres missions.

La commission nationale de l'Aumônerie générale des prisons prend, en 1978, le nom de conseil national des aumôneries. À la fin des années 1970, de 1978 à 1980, l'Aumônerie générale des prisons analyse les conditions de vie dans les prisons, surtout ce que les détenus vivent humainement et chrétiennement. Cela se traduit par un projet d'évangélisation en milieu carcéral mais aussi par la réalisation d'enquêtes telles que le « culte en prison » par exemple. Peu à peu, l'Aumônerie générale a organisé trois types de rencontres : le congrès national (tous les cinq ans depuis 1981) qui regroupe l'ensemble des personnels de l'aumônerie, la session annuelle des aumôniers des maisons de peine, enfin la rencontre de formation pour les nouveaux aumôniers qui avait lieu aussi une fois par an. Après une évaluation du Congrès national des prisons, qui s'est déroulé à Orsay en 1981, et de ses répercussions dans les régions, les années qui suivirent, ont apporté un « vent nouveau » à l'Aumônerie catholique¹⁴ des prisons, à la Commission Nationale en particulier, aidée en cela par le père Michel Lechapelais, théologien. De 1982 à 1985, ce dernier développe les thèmes suivants : *l'Église et le monde carcéral, le rôle de l'aumônier dans celui-ci, la vie sacramentelle en prison et enfin la dimension missionnaire de l'institution ecclésiale auprès des détenus*. Jusqu'au milieu des années 1980, la plupart des aumôniers étaient encore des prêtres seuls en exercice. Par la suite, dans les petites maisons d'arrêt, on a nommé de plus en plus de laïcs et de religieuses comme aumôniers. En 1987, la *Lettre aux Aumôniers*, revue de l'Aumô-

¹³ *Compte-rendu de la réunion régionale de Dijon*, 9 CO 1, Archives de l'Église de France, 3-4 avril 1975

¹⁴ Dans les années 1980, l'expression « Aumônerie générale des prisons » a été progressivement abandonnée au profit de la suivante : « Aumônerie catholique des prisons ».

nerie catholique des prisons, qui existait depuis 1955, change de nom pour devenir la *Lettre aux Aumôneries*. Cela traduit une évolution vers une dimension plus collective de la pastorale dans les prisons.

Concernant le personnel catholique des prisons, le père Jacques Thierry, aumônier général des prisons, rappelait en 1996 que seuls dix-neuf diacres travaillaient dans l'aumônerie. Il regrettait ces petits effectifs, rappelant que la raison d'être des diacres était de se mettre au service des pauvres. Il souhaitait que ceux-ci soient davantage actifs dans le domaine carcéral. À la fin des années 1990, dans la plupart des quartiers de femmes, l'aumônerie était le plus souvent assurée par des religieuses avec le titre d'aumônier. Cette ouverture à des personnes non ecclésiastiques s'est poursuivie dans les années ultérieures et elle s'est concrétisée, pour la première fois, par la nomination en 2004 d'un diacre permanent, Jean-Louis Reymondier, au poste d'aumônier général des prisons. En 2006, les laïcs représentaient désormais la moitié des aumôniers de prison et des auxiliaires bénévoles dans les lieux de détention en France.

c - Les exemples de deux aumôniers marquants : les pères Brandicourt et Devoyod

- Le père Pierre Brandicourt

Le père Brandicourt, jésuite, a accordé une grande importance au costume ecclésiastique, que ce soit la soutane ou la tenue en clergyman, car précisait-il¹⁵ : « Sans habit ecclésiastique, le prêtre est méconnaissable, avec il est reconnaissable. » À plusieurs reprises, il s'est exprimé sur le soin qu'il a attaché au port de la soutane. Ainsi disait-il¹⁶ : « Si je n'étais pas en soutane, je ne leur [les détenus] représenterais pas l'amour de Dieu, je serais un agent social. Ce n'est pas la même chose pour eux que ce soit un prêtre en soutane qui les serve. C'est un représentant de Dieu ; à ce moment-là on est vraiment témoin de Dieu. » C'est en 1939 que commença sa carrière d'aumônier de prison

¹⁵ *Annales de l'Est*, n° 4, 1991.

¹⁶ *Ibid.*

qui a duré quarante-cinq ans. Parmi les trente-cinq condamnés à mort qu'il a accompagnés, d'avril 1939 à 1952, trois furent guillotines pour crimes de droit commun et trente-deux fusillés, deux comme résistants à l'occupation allemande et vingt-neuf pour faits d'intelligence ou de collaboration avec l'ennemi. Le père Brandicourt rendait souvent visite à ses condamnés à mort, jusqu'à deux fois par jour. Si un condamné à mort devait être exécuté dans un délai très bref, le religieux n'oubliait pas de passer, même si cela était tard, afin que le futur supplicié puisse passer une nuit correcte avant son exécution. Le jésuite accordait une très grande importance à la communion des saints et priaient tous les jours pour ses prisonniers, comme il le faisait pour les membres de sa famille. Le père Brandicourt apportait souvent des petits cadeaux à ses détenus : des fruits, des fleurs, des petits animaux, sachant combien ces petits gestes étaient extrêmement importants pour eux. Il n'était que rarement fouillé par les surveillants car, avec le temps, à quelques exceptions près, il avait su tisser de très bonnes relations avec eux. Néanmoins, le fait d'introduire des objets et de la nourriture dans les cellules à l'encontre du règlement a valu au père Brandicourt la plainte d'un surveillant qui a failli entraîner, en 1968, l'éviction du jésuite de la prison de Nancy. En intervenant auprès du directeur de la prison, le religieux a parfois favorisé l'accès au parloir d'un certain nombre de détenus. Le père Brandicourt affirmait que les trente-cinq condamnés à mort qu'il avait accompagnés étaient morts chrétiennement, car selon, lui, ils ne s'étaient pas révoltés face à la mort. Il les entourait d'une grande affection et d'une grande charité, voire d'une certaine indulgence. Il aimait dire à leur propos¹⁷ : « Ils sont plus près de la vérité que nous à cause de la proximité de la mort ».

Les détenus les plus connus que le père Brandicourt a aidés sont le père Guy Desnoyers, André Vegnaduzzi et Claude Charmes. Le nom du père Guy Desnoyers est associé à l'affaire d'Uruffe dont Roger Planchon s'est nettement inspiré pour créer en 1970 une pièce intitulée : L'infâme. Le 3 décembre 1956, le père Guy Desnoyers assassinait sa maîtresse, Régine Fays, âgée de dix-neuf ans, dans le village lorrain d'Uruffe, ainsi que l'enfant qu'elle allait mettre au monde. Le

¹⁷ *Ibid.*

5 décembre 1956, il est incarcéré à la maison d'arrêt de Toul, puis au camp d'Écrouves dans un isolement total. En 1957, il est transféré à la maison d'arrêt de Nancy et le tribunal de la même ville le condamne aux travaux forcés à perpétuité en 1958, alors que le procureur avait réclamé la peine de mort. C'est dans cette prison lorraine que le père Brandicourt a pu entrer en contact avec le père Desnoyers. Le père Brandicourt lui a apporté un soutien moral important et il est intervenu auprès de l'Administration pénitentiaire pour améliorer ses conditions carcérales spécialement rudes. Le père Brandicourt a aussi accompagné, en tant qu'aumônier, André Vegnaduzzi. Ce jeune homme, en 1967, avait assassiné ses parents pour de l'argent à Champigneulle, en Meurthe-et-Moselle. Le jésuite avait tenu à assister à son procès. Condamné à mort, il fut gracié en 1969.

Le père Brandicourt a également accompagné Claude Charmes. En 1959, ce dernier assassine une vieille dame pour quelques milliers de francs qui constituent sa pension. Il est arrêté, incarcéré à la prison de Nancy, où là aussi le père Brandicourt fait sa connaissance et tisse des relations étroites avec ce détenu, le sensibilisant toujours un peu plus au christianisme en lui faisant découvrir la personne de saint Paul à travers différents ouvrages. Claude Charmes est condamné à mort en 1960 à l'issue de son procès. Détenu dans une cellule de la prison de Nancy, il attend, du 26 avril 1960 au 12 décembre de la même année, que le bourreau vienne l'exécuter, mais il est finalement gracié par le général de Gaulle. Il a bénéficié de remises de peine pour bonne conduite et parce qu'il avait entrepris des études universitaires conclues par une maîtrise de sociologie et une licence de droit. En 1974, Claude Charmes est libéré. Les magistrats, qui avaient pris cette décision, avaient jugé que le détenu offrait assez de garanties pour un reclassement aisé au sein de la société.

Selon le religieux, le problème carcéral renvoie au mystère du mal qu'il est très difficile de comprendre mais qu'il faut néanmoins accepter et assumer. Le père Brandicourt stigmatisait certains membres de l'Administration pénitentiaire dont l'attitude inhumaine et abusive

¹⁸ Père Brandicourt, *Le problème des prisons et la révélation chrétienne*, Boîte A1, Archives des jésuites, texte non daté.

ne faisait « qu'enfoncer le détenu dans le mal et les ténèbres »¹⁸. Il insistait aussi sur l'exemple que devait donner le personnel pénitentiaire, spécialement les surveillants, aux détenus. À ce sujet, le jésuite aimait reprendre la réflexion de l'un des détenus qui l'a le plus marqué et avec lequel il a entretenu une longue correspondance, Claude Charmes¹⁹ : « Toute mesure qui n'offre aucun intérêt pour la sécurité et la bonne marche de l'établissement est ressentie à juste titre par le prisonnier comme une brimade et elle est nuisible. »

- *Le père Devoyod*

En 1926, le père Jacques Devoyod (1899-1980), ancré dans la spiritualité mariale, entre chez les Dominicains « comme dans une armée au service de la foi, instituée pour libérer les hommes de leur crédulité, de leurs passions et de leurs péchés »²⁰. Se montrant très courageux pendant la Seconde guerre mondiale, il participe à la Résistance. En 1947, il devient l'un des aumôniers connus de la Santé, poste qu'il occupe pendant vingt-quatre ans. Il insiste inlassablement sur le fait que les prisonniers ont à acquérir une liberté intérieure. Le père Devoyod a accompagné trente-trois condamnés à mort dont les plus célèbres sont le docteur Petiot et Jacques Fesch. En 1959, il publie *Les détenus*²¹, ouvrage dans lequel il s'intéresse successivement à la peine, au condamné face à elle, aux comportements psychosociologiques des prisonniers, enfin aux sortants de prison. Toujours très ancré dans le thomisme, le dominicain maintient fermement que les causes de la délinquance ne sont pas d'abord sociétales mais soutient qu'elles trouvent leur source dans l'individu. La même année, il fait paraître un autre ouvrage : *Essai sur la délinquance*²². Dans ce livre, il rappelle que le détenu, malgré la gravité de ses actes, conserve en lui une part de liberté et que sa réinsertion n'est possible que s'il peut s'appuyer sur sa volonté.

En 1959, il constatait que le grand problème pour les aumô-

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Frère Jean Devoyod (1899-1980)*, V 687, Archives des Dominicains de la province de France.

²¹ Père Devoyod, *Les détenus*, Châlons-sur-Marne, Matot-Braine, 1959.

²² Père Devoyod, *Essai sur la délinquance*, Melun, 1959.

niers venait du fait que nombre de détenus ne s'adressaient souvent au prêtre que pour des raisons matérielles²³ et pratiques comme avoir des nouvelles de leur femme ou de leur maîtresse le plus souvent, changer de cellule, obtenir de l'argent et intervenir auprès du juge d'instruction. Ainsi, pour le dominicain, il existait un risque de voir le rôle de l'aumônier se confondre avec celui de l'assistante sociale ou de l'éducateur. Le père Devoyod était intimement persuadé de la conversion possible des détenus. Ainsi déclarait-il en 1966 lors d'une conférence destinée à ses confrères aumôniers de prison²⁴ : « Toutes les âmes sont rachetées par le Christ. Il y a donc en toutes, une possibilité de résurrection... En fait, il y a peu d'inamendables. Il y a surtout des gens qui sont dans l'erreur et qui n'ont pas eu la chance de tomber dans un bon sillon ou qui ne savent pas le déceler. Tous les efforts de l'aumônier doivent tendre à arracher le détenu à sa solitude, à lui montrer qu'il est comme tout le monde... ouvrir son âme à un horizon de vie. »

3 - Les associations catholiques au service des prisonniers

a - L'OVDP et la visite aux prisonniers

L'OVDP²⁵ (L'Œuvre de la Visite aux Détenus en Prison) a joué un rôle déterminant dans les visites aux prisonniers. Elle naît en 1927, à l'initiative d'un membre de la Société Saint-Vincent de Paul²⁶. Dans les années 1930, l'OVDP est particulièrement active dans les prisons de Paris et de la région parisienne telles que celles de La Santé, du Cherche-Midi, de Fresnes, de Versailles et de Melun. En 1945, Paul Amor, directeur de l'Administration pénitentiaire, prend contact avec l'OVDP pour l'associer pleinement à sa réforme des prisons françaises. Il donne un statut aux visiteurs de prisons qui, depuis la fin des années 1920, n'avaient pas de prérogatives bien définies. Ainsi, ils pouvaient entrer dans les cellules et bénéficiaient d'une certaine liberté d'action dans les établissements pénitentiaires. Si Paul Amor a souhaité une vive collaboration avec l'OVDP, il a aussi voulu la contrôler à travers le statut des visiteurs

²³ *Bulletin des Aumôniers*, n° 44, 1959

²⁴ *Frère Jean Devoyod (1899-1980)*, V 687, Archives des Dominicains de la province de France.

²⁵ En 1992, l'OVDP se laïcise pour devenir l'ANVP (Association Nationale des Visiteurs de Prison).

²⁶ *Jéricho*, n° 157, mai 1992.

de prison qu'il a mis en place.

Au lendemain de la seconde Guerre mondiale, l'OVDP multiplie les initiatives pour augmenter le nombre de ses adhérents. En 1947, elle est présente dans 144 villes en France qui abritent un établissement pénitentiaire, alors que le pays comprend 200 cités abritant une prison. Concernant la visite des détenus, il était demandé aux membres de l'OVDP de rencontrer les prisonniers une fois par semaine pendant un quart d'heure. L'association a toujours privilégié les détenus de droit commun car elle les jugeait plus exposés à la rechute que les prisonniers politiques. Pour les cadres de l'OVDP, les faiblesses des prisonniers de droit commun provenaient, en priorité, des détresses morales, familiales et matérielles. Dans le même sillage, elle a donné la priorité aux primaires, c'est-à-dire aux détenus dont c'était la première condamnation, sur les récidivistes, jugés moins malléables et plus retors à un éventuel amendement. Pour les mêmes raisons, l'association, issue de la Société Saint-Vincent de Paul, préférait se tourner vers les jeunes détenus que vers des prisonniers plus âgés et réputés plus endurcis. Après la Seconde guerre mondiale, l'OVDP a étendu ses activités bien au-delà de la simple visite aux prisonniers puisqu'elle s'est directement occupée d'insérer et de reclasser les sortants de prison.

À diverses reprises, en particulier en 1950, l'Administration pénitentiaire a retiré leur carte à plusieurs membres de l'OVDP parce qu'ils n'avaient pas visité assez souvent les détenus au cours du mois. En effet, elle demandait qu'un visiteur de prison rencontre les prisonniers au moins deux fois par mois. Ces mesures disciplinaires peuvent, néanmoins, étonner quand on sait que les visiteurs étaient, par définition, bénévoles et qu'ils ne recevaient aucune rétribution de l'État et encore moins de l'Administration pénitentiaire. À partir des années 1960, les visiteurs et visiteuses de prison ont souvent entretenu des relations conflictuelles avec les éducateurs. À cela, on peut trouver deux raisons. Tout d'abord, les adhérents de l'OVDP jouaient souvent le rôle d'éducateurs durant l'Entre-deux-guerres. De ce fait, les visiteurs n'ont pas vu d'un bon œil l'Administration pénitentiaire créer des postes d'éducateurs qui semblaient se substituer à eux. Par ailleurs, les membres de l'OVDP, attachés au catholicisme, se trouvaient en décalage sur le

plan religieux avec des éducateurs qui ne partageaient pas les valeurs chrétiennes.

b - Le Courrier de Bovet

Le Courrier de Bovet est né de la volonté de rompre la solitude des détenus en leur permettant d'avoir des échanges épistolaires. C'est en 1950, à l'issue du premier congrès international de criminologie que le père Mouren, adjoint à l'aumônier général des prisons, a confié à madame de Bovet²⁷ son idée de procurer des correspondants aux détenus sans famille. Ainsi naissait le Courrier de Bovet. En 1962, il avait 752 correspondants pour un millier de prisonniers concernés. En 1992, l'association avait 800 adhérents qui étaient en relations épistolaires avec 3000 prisonniers. Cette année-là, quatre cents lettres par mois avaient été échangées. Toujours en 1992, 83 % des adhérents étaient des femmes et 17 % des hommes. En 2004, l'association comptait 1100 correspondants pour un nombre de prisonniers de 1200 personnes. Les lettres envoyées par les détenus au Courrier de Bovet, qui assurait par la suite la redistribution auprès de ses adhérents, étaient de l'ordre de 400 par semaine.

Il a toujours dû gérer une difficulté de taille. En effet, regroupant en très grande majorité des femmes, il s'adressait à une population carcérale à 95 % masculine. Les risques de dérives psychologiques ou affectives étant toujours possibles, le Courrier de Bovet a fait appel, dans les années 1990, à des psychologues pour former les adhérentes. De 1950 au début des années 1980, l'association est restée confidentielle en raison des fortes restrictions concernant la correspondance des prisonniers. Par contre, au début des années 1980, il a connu une extension de ses activités du fait de la réforme du ministre de la Justice Badinter qui permettait aux prisonniers d'écrire beaucoup plus. En raison de son objet social, le Courrier de Bovet a aussi accordé beaucoup d'importance à la question de l'illettrisme en milieu carcéral.

²⁷ *Bulletin des Aumôniers*, n° 54, 1962.

c - Le Secours catholique et l'aide matérielle apportée aux détenus

Aider matériellement les détenus était une façon, pour le Secours catholique, de réagir à une constante qui a prévalu tout au long du XX^e siècle : des conditions de vie dégradantes pour les détenus, perçues comme une fatalité. Céline Lhotte (1888-1963), l'une des premières assistantes sociales dans l'univers carcéral, a joué un rôle de premier plan dans la fondation du service « Prisons » du Secours catholique. Ses qualités d'organisatrice étaient reconnues par les acteurs de la réforme pénitentiaire de 1945 tels que Paul Amor et Pierre Cannat, mais aussi par le futur ministre de la Justice Edmond Michelet. En 1948, Céline Lhotte entre au Secours Catholique comme responsable du Service Prisons qu'elle fonde par la même occasion. Elle y resta jusqu'à sa mort en 1963. Lorsqu'elle intègre le mouvement créé par l'abbé Rodhain pour s'occuper du secteur « Prisons », elle continue de voyager beaucoup, que ce soit en voiture ou en train, toujours curieuse de faire de nouvelles rencontres ou d'expérimenter de nouvelles idées pour améliorer le sort des détenus. Si Céline Lhotte a été embauchée au Secours Catholique, c'est surtout en raison de sa bonne connaissance des rouages de l'administration pénitentiaire, des personnalités en place, ainsi que des besoins des prisonniers et de leurs familles. En raison des liens puissants qui unissaient le Secours catholique et l'Aumônerie générale des prisons du fait de leur fondateur commun, l'abbé Rodhain, Céline Lhotte est devenue une pièce-maîtresse dans l'organisation des premiers congrès des prisons.

Les colis de Noël ont été l'une des manifestations les plus visibles de l'engagement matériel du Secours catholique auprès des détenus. La première opération de ce type a eu lieu en 1963. Dès le début, le mouvement a souhaité personnaliser les cadeaux faits aux prisonniers afin de ne pas établir avec eux des contacts superficiels mais, au contraire, de tisser des relations profondes. Traditionnellement, une partie non négligeable du budget du Secours catholique concernant les prisons y était consacrée. Lors du bilan de l'opération « colis de Noël » en 1982, l'association rappelait au personnel pénitentiaire que la manière de donner les colis aux détenus était plus importante que leur contenu.

Pour Noël 1986, la Secours catholique avait mobilisé 80 délégations à travers toute la France, ce qui s'est traduit par des actions menées dans 119 prisons. L'engagement financier était de 1 230 000 francs. 12 000 prisonniers avaient été concernés et 240 bénévoles du Secours catholique impliqués directement. Les interventions des membres du Secours catholique dans les prisons se sont aussi manifestées par le versement d'argent au pécule des détenus. Au-delà de l'aide financière, son objectif est de créer des rencontres de qualité avec les personnes incarcérées en accordant de l'importance aux gestes qui apportent de l'espérance (poignée de main, sourire, petites fêtes). Il s'agissait aussi de rester à l'écoute des plus faibles : prisonniers mineurs, malades, étrangers. De ce point de vue-là, le Secours catholique mettait un point d'honneur à travailler avec d'autres partenaires comme les chefs d'établissements pénitentiaires, les surveillants et les services socio-éducatifs, ainsi que les aumôniers.

d - L'association Auxilia et la transmission d'un savoir aux détenus

Cette œuvre d'aide aux prisonniers par l'enseignement a été fondée en 1925 par Marguerite Rivard (1897-1940). Auxilia s'est d'abord tournée vers les malades, avant d'offrir des enseignements aux détenus. Consciente de l'abandon intellectuel et moral de nombreux malades de Berck où elle fut hospitalisée, Marguerite Rivard, imagine pour eux des cours gratuits par correspondance. Sur les 8000 malades de Berck, 400 font une demande pour recevoir des cours. Pour les satisfaire, Marguerite Rivard réussit à convaincre 80 enseignants afin de donner des cours aux malades hospitalisés. Elle choisit le nom d'Auxilia pour montrer son désir d'aider les personnes se trouvant à Berck. Marguerite reprend aussi ce nom pour le bulletin de l'association qui, rapidement, a constitué un lien précieux entre les professeurs et les malades. La fondation d'Auxilia amène Marguerite Rivard à tisser des liens avec les Équipes Sociales fondées en 1920 par Robert Garric, leur objectif étant de rassembler des étudiants et des ouvriers. En 1935, Auxilia s'internationalise en s'implantant en Belgique.

En 1960, sur la demande de l'Administration pénitentiaire et en dépit des réticences de certains de ses membres, l'association se tourne vers les détenus. À partir de 1965, l'association est devenue non confessionnelle, tout en gardant des valeurs qui l'avaient animée depuis les origines : la solidarité, le respect, l'amitié et l'échange. À la suite du concile Vatican II, un nouveau document de référence a été élaboré dans lequel la neutralité religieuse et politique était affirmée. En 1966, au sein de l'association Auxilia, 610 professeurs enseignaient à 1650 prisonniers. Les matières enseignées étaient le français, les mathématiques, les langues, la philosophie, la religion, enfin le droit. Les enseignants d'Auxilia n'avaient pas qu'une mission pédagogique. En effet, elle recouvrait aussi une dimension humaniste et sociale. Leurs cours débouchaient sur des échanges et parfois des confidences de la part des détenus. De ce fait, les professeurs apportaient un vrai soutien moral²⁸ à ces derniers. En 2006, le nombre de prisonniers, ayant bénéficié des cours par correspondance d'Auxilia, était un peu supérieur à 3000 et la moitié d'entre eux provenait des maisons d'arrêt²⁹.

Comment peut-on expliquer que le christianisme et plus spécifiquement le catholicisme aient conservé en France, au xx^e siècle, un rôle influent dans l'univers carcéral, ancré dans une société profondément sécularisée ? L'une des raisons principales tient au fait que les catholiques ont proposé une morale, si nécessaire à l'amendement des détenus et à leur retour dans la société, une fois leur peine effectuée. Mais cette explication n'est pas totalement suffisante dans la mesure où une éthique purement humaine ne peut pas aider le prisonnier à dépasser l'intolérable. En effet, c'est aussi parce que le catholicisme possède en lui-même une transcendance qu'il a continué à apparaître encore au xx^e siècle comme un chemin possible pour des prisonniers condamnés à de très longues peines ou à perpétuité qui ne pouvaient plus espérer grand-chose des hommes. Plus largement, le christianisme est resté une référence majeure dans l'univers carcéral par le simple fait qu'il a demandé aux détenus de pardonner : un acte personnel, fort, qui est parfois la seule alternative pour que ceux-ci retrouvent la paix en eux-mêmes et avec la société.

²⁸ *Messages*, n° 166, septembre 1966.

²⁹ *Compte-rendu d'activité en 2006*, Archives d'Auxilia.

Des aumôniers plus nombreux et plus divers

par Céline Beraud, maître de conférences en sociologie à l'université de Caen, Claire de Galembert, chargée de recherche CNRS à l'ISP-ENS de Cachan et Corinne Rostaing maître de conférences HDR en sociologie à l'université de Lyon

Notre recherche (Béraud, Galembert, Rostaing, 2013) commence en quelque sorte là où s'arrête celle d'Olivier Landron (2011). Dans l'ouvrage de l'historien, il est beaucoup question de l'aumônerie catholique et des prêtres qui y officient. Or, à la fin de la période qu'il étudie, deux changements majeurs sont observables. Les aumôniers catholiques ne sont plus, comme ils l'étaient encore dans les années 1980, une majorité de prêtres. Surtout, si l'empreinte catholique perdure sur l'aumônerie des prisons et si les aumôniers de cette confession sont encore de loin les plus nombreux et souvent les plus actifs en détention, l'aumônerie est de plus en plus travaillée par la pluralité religieuse. Cette institution a certes, presque d'emblée, été plurielle (du fait d'une présence protestante et israélite depuis le XIX^e siècle) ce qui distingue la situation française de bien des pays européens, mais il s'agit maintenant de faire la place à de « nouveaux » entrants : musulmans, orthodoxes, bouddhistes et bientôt Témoins de Jéhovah³⁰.

L'aumônerie se trouve ainsi aujourd'hui travaillée par le changement religieux et plus spécifiquement l'institutionnalisation de la pluralité religieuse, défi que l'on retrouve dans nombre de pays occidentaux³¹. Cette pluralité, que l'on n'évalue pas quantitativement précisément faute de statistiques confessionnelles, est sans doute plus marquée au sein de la population carcérale qu'elle ne l'est dans le reste de la population. Elle se trouve en quelque sorte grossie, en raison des caractéristiques démographiques de la population carcérale où la part des personnes issues de

³⁰ Suite à l'arrêt du Conseil d'État du 16 octobre 2013.

³¹ Voir notamment Beckford et Gilliat, 1998 ; Becci, Bovay, Khun, 2011 ; Furseth et Kühle, 2011 ; Gagnon, 2008.

l'immigration (migrants et enfants de migrants) sont surreprésentées³², groupes chez lesquels le détachement par rapport à la religion est moins fort qu'ailleurs et où l'on assiste même à un certain regain de religiosité (Simon et Tiberj, 2013). La présence musulmane, si elle est notable, est cependant certainement surévaluée par les médias. Les minorités religieuses y sont nombreuses : orthodoxes, bouddhistes, hindouistes, animistes, Témoins de Jéhovah. Nous avons rencontré des détenus déclarant appartenir à ces différentes confessions, dont certaines sont mal ou pas dotées en aumôniers, et beaucoup ne se reconnaissant aucune appartenance religieuse. Il s'agit là d'une autre dimension remarquable du paysage religieux contemporain, souvent occultée dans les débats relatifs à la religion en prison : les détenus sans-religion ont vu leur part croître, comme dans le reste de la population.

Au-delà des statistiques globales publiées chaque année dans « Les chiffres clés de l'AP », on savait peu de choses de la population des aumôniers et des évolutions récentes de sa composition. L'enquête à laquelle nous avons procédé nous a permis de mieux cerner leurs profils, d'observer leurs pratiques et de recueillir les représentations qu'ils attachent à leur rôle, en étant particulièrement attentives aux différences en la matière entre aumôniers des cultes anciennement présents en détention et nouveaux entrants.

³² Les hommes nés à l'étranger y sont deux fois plus nombreux que dans l'ensemble de la population (INSEE, 2002).

L'enquête

Des entretiens ont été conduits avec 50 aumôniers (23 catholiques, 14 protestants, 8 musulmans et 5 israélites) dans les 8 établissements pénitentiaires au sein desquels a eu lieu l'enquête ethnographique (3 MA, 2 CD, 3 MC) entre février 2011 et octobre 2012, ainsi qu'avec 10 aumôniers régionaux, l'ensemble des aumôniers nationaux et un représentant de l'Union Bouddhiste de France. Une cinquantaine d'observations (de cultes, fêtes religieuses, visites en cellules, réunions, sessions de formation) ont en outre été réalisées. Enfin, une enquête par questionnaire auprès de l'ensemble des aumôniers des établissements de France métropolitaine a été effectuée durant l'automne 2012. Sur 1075 envois, nous avons obtenu 448 retours. Apparaît, dans l'échantillon, une légère surreprésentation catholique et une sous-représentation israélite. D'un point de vue du traitement statistique des données, il est possible de travailler sur les échantillons des cultes catholique, protestant et musulman. Les israélites (dix répondants) et les orthodoxes (cinq répondants) forment par contre des groupes trop réduits quantitativement. Nous avons également exploité d'autres matériaux : les notes de la DAP (qui se sont multipliées au cours de la période 2006-2009 et dont un certain nombre évoquent les aumôniers), une littérature « grise » propre à chaque groupe confessionnel, une abondante littérature de témoignages d'aumôniers.

1. Évolution des effectifs

La présence historique des aumôniers en prison a résisté aux différentes vagues de laïcisation et de sécularisation. Non seulement, leurs effectifs ont augmenté. Mais c'est aussi l'institutionnalisation de la diversité religieuse qui s'est renforcée.

1.1 Une hausse globale

Le nombre total d'aumôniers a doublé au cours des quinze dernières années. Il est passé de 638 en juin 1995 à 926 en janvier 2006,

1 168 en janvier 2009 et 1 298 deux ans plus tard. Soit une augmentation de 45 % entre 1995 et 2006, puis de 40 % entre 2006 et 2011. En 2013, il s'élève à 1 311. Parmi ces « personnels culturels » (titulaires ou auxiliaires, rémunérés ou bénévoles), on compte 51 % de catholiques, 25,9 % de protestants, 5,7 % d'israélites, 12,5 % de musulmans et 2,3 % d'orthodoxes.

Cette hausse des effectifs correspond en partie à un phénomène de rattrapage des cultes nouvellement présents en détention, de l'islam en particulier. Le nombre d'aumôniers musulmans (en valeur absolue et en valeur relative), comme celui des orthodoxes et bouddhistes, est ainsi à la hausse. Mais elle profite aussi aux chrétiens.

L'augmentation des effectifs d'aumôniers est supérieure à la croissance de la population carcérale au cours de la période³³ ou encore au rythme de construction de nouveaux établissements. Enfin, elle distingue l'espace pénitentiaire d'autres services publics dotés d'aumôneries. Ainsi, entre 1996 et 2010, le nombre d'aumôniers dans les armées est passé de 329 à 221, soit une baisse d'un tiers (qui certes s'explique en grande partie par celle du nombre de militaires).

Tous les aumôniers ne consacrent pas le même temps à leurs activités en prison : un répondant musulman sur deux à notre enquête quantitative consacre 5 h ou moins chaque semaine à l'aumônerie ; presque deux répondants catholiques sur trois y consacrent 6 h ou plus. Les aumôniers israélite n'interviennent dans l'établissement que lorsqu'un de leurs coreligionnaires s'y trouve incarcéré. Peuvent donc s'écouler de longs mois sans qu'ils y mettent les pieds. L'absentéisme de certains aumôniers musulmans est parfois pointé par l'AP. C'est d'ailleurs une position quasi revendiquée par l'un des aumôniers bénévoles de la MA1 : déjà très pris par ses activités d'imam d'une mosquée, il ne se considère que comme un renfort très ponctuel car il ne reçoit pas d'indemnité. Il existe en outre d'indéniables effets de seuils pour les cultes minoritaires.

³³ Entre le 1^{er} janvier 2001 et le 1^{er} avril 2008, le nombre de détenus augmente d'un peu plus de 30 %. Source : statistiques mensuelles de la DAP.

1.2 De « nouveaux » entrants : musulmans, orthodoxes et bouddhistes

Pendant longtemps, l'AP ne semble guère s'être souciée de l'évolution du nombre d'aumôniers, ni de leur répartition confessionnelle. Elle donnait en général suite positivement aux demandes de création de postes supplémentaires formulées par les représentants des cultes anciennement présents en détention, lorsqu'il s'agissait de postes ne donnant pas lieu au versement d'une indemnité. À partir des années 1980, elle se trouve également confrontée à des demandes d'agrément d'aumôniers musulmans. Ces demandes émanent de détenus, qui souhaitent bénéficier comme les chrétiens et les juifs de l'assistance d'un ministre de leur culte. Les premiers aumôniers musulmans sont nommés en 1986 (certains documents évoquent des cas antérieurs). En 1990, on compte 23 imams intervenant dans 41 établissements pénitentiaires. Une dizaine d'années après, leur nombre a cru (il est estimé selon les chiffres entre 40 et 60). Les nominations se font difficilement tant par manque de candidats que par une certaine réticence des chefs d'établissements.

Si la demande d'aumôniers est d'abord venue d'« en bas » dans le cas musulman (avant d'être prise en charge « en haut » presque vingt ans plus tard), l'institutionnalisation d'autres « nouveaux » cultes a très largement d'emblée suscitée par les autorités publiques. C'est le cas des orthodoxes et des bouddhistes. La présence orthodoxe en prison a connu une croissance importante, du fait des flux migratoires qui ont suivi la chute du Mur de Berlin. En 2010, un aumônier national est nommé par l'Assemblée des évêques orthodoxes de France, « à la demande de l'AP qui en avait assez d'avoir affaire à des demandes dispersés : des demandes de la part des Russes, des demandes de la part des Roumains... » (Aumônier national orthodoxe). En 2012, on compte dans les établissements une trentaine d'aumôniers de cette confession (contre neuf, trois ans plus tôt). Les négociations en cours avec l'Union des Bouddhistes de France (UBF) qui ont conduit à l'agrément d'un aumônier en 2011 et devrait aboutir prochainement à la nomination d'un aumônier national ont été engagées elles aussi à la demande de l'AP.

Depuis 2006, une « une politique publique de formalisation de la place des aumôniers » (selon l'expression d'une fonctionnaire de la DAP) a ainsi été conduite par l'AP, par souci de rationaliser l'offre d'aumôniers et la faire mieux correspondre aux demandes des détenus mais aussi parce qu'elle a trouvé dans l'aumônier musulman un élément clé de son dispositif de lutte contre la radicalisation. Cette politique s'est traduite, en 2006 et en 2007, par la création de postes (répartis à parts égales entre catholiques et musulmans) donnant lieu au versement d'une indemnité. Il faut attendre l'affaire Merah au printemps 2012 pour que la décision soit prise de créer de nouveaux postes indemnisés : pour quinze aumôniers musulmans (en équivalent temps-pleins) en 2013 et autant l'année suivante.

S'il existe un indéniable phénomène en cours de rattrapage pour les « nouveaux » cultes, l'institutionnalisation de la pluralité religieuse n'en présente pas moins d'importantes limites pointées par le CGLPL (2011) et tout récemment par le CE (qui, dans son arrêt du 16 octobre 2013, a jugé illégaux les refus d'agrément d'aumôniers des établissements pénitentiaires fondés sur l'insuffisance du nombre de détenus pratiquants). Les aumôniers musulmans sont encore en nombre insuffisant : 164 en 2013 pour 191 établissements pénitentiaires. Certains cultes ne sont pas représentés (Témoins de Jéhovah, hindouistes, etc.). Il n'y a pas de dispositif d'assistance spirituelle pour les sans religion, comme cela existe en Belgique avec conseillers moraux³⁴ qui se revendiquent d'un humanisme laïque. Les aumôneries chrétiennes apparaissent, en revanche, souvent suréquipées. Trois aumôniers sur quatre sont chrétiens (un sur deux est catholique, un sur quatre est protestant). Entre 1991 et 2013, le nombre de catholiques est passé de 230 à plus de 668. Il a ainsi été multiplié par 3. Du côté protestant, l'évolution quantitative est comparable. Aux personnels cultuels chrétiens (titulaires et auxiliaires), s'ajoute une nébuleuse d'« intervenants occasionnels », ainsi que des invités lors des célébrations. Les aumôniers chrétiens sont présents sur l'ensemble du territoire, contrairement aux israélites et aux musulmans.

³⁴ Ces conseillers moraux de la laïcité agissent aux côtés des aumôniers des six cultes reconnus (catholicisme, protestantisme, judaïsme, anglicanisme, islam, orthodoxie) dans les prisons, les hôpitaux, les forces armées ou encore les centres de détention des demandeurs d'asile.

On compte en moyenne trois représentants du culte catholique par établissement (les catholiques sont les seuls à être présents dans tous) et très souvent au moins un protestant. Les aumôniers catholiques demeurent en position prédominante. Les plus nombreux, ils se distinguent également par leur assiduité (dans les réponses faites au questionnaire quantitatif, sept aumôniers catholiques sur dix déclarent être présents plusieurs fois par semaine en détention, ce qui n'est le cas que d'un tiers des protestants et d'un quart des musulmans) et leur dynamisme en termes d'offre d'activités proposées aux détenus.

2. Profils et engagements

L'enquête quantitative que nous avons conduite a permis de réaliser une sociographie de la population des aumôniers. Le profil type qui en ressort est celui d'un homme d'âge mûr, souvent retraité, qui n'est pas nécessairement un clerc. Le bénévolat, très majoritaire, est contesté par certains.

2.1 Des hommes d'âge mûr, souvent inactifs

Trois répondants sur quatre sont des hommes. Pour des considérations de pureté rituelle et de pudeur (surtout lorsqu'il s'agit de réaliser des visites en cellule), les aumôniers musulmans et juifs pratiquent en général une stricte séparation des sexes : les hommes interviennent chez les hommes et les femmes chez les femmes. Dans ces deux cultes, les aumônieres sont de fait fort peu nombreuses (les femmes détenues représentant moins de 4% de la population incarcérée). Les choses sont plus souples dans le protestantisme, où certaines aumônieres interviennent en détention d'hommes. C'est dans l'aumônerie catholique que la féminisation est la plus importante (à hauteur d'un peu moins d'un tiers de notre l'échantillon) parce que les femmes y sont relativement nombreuses à être agréées dans des établissements pour hommes. Cette féminisation a eu lieu parallèlement à la diminution du nombre de prêtres depuis la fin des années 1980. Si le féminin « aumônier » ne s'est pas encore imposé du côté des ministres du culte, il est volontiers employé par les personnels et les détenus.

Au sein de la population d'aumôniers, on compte très peu de jeunes gens. Un répondant sur deux a plus de 62 ans. La pyramide des âges donne à voir la part importante des personnes âgées entre 61 et 70 ans (45 % de notre échantillon). Mais, alors que 70 % des répondants musulmans ont moins de 60 ans, ce n'est le cas que de 36 % des catholiques (les protestants occupent une position intermédiaire avec une proportion de 57 %).

Seul un bon tiers des répondants déclare exercer une activité professionnelle en parallèle de l'aumônerie. Des disparités sont ici aussi repérables entre les cultes. Ainsi, les musulmans exercent en majorité une activité professionnelle en parallèle de l'aumônerie (c'est le cas de 55 % des répondants), ce qui les distingue des chrétiens et en particulier des catholiques (27 %). L'écart est moins important avec les protestants (46 %). L'engagement chrétien (de manière encore plus marquée chez les catholiques que chez les protestants) est ainsi souvent le fait de « jeunes retraités », qui constituent une main d'œuvre culturelle disponible et quasi-gratuite, ce qui constitue un solide facteur explicatif à la différence quant au nombre d'heures consacrées à l'aumônerie et à la fréquence de la présence dans l'établissement. Le contraste entre les profils explique aussi en partie les différentes positions quant au statut actuel des aumôniers (le versement d'indemnités).

2.2 Des non-spécialistes du religieux

Plus de quatre répondants sur dix se déclarent « simples fidèles ». Leur part est la plus importante chez les enquêtés catholiques (57 %). Les prêtres ultra-majoritaires jusqu'à la fin des années 1980 ne représentent que 20 % de notre échantillon catholique et les diacres 11 % (7 % sont religieux-ses et 5 % mentionnent un autre statut sans davantage de précisions). Du côté protestant, les pasteurs constituent 46 % de l'échantillon. En ce qui concerne les enquêtés musulmans, 77 % se déclarent

³⁵ Ce terme, comme celui de « clercs » que l'on a souhaité éviter dans le questionnaire, a indéniablement une consonance chrétienne. Il fait certainement davantage sens pour les catholiques, les protestants et les orthodoxes. Mais il faut reconnaître que l'on ne dispose pas de terme véritablement transconfessionnel.

imams. On ignore si ces derniers se considèrent comme des imams en prison et/ou s'ils sont également imams dans une mosquée. Rappelons également que le champ islamique n'est pas structuré par une stricte dichotomie entre clercs et laïcs et que l'obtention du titre d'imam ne fait pas l'objet d'une certification religieuse du type de celle des prêtres, pasteurs et rabbins.

La moitié des participants déclare ne pas avoir reçu de formation religieuse (de type formation initiale). Cette absence est en partie compensée par un bon niveau de formation générale, très supérieur à la moyenne des personnes appartenant aux mêmes générations qu'eux (c'est-à-dire plutôt âgées et qui ont fait leurs études à un moment où le système scolaire était beaucoup moins développé qu'aujourd'hui).

Un répondant sur deux (56 %) est aumônier depuis cinq ans ou moins. Huit sur dix (83 %) le sont depuis dix ans ou moins. Six sur dix affirment avoir d'autres engagements religieux en plus de l'aumônerie. Ce profil correspond à celui d'individus qui, souvent, ne sont pas des spécialistes du religieux mais qui, sur le mode du volontariat, sont particulièrement investis au service de leur groupe religieux, service dont l'aumônerie n'est en général que l'une des facettes.

2.3 Un engagement souvent bénévole qui ne fait pas l'unanimité

L'article 2 de la loi de 1905 rend possible, mais non obligatoire, une prise en charge publique « des dépenses relatives à des services d'aumôneries et destinées à assurer le libre exercice des cultes » dans certains établissements, dont les prisons. Ainsi, l'AP alloue des vacations à certains aumôniers. Il s'agit d'indemnités forfaitaires visant à couvrir les frais des aumôniers (de déplacements en particulier) et non d'une réelle rémunération, qui n'ouvrent donc pas droit à la protection sociale (maladie, retraite, chômage). Cette indemnité sert également à payer les frais de fonctionnement de l'aumônerie (achats d'objets culturels, de livres, etc.). Lorsque des indemnités sont versées, leur montant fixé par

arrêté³⁶ est bien modeste d'autant qu'il correspond rarement à un temps plein. Au maximum, un aumônier en établissement peut recevoir mensuellement un peu plus de 800 euros.

La grande majorité des aumôniers de prison sont bénévoles. En 2009, seuls 35 % de l'ensemble des postes (aumôniers et auxiliaires d'aumônerie³⁷) font l'objet d'un versement d'indemnités par l'administration pénitentiaire. Si l'on fait une distinction par culte, on observe que la proportion est identique pour les catholiques et les protestants (34 %). Elle est légèrement supérieure pour les musulmans (44 %) et pour les israélites (57 %). En ce qui concerne les aumôneries catholique et protestante, le champ du bénévolat est encore plus étendu que ne le donnent à voir ces chiffres. En règle générale, les aumôniers chrétiens qui reçoivent une indemnité ne la conservent pas à titre personnel. Ils reversent cette somme à leur organisation religieuse qui la mutualise et finance ainsi déplacements et formations. Le bénévolat apparaît donc comme constituant très largement la norme de l'engagement des aumôniers : seuls 13 % des répondants à l'enquête quantitative reçoivent et conservent l'indemnité versée par l'AP.

Le principe du bénévolat n'a pas été un obstacle au recrutement d'aumôniers chrétiens en nombre croissant. Au contraire même, la gratuité et la disponibilité sont mises en avant par ces derniers comme gage de l'authenticité de leur engagement et décrites comme perçues comme telles par les détenus. Les répondants catholiques et les protestants se déclarent majoritairement satisfaits de ces conditions financières (dans une proportion comparable d'environ huit sur dix, si l'on exclut les sans-réponses). Un aumônier protestant précise que « *La reconnaissance par l'argent n'est pas le problème* », un catholique qu'il s'agit d'« *une forme de charité, qui ne peut être que bénévole* ». Ce volontariat inscrit

³⁶ Voir l'arrêté du 1^{er} décembre 2008 fixant les montants des indemnités forfaitaires horaires allouées aux ministres des cultes des aumôneries des établissements pénitentiaires : 12,57 euros pour un aumônier national ; 11,60 euros pour un aumônier régional ; 9,67 euros pour un aumônier local. Le nombre de vacations horaires maximal est fixé à 1000 par an.

³⁷ Les postes d'auxiliaires d'aumônerie sont par définition bénévoles. Ce statut a été créé par la DAP par une circulaire du 25 juillet 1988, à la demande des aumôniers nationaux catholique et protestant. Ces auxiliaires interviennent dans le culte et l'animation de groupes de détenus « en vue de la réflexion, de la prière et de l'étude ». En revanche, ils ne sont pas autorisés à avoir des entretiens individuels avec des détenus.

l'engagement des aumôniers dans une éthique spécifique et une distance affichée par rapport aux contingences économiques. Leur investissement dans l'aumônerie procure aux chrétiens des rétributions symboliques (Gaxie, 1977 et 2005), certainement en lien avec le sentiment de réaliser une action pleinement conforme à l'Évangile (rémunération symbolique subjective) et utile dans un univers marqué par les privations en tout genre. On peut également considérer que les bénévoles chrétiens jouissent, pour un bon nombre d'entre eux de conditions objectives, d'ordre matériel, qui rendent possibles un investissement personnel de plusieurs années sans compensation financière : le fait d'être de jeunes retraités très majoritairement issus des classes moyennes.

Pour les musulmans, il s'agit en revanche d'un point nettement plus sensible : huit sur dix se déclarent non satisfaits des conditions financières qui leur sont offertes par l'AP. Ces derniers plaident pour la professionnalisation du statut d'aumônier, c'est-à-dire pour le versement d'un salaire par l'AP et non plus d'indemnités comme c'est le cas aujourd'hui. Un salaire leur permettrait de bénéficier d'une couverture sociale et d'investir l'aumônerie comme activité principale. Les propos recueillis dans les questionnaires remplis par des aumôniers israélites convergent avec ceux de leurs homologues musulmans. « *Ce n'est même pas une paye, ce sont des sommes ridicules* », s'indigne un rabbin. Un aumônier musulman considère quant à lui que les difficultés à recruter sont dues « *tout autant au manque de personnes formées qu'à l'absence d'une véritable rémunération* ».

3. Des modalités d'intervention elles aussi sensiblement différentes

Au-delà d'un socle commun d'activités (célébrer le culte, rendre visite aux détenus), on observe des modalités d'intervention sensiblement différentes selon les cultes.

3.1 Approche universaliste vs approche communautaire

L'approche la plus large est celle des aumôniers protestants qui, dans six cas sur dix, affirment rendre visite régulièrement à des détenus d'autres confessions et, dans la même proportion, des détenus sans-religion. Une

telle situation est en grande partie due au caractère ultra-minoritaire du protestantisme dans la population incarcérée (comme dans le reste de la société) et l'abondante offre institutionnelle protestante (un quart des aumôniers de prison sont protestants). On a observé sur le terrain la perméabilité des publics des aumôneries catholiques et protestants. Ainsi, une bonne part des « clientèles » des aumôneries protestantes est constituée de détenus catholiques. Des détenus sans-religion font partie des publics réguliers des aumôniers chrétiens. Rien de très étonnant lorsque l'on sait que, dans leur grande majorité, les sans-religion en France sont des personnes qui ont appartenu à un moment donné de leur existence au catholicisme et surtout qu'aucun dispositif d'assistance spirituelle ne leur est spécifiquement consacré.

Les aumôniers chrétiens (nombreux, présents et actifs) prennent en charge une sorte de « service minimum du culte et de l'assistance spirituelle en prison ». Ils s'adressent à un public qui va bien au-delà des seuls détenus de leurs confessions. Ils jouent parfois le rôle d'aumônier par défaut ou de substitution pour des détenus d'une confession non dotée d'un représentant culturel dans l'établissement. Cette approche la plus large est revendiquée par les catholiques et les protestants qui rejettent une perspective strictement arithmétique et légitiment ainsi leur présence nombreuse :

« On est envoyé au nom de la communauté catholique auprès des personnes et sans distinction de religion. C'est une chose importante : on n'est pas là que pour les catho. (...) Si on veut parler au nom de l'Église "catholique"³⁸, on ne peut pas se contenter de voir nos propres ouailles. » (Marthe, aumônier catholique, CD2)

« On ne va pas sur le terrain uniquement pour les gens de notre obéissance, mais pour tous ceux qui sont en souffrance. » (Joshua, aumônier régional protestant)

Par contraste, les aumôniers musulmans (comme les israélites et les orthodoxes) voient principalement des coreligionnaires. Ils développent ainsi une approche nettement plus communautaire. Ils ne sont qu'une

³⁸ Le terme catholique vient du grec *khatolicos* qui signifie universel, ouvert à tous.

toute petite minorité (moins de un sur dix) à affirmer rendre visite régulièrement à des détenus d'une autre religion. La proportion est la même par rapport aux détenus qui ne se reconnaissent pas une affiliation confessionnelle. Pour une bonne moitié des répondants musulmans, de telles rencontres se font occasionnellement. Ces chiffres confirment les observations faites pendant l'enquête ethnographique. Certains détenus ont évoqué cette différence d'approches, comme Thierry qui, bien que sans appartenance confessionnelle, se dit « très croyant » :

« Les catholiques et les protestants, ils viennent à nous. Ils viennent à notre porte, ils frappent, ils ouvrent, ils viennent dans nos 6 m². Pour toutes les fêtes ils ont une attention pour tous les détenus et ça je trouve ça formidable, bravo, la tolérance elle est là. Il n'y a pas de barrière, ce que l'on ne retrouve pas chez les autres. L'aumônier musulman, il ne vient pas. C'est sectorisé, il y a une barrière... » (D14, MA1)

Pour expliquer de telles différences, on peut évoquer différents facteurs : le sous-équipement en aumôniers musulmans et la moindre disponibilité de ceux en poste (que donnent à voir tant la fréquence que la durée moyenne de leur présence) qui les conduisent certainement à se concentrer sur les demandes de leurs coreligionnaires ; une approche différente de la fonction moins sécularisée que celle de leurs homologues chrétiens et davantage centrée sur des actes et des discours religieux (susceptibles donc d'intéresser des détenus musulmans ou en voie de conversion à l'islam).

L'approche universaliste portée par de nombreux aumôniers chrétiens (pas tous cependant) n'est pas non toujours simple à tenir, en raison notamment du poids des assignations identitaires (avec un glissement de l'assignation identitaire de type ethnique à l'assignation identitaire de type religieux) qui jouent comme des forces de rappel en matière confessionnelle. Elles passent par des interactions qui visent à rappeler l'étanchéité des frontières confessionnelles, tout particulièrement de celles de l'islam³⁹.

³⁹ Ce qui vaut pour les musulmans vaut également en grande partie pour les gens du voyage qui ont souvent leur propre aumônier et n'entrent en général pas dans le jeu de l'approche universelle catholique.

3.2 Modalités d'intervention parfois très sécularisées vs conception englobante du religieux

La position universaliste se traduit très largement par des activités d'écoute et d'accompagnement et, au final, assez peu par une prise en charge de type liturgique. Il semble que fort peu de choses soient faites pour ouvrir véritablement les cultes chrétiens à des personnes d'autres religions. On aurait pu imaginer des cultes pluri-religieux. Or, on n'a rien observé de tel sur le terrain. L'approche universaliste a donc largement pour effet d'approfondir la sécularisation interne de l'activité des aumôniers, ce qui peut susciter des débats au sein des équipes catholiques (certains optant plutôt pour un repli sur le spirituel). Surtout, elle ne va pas sans poser la question de l'identité par rapport à d'autres intervenants (visiteurs) et d'autres professionnels (psychologues et travailleurs sociaux). Enfin, elle peut nourrir une certaine rivalité entre aumôniers chrétiens. Ajoutons que cette posture, que les aumôniers chrétiens décrivent volontiers comme d'une présence, peut être fortement investie émotionnellement par certains détenus. L'un d'eux nous a ainsi décrit, avec les larmes aux yeux, l'importance qu'il accorde aux discussions qu'il a avec les aumôniers chrétiens, au cours desquelles il n'est pourtant souvent question que « de la pluie et du beau temps ».

C'est une conception plus englobante du religieux qui est portée par les aumôniers musulmans qui lient volontiers religion et morale, qu'il s'agit d'enseigner de pair aux détenus. Les aumôniers musulmans apparaissent ainsi souvent voire se présentent comme des aumôniers-enseignants⁴⁰. Le renoncement à la délinquance, l'acquisition de valeurs morales et civiques, seraient rendus possibles par un retour à la religion. Les aumôniers musulmans, comme leurs homologues chrétiens, se situent ainsi au cœur de la problématique de l'amendement des détenus. Mais ils le font de manière moins sécularisée : la morale n'est pas pour eux différenciée de la religion. Apparaissent ici deux modèles religieux bien distincts, deux représentations différentes du mode d'intervention de l'aumônier.

⁴⁰ Voir Jouanneau (2013) sur la figure de l'imam-enseignant.

Conclusion

Loin d'être une institution figée, l'aumônerie connaît d'importantes transformations, non seulement du fait de la présence de nouveaux entrants, dont la figure de l'aumônier musulman est emblématique (l'islam réactualise une figure, celle de l'aumônier, qui est étrangère à sa tradition), mais aussi des changements internes aux aumôneries chrétiennes. Ces dernières, mises à l'épreuve de l'institutionnalisation de la pluralité religieuse, ont dû se repositionner. Elles ont réussi à préserver leur place, grâce à l'approche universaliste que leurs membres ont de leur rôle. L'adoption d'une telle posture a été concomitante d'une forme de sécularisation interne de la fonction, sécularisation elle-même accompagnée par une diversification du profil des aumôniers (une part croissante de non-clercs et une relative féminisation). Quant aux représentants des « nouveaux » cultes, ils doivent se couler dans un modèle façonné par et pour les chrétiens. Mais ils contribuent également à transformer la figure de l'aumônier. Ils ont en outre conduit à un investissement inédit de l'AP dans le dossier de l'aumônerie. Cet investissement n'en est pas moins empreint d'un certain nombre de contradictions : importance du modèle catholique qui constitue encore aujourd'hui une référence implicite et assez largement impensée de la promotion des aumôneries, malgré une réelle volonté d'ouverture à la pluralité religieuse ; niveau très bas des indemnités qui complique le recrutement des aumôniers musulmans, dont l'action est pourtant présentée comme centrale dans les dispositifs de lutte contre la radicalisation.

Si l'aumônerie n'est pas une institution figée, elle n'est pas non plus homogène. La problématique du statut de l'aumônier, le débat sur la rémunération en particulier, témoigne de ce que les aumôniers des différents cultes n'envisagent pas d'habiter la fonction de la même façon. La résistance chrétienne à la professionnalisation s'appuie sur une conception de la fonction comme acte de charité. Au contraire, les musulmans aspirent au salariat. Certains même se verraient bien fonctionnaires, comme cela existe dans d'autres pays. En se positionnant au service de l'AP et de ses attentes en termes de lutte contre la radicalisation, ils exigent une contrepartie financière à leur engagement. Enfin, apparaît aussi la diversité des pratiques des aumôniers. L'une des dimensions de

cette diversité réside dans le rapport aux « clientèles confessionnelles ». L'approche universaliste, qui est celle des chrétiens, les conduit à intervenir auprès de détenus d'autres religions mais également sans-religion. En revanche, les israélites et les musulmans, développent des approches communautaires (c'est également le cas des aumôniers évangéliques tziganes dans les établissements où ils interviennent). Le fait de partager certaines « clientèles » peut conduire à certaines frictions ou du moins à la réaffirmation des identités et des territoires confessionnels.

Références bibliographiques

Becci, Irene, Bovay, Claude, Khun, André, *Enjeux sociologiques de la pluralisation religieuse dans les prisons suisses*. Requête non publiée. Fonds national suisse de la recherche, Programme de recherche n° 58 *Collectivités religieuses, État et société*, 2007.

Beckford, James, Gilliat, Sophie, *Religion in Prison. Equal Rites in a Multi-Faith Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

Béraud, Céline, Galembert, Claire de, Rostaing, Corinne, *Des Dieux et des hommes en prison*. Rapport remis à la Direction de l'Administration Pénitentiaire, mai 2013.

CGLPL, « Avis du 24 février 2011 du Contrôleur général des lieux de privation de liberté relatif à l'exercice du culte dans les lieux de privation de liberté ».

Furseth, Inger, Kühle, Lene, "Prison Chaplaincy from a Scandinavian Perspective", *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n°153, 2011, p. 123-141.

Gagnon, Mireille, "Old Structures, New Faces: The Presence of Wicca and Neopaganism in Canadian Prison Chaplaincies" in Lori G. Beaman & Peter Beyer (dir.), *Religion and Diversity in Canada*, Leiden/Boston, Brill, coll. "Religion and the Social Order" n° 16, 2008, p. 149-174.

INSEE, *L'histoire familiale des hommes détenus*, Synthèses, n° 59, 2002.

Jouanneau, Solenne, *Les imams en France. Une autorité sous contrôle*, Paris, Agone, « L'ordre des choses », 2013.

Landron, Olivier, *La vie chrétienne dans les prisons de France au XX^e siècle*, Paris, Cerf, « L'histoire à vif », 2011.

Simon, Patrick, Tiberj, Vincent, *Sécularisation ou regain religieux : la religion des immigrés et de leurs descendants*, juillet 2013, Ined, Documents de travail, Séries Trajectoires et Origines, n° 196.

Des aumôniers musulmans en prison

par Ouisa KIES, doctorante en sociologie et attachée de recherche au Cadis (EHESS)

En janvier 2013, on comptait 1311 intervenants cultuels dont 390 rémunérés, les autres étant bénévoles. Il y a cependant une disproportion selon les confessions : il y aurait 668 catholiques, 339 protestants et seulement 164 musulmans, les autres étant d'autres confessions⁴¹. Tandis que depuis une dizaine d'années, chercheurs⁴² et professionnels de l'administration pénitentiaire s'accordent à dire que l'islam est devenu la première religion en prison, on constate cependant sur le terrain un déséquilibre entre des détenus « de plus en plus musulmans et un culte catholique qui prédomine toujours autant dans le paysage carcéral français ». La prison est très ancrée dans l'héritage chrétien or elle doit faire face à de nouveaux entrants, les cultes protestant, juif, orthodoxe, musulman et plus récemment bouddhiste sont effectivement aujourd'hui présents en détention. Le défi de l'administration pénitentiaire est la gestion de cette pluralité religieuse à travers ces aumôneries. Plus qu'un travailleur social, l'aumônier fait partie intégrante du paysage pénitentiaire depuis que la privation de liberté est devenue la base de notre système répressif en 1791. Avec la loi de 1905⁴³, le service religieux doit être assuré dans tous les établissements pénitentiaires, aussi bien dans les maisons d'arrêt⁴⁴, les centres de détention⁴⁵ que les mai-

⁴¹ Voir « les chiffres clés de l'administration pénitentiaire, direction de l'administration pénitentiaire », ministère de la Justice, Janvier 2013.

⁴² Voir Khosrokhavar, 2004.

⁴³ L'article 2 de cette loi signale que « la République ne reconnaît, ne salarie, ni ne subventionne aucun culte. Pourront toutefois être inscrites aux dits budgets les dépenses relatives à des services publics tels que lycées, collèges, écoles, hospices, asiles et prisons ».

⁴⁴ Établissements où sont enfermés les prévenus (individus en attente de jugement) ainsi que les individus condamnés (la peine a été prononcée) à de petites peines (généralement inférieures à deux ans).

⁴⁵ Établissements qui accueillent des condamnés à une peine de plus de deux ans, ces établissements sont orientés vers la resocialisation des détenus.

sons centrales⁴⁶. Son rôle a évolué au fur et à mesure des années, après les prêtres catholiques, les laïcs se sont appropriés ce rôle tandis que l'islam a fait son apparition à la fin des années 1990. La loi pénitentiaire du 24 novembre 2009, réaffirme d'ailleurs le droit à la liberté d'opinion, de conscience et de religion de chaque personne détenue.

Ces dernières années, de nombreuses études ont été consacrées aux musulmans en prison et à l'institutionnalisation des aumôneries en France et en Europe⁴⁷. Dans la présente contribution, je me suis intéressée à l'aumônerie musulmane des prisons dans sa spécificité française⁴⁸ ; et ce à la faveur d'une étude sur le processus de radicalisation religieuse en prison⁴⁹, recherche effectuée dans 5 établissements entre septembre 2011 et septembre 2013.

Quelle est la gestion de ce nouveau culte ? Quelle est sa place en détention ? Et quel est le rôle de cette nouvelle aumônerie ? Dans quelle mesure le rôle des aumôniers musulmans permet d'encadrer l'islam en prison ? Peut-on la distinguer des autres aumôneries ? Quels en sont les acteurs ?

Cet article, en retraçant de manière d'ailleurs très succincte la naissance et l'organisation du culte musulman en prison, permettra de dégager trois profils-types d'aumôniers que l'on peut trouver dans les prisons françaises. Constats qui émergent des enquêtes réalisées auprès des détenus, personnel et aumôniers à partir d'entretiens semi-directifs et observations de célébrations de culte.

1. De l'institutionnalisation de l'islam aux aumôniers de prison

L'État français a toujours eu besoin d'avoir un interlocuteur musulman pour représenter l'islam auprès des pouvoirs publics. Dès la fin des

⁴⁶ Établissements à haut régime sécuritaire où sont enfermés les détenus condamnés à une longue peine.

⁴⁷ Voir Beckford 1998 et 2005, Gilliat 1998, Frégosi 2004, Khosrokhavar 2004 et 2006.

⁴⁸ Thèse sur La gestion du culte musulman en prison, actuellement en préparation à l'EHESS.

⁴⁹ Étude sociologique financée par la Direction de l'administration pénitentiaire, sous la direction de Farhad Khosrokhavar.

années 1980 est mis en place un dispositif sanitaire afin de permettre aux musulmans de consommer de la viande halal⁵⁰, prier dans des mosquées, etc. À ce moment il s'agit de mettre en place les infrastructures nécessaires à la pratique des rites musulmans, mais c'est surtout à l'échelle locale que se fait la gestion publique de l'islam. Encore aujourd'hui, au niveau national, il y a de multiples obstacles, d'abord économique avec la précarité de l'immigration (financements) ensuite administratif avec des querelles internes à l'islam (le poids politique des pays dont sont originaires les immigrés), notamment la question de « la représentativité de l'islam de France⁵¹ ».

À la fin des années 1990, une commission créée par Jean-Pierre Chevènement alors ministre de l'intérieur, a donné naissance au Conseil Français du Culte Musulman (CFCM⁵²). C'est en 2003 que ce projet aboutit par l'intermédiaire de Nicolas Sarkozy, ministre de l'intérieur, et depuis la communauté musulmane tend à s'organiser au sein du CFCM.

Ce Conseil a pour vocation de résoudre un certain nombre de dossiers tels que le financement, l'image de l'islam dans les médias ainsi que la formation des imams et des aumôniers⁵³. Depuis dix ans des tensions sont présentes au sein de l'organisation. Certaines personnes dénoncent la répartition des rôles au sein du Conseil, et notamment le fait que la majorité des cadres viennent de l'étranger. Du fait de cette absence d'ancrage national, ils ne pourraient connaître précisément les préoccupations des Français musulmans et seraient trop éloignés de la mentalité des jeunes issus de l'immigration. Cependant, malgré ces différends internes, le CFCM a contribué à l'émergence de l'aumônerie musulmane au sein de l'institution pénitentiaire, en nommant dès 2005, un aumônier national des prisons, dont la fonction est de recruter des aumôniers et faire le lien entre l'administration centrale pénitentiaire et les aumôniers régionaux et locaux.

⁵⁰ Viande sacrifiée selon le rite musulman.

⁵¹ Voir Kepel, 1987 (Chap. 8 Vers un islam français).

⁵² Dalil Boubakeur est le Président.

⁵³ Depuis juin 2013, Mohamed Moussaoui, ancien président du CFCM, est chargé de mettre en place une instance de réflexion en ce qui concerne la formation et le statut des cadres religieux musulmans.

Le recrutement : entre engagement et réserve

La religion en prison est un droit auquel ne peut faire obstacle l'administration pénitentiaire. Les aumôniers et ce quelle que soit leur religion, ont pour mission de célébrer le culte, apaiser les détenus le temps de leur peine, et leur apporter le soutien religieux afin de lutter contre la récidive et leur permettre de devenir des citoyens respectueux. Dès lors qu'il existe une institution religieuse organisée à l'extérieur, l'administration pénitentiaire peut donner un agrément. Celui-ci s'obtient après une enquête de moralité effectuée par les services de police, ensuite le préfet donne un avis favorable et c'est la Garde des sceaux qui les nomme de ce fait. La plupart des aumôniers musulmans apprennent sur le terrain. Comme le signalent ces deux aumôniers :

« J'ai été affecté en 2007 à la prison, bien sûr que quand j'ai été orienté là-bas je me suis formé sur place grâce à un autre aumônier musulman déjà en place qui m'a bien accompagné jusqu'à ce que je saisisse et puis après on m'a donné l'agrément général, au niveau du ministère et de la préfecture, mais bien entendu avant d'entrer en prison il y a eu des enquêtes policières judiciaires et il n'y avait aucun problème. »

« Il y a eu le commissariat, les services généraux et services secrets et ensuite le préfet et ils m'ont tous déclaré apte à exercer les fonctions d'aumônier musulman en prison... au début c'est pas facile mais il y a toujours un ancien qui nous aide à comprendre le fonctionnement. »

Si le nombre d'aumôniers musulmans a considérablement augmenté ces dernières années, puisqu'il a été multiplié par 3 en 10 ans, il n'en demeure pas moins qu'il y a toujours une pénurie de volontaires et ce malgré les demandes « pressantes » de l'administration pénitentiaire. Certains Imams considèrent en effet qu'un détenu est de ce fait « un mauvais musulman » car il a fauté en commettant un délit ou un crime, ils ne veulent pas côtoyer « un monde aussi violent ». Cette explication est avancée par plusieurs aumôniers interviewés :

« Je me suis dit je veux aller voir autre chose, d'autres gens dans les prisons, qu'est-ce que c'est que les prisons ? parce que je ne connaissais pas. Mes collègues m'ont dit qu'il fallait être courageux pour

aller là-bas, eux ne voulaient pas. »

Ou encore :

« Personne ne voulait aller en prison. Les gens ne veulent pas aller en prison. Ils veulent devenir aumônier pour aller dans les hôpitaux, dans les écoles et c'est tout. Par exemple pour l'armée il y en a des volontaires parce qu'ils sont payés mais pas pour les prisons. Dans ma promotion⁵⁴ j'étais le seul à vouloir aller en prison... »

Les aumôniers sont dans un premier temps recrutés par leur institution religieuse, dans la majorité des cas c'est l'aumônier national qui gère le recrutement. Il peut être aidé par les aumôniers régionaux. Le recrutement peut se faire de plusieurs manières ; par le « bouche à oreilles » indique un aumônier : *« moi j'ai eu l'aumônier au téléphone et il m'a demandé si je maîtrisais les bases de la religion et si je maîtrisais l'arabe, c'est comme ça que je suis devenu aumônier dans cette prison. »*

D'autres sont recrutés lors des formations organisées par des représentants du CFCM, *« moi j'ai suivi la formation⁵⁵ à la mosquée de Paris et l'institut catholique avec l'aumônier régional. Il préfère proposer des personnes qui ont suivi des cours de théologie et d'institutions républicaines ».*

De son côté une aumônière musulmane confie qu'elle a été appelée par une aumônière catholique au milieu des années 1990 parce qu'elle était déjà très impliquée dans la vie associative locale dans la région Nord.

« En 1996 je venais uniquement pour la prière, c'est en 1997 que j'ai déposé ma demande je n'ai obtenu de réponse qu'en 2000. Au départ c'est une aumônière catholique qui m'a demandé d'intervenir ponctuellement parce qu'il n'y avait personne chez les femmes et peu à peu j'étais dedans et j'y suis depuis régulièrement même chez les mineurs. »

Quand le manque se fait sentir dans les prisons, il n'est pas rare en effet que certains aumôniers catholiques sollicitent des Imams de quartier

⁵⁴ Il existe des formations (cours théologie et institutions françaises) pour devenir imams et/ou aumôniers, elles sont rares et longues, mais ne sont pas obligatoires.

⁵⁵ Formation qui dure 4 ans en cours du soir et les samedis toute la journée.

pour trouver un intervenant fiable, capable de répondre à la demande culturelle des détenus musulmans. Si les échanges entre les différentes aumôneries sont rares, les relations entre elles sont cordiales.

« Je rencontre des musulmans de temps en temps, ils savent que je suis catholique, ils me respectent, j'ai senti qu'il était urgent d'agir, être aumônier, ce n'est pas convertir les détenus au catholicisme, ça implique une certaine responsabilité auprès de personnes fragilisées et répondre à leur mal être tant bien que mal ... alors comme en plus il y avait des problèmes avec des détenus qui voulaient faire des prières collectives et prendre en charge la salle polyvalente, je me suis mis d'accord avec le directeur de la centrale pour trouver un aumônier en urgence.. Voilà c'est fait, ce n'est pas suffisant parce qu'il est seul et puis comme il travaille il est chauffeur de taxi, il ne peut pas être présent tout le temps » (Aumônier catholique laïc de la région centre).

Des responsabilités sans statut

Il y a évidemment un réel besoin d'aumôniers musulmans dans les prisons et il n'est précisément pas aisé de recruter des personnes compétentes. Un aumônier régional reconnaît la délicate tâche du recrutement du fait de l'absence de statut. Les aumôniers sont bénévoles, certains sont indemnisés et ils peuvent percevoir entre 200 et 750 euros par mois.

« On reçoit énormément de candidatures spontanées ; il y a les étrangers qui ne s'expriment qu'en arabe or ce n'est pas possible de les envoyer en détention, du fait même qu'ils doivent faire leur prêche en français mais aussi parce qu'ils doivent pouvoir communiquer avec l'administration pénitentiaire. Il y a ceux qui n'ont que des papiers provisoires pour rester sur le territoire français. Ils sont certainement engagés et maîtrisent souvent les bases de la religion mais leur situation administrative précaire pose un problème de gestion à l'aumônerie car on ne peut pas gérer ce type de problématique avec les préfetures. Il y aussi ceux qui ont un savoir significatif et une connaissance théologique confirmée, mais ils ont déjà un poste d'Imam local qui ne leur permet pas d'être présent le jour de culte le vendredi en détention, étant eux-mêmes chargés de

faire le prêche dans leur mosquée. Ils interviennent éventuellement pour des visites individuelles. Enfin, il y a les jeunes diplômés qui ont fait des études supérieures très poussées, ils souhaitent s'engager en tant qu'aumônier car ils ne trouvent pas de travail ! »

Selon lui, ce sont des jeunes qui ne pourront pas être régulièrement présents en détention : « *Ils pensent à tort que cet engagement peut leur servir de tremplin pour obtenir un emploi.* » Les aumôniers le signalent pourtant à tous les postulants, « *être aumônier n'est pas un travail* », c'est un engagement qui ne donne pas de statut et surtout « *Il n'y a pas de salaire et pas de sécurité sociale, devenir aumônier [implique] d'être dans une situation confortable à l'extérieur* » (Aumônier national).

Si la Direction de l'administration pénitentiaire s'essaie à recruter des aumôniers, le problème de statut se pose toujours, comme nous l'indique un responsable de la formation des intervenants pénitentiaires :

« Mais ce qui manque c'est que l'administration puisse les payer. Ça c'est toujours ce qui ressort lors des réunions. Par exemple je me souviens avec le directeur général des services pénitentiaires de la région, tous les aumôniers musulmans de la région étaient présents ou quasiment, et la première des choses qu'ils ont étalée c'est la question des indemnités. »

Pour les nouveaux aumôniers, l'administration pénitentiaire régionale organise une formation annuelle qui a pour objet de les aider à s'adapter et les sensibiliser à l'intervention carcérale à partir de la réglementation pénitentiaire. Dans ce cadre, les aumôniers de toutes les confessions représentées en détention sont invités à y participer, sans obligation. C'est l'unique occasion de rencontrer dans un cadre formel les autres aumôneries. En revanche, chaque aumônerie organise des réunions régulières, moments d'échanges de pratique :

« Nous avons des réunions entre nous, aumôniers musulmans, dans lesquelles on échange sur les problèmes que l'on peut rencontrer. L'aumônier national vient aussi lors de ces réunions. L'aumônier régional est plus présent, il peut nous appeler en dehors de ces réunions, il peut nous rencontrer pour quelque chose en particulier. Par exemple, il peut nous demander d'aller voir tel détenu qui

se trouve dans telle ou telle prison. Donc dans ce cas l'aumônier référent de la prison peut aller voir le détenu exceptionnellement. C'est la famille du détenu qui prend contact avec l'aumônier régional des prisons, ce n'est pas l'administration qui en fait la demande. L'aumônier régional est aussi aumônier dans une prison [...] il reçoit tous les courriers pour la région parisienne. En cas de demande particulière, on communique entre nous, comme par exemple besoin d'aller voir un détenu pour le soutenir mais aussi pour l'aider dans la pratique de la religion, lui donner un chapelet, le coran, un tapis ... » (Aumônier région parisienne).

Il y a très peu de formations organisées par l'aumônerie et puis quand elles existent, elles sont très longues. C'est un investissement important pour la personne, elle doit être motivée et surtout si ce type de formation devenait obligatoire, cela supposerait de donner un statut à la fonction qui n'existe pas pour le moment. Enfin du fait de l'investissement demandé, les personnes doivent avoir du temps pour se former, c'est d'ailleurs pour cette raison que l'on trouve beaucoup de jeunes retraités dans ces formations. Les aumôniers qui ont une activité professionnelle en dehors de leur engagement, ne sont pas présents régulièrement en prison.

Au-delà de l'investissement personnel qu'implique la fonction d'aumônier, c'est aussi un investissement financier, certains aumôniers qui ne bénéficient pas d'indemnités, paient leurs frais de déplacement : comme l'indique un aumônier de la région nord :

« Lorsque je me rends en détention, les quelques 150 km que je fais dans la journée ont un coût, de même lorsque j'apporte des livres, des tapis de prière, billets de train, repas etc. On peut aimer son frère et vouloir faire le bien mais il y a des limites alors on arrive à se débrouiller. »

Plusieurs aumôniers refusent l'indemnité ou démissionnent pour ces raisons notamment lorsque ces indemnités censées rembourser les frais engendrés par la fonction d'aumônier, sont « *comptabilisées comme des revenus sur la déclaration d'imposition* » déclare l'aumônier national. Il ajoute par ailleurs que « *certaines retraités ont vu leur pension de retraite*

diminuer... les demandeurs d'emploi ont décidé d'arrêter parce qu'ils voyaient leurs indemnités Assedic diminuer et l'augmentation du coût journalier de la cantine de leurs enfants doubler ».

L'absence de statut, les difficultés rencontrées sur le terrain sont amplifiées pour l'aumônier musulman contrairement à l'aumônerie catholique par exemple. En effet, l'âge moyen des intervenants musulmans est bien inférieur à celui des catholiques, même s'il reste élevé (62 ans) par rapport à la jeunesse de la population carcérale⁵⁶, ainsi nombreux sont ceux qui ont une activité professionnelle en dehors de l'aumônerie. Les classes sociales des musulmans sont généralement plus modestes que celles des autres, beaucoup sont encore en activité tandis que les retraités ont passé leur vie professionnelle dans des usines en tant qu'ouvriers ; « *alors l'engagement moral du départ devient un sacrifice financier non négligeable* », nous rappelle le secrétaire de l'aumônerie musulmane.

Les aumôniers catholiques sont dans la plus part des cas, retraités des classes moyennes avec un niveau scolaire voire universitaire élevé par rapport aux précédents. Les subventions versées par l'administration sont effectivement un moyen nécessaire pour répondre matériellement aux besoins des détenus, or les $\frac{3}{4}$ des subventions sont reversées à l'aumônerie chrétienne.

2. Le rôle des aumôniers musulmans

L'organisation du culte

Les détenus ne peuvent pas effectuer de prières collectives en dehors de la présence de l'aumônier, il en est de même pour la célébration des fêtes religieuses. Être aumônier suppose l'acceptation de la rencontre avec l'autre, lui donner toute la considération qu'il n'a plus du fait de la détention, non pas en tant que détenu mais en tant qu'individu en souffrance ou en demande. L'aumônier doit être à l'écoute et lui parler sincèrement. Il ne doit pas juger, surveiller ou contrôler le détenu, parce

⁵⁶ 50 % de la population carcérale à moins de 30 ans ; Voir « les chiffres clés de l'administration pénitentiaire, direction de l'administration pénitentiaire », ministère de la Justice, Janvier 2013.

que ce n'est pas un fonctionnaire de l'administration pénitentiaire, il est partenaire. Cette explication a été confirmée par plusieurs aumôniers :

« *En tant qu'aumônier, on nous a appris qu'il est interdit de dire à un détenu pourquoi tu es là, c'est interdit on n'a pas le droit de savoir quel motif l'a amené en prison. Et quand ils ont besoin d'en parler, c'est lui qui veut et je dis 'taisez-vous je n'ai pas besoin'. Parler de ça en public je ne veux pas, mais bon en individuel c'est pareil parce que je n'ai pas besoin de savoir pourquoi il est en prison* » (Aumônier en région parisienne).

« *Nous n'avons pas le dossier pénal... connaître les faits n'est pas nécessaire, ça ne va pas changer notre façon d'être avec les détenus* » (Secrétaire générale de l'aumônerie nationale et aumônière).

Le premier rôle de l'aumônier dans les textes est d'accompagner les détenus et d'organiser le culte, il a le droit d'aller et venir en détention, précise un chef régional des politiques d'insertion et de prévention de la récidive :

« *Les aumôniers participent à la vie spirituelle et culturelle dans un milieu difficile. Pour cela l'administration pénitentiaire doit leur offrir la possibilité d'accéder au culte de leur choix. On ne doit pas poser de problème lorsque les aumôniers se rendent en détention [...] et puis quand il n'y a pas d'aumônier qui intervient, certains détenus prennent sa place, et ça ce n'est pas concevable.* »

Être aumônier n'est pas un travail, c'est un engagement, « *un devoir envers soi-même* », est le credo de tous les aumôniers rencontrés. Le discours de l'aumônier est le même quel que soit le détenu : « *nous sommes là pour les reconforter et leur permettre d'exercer leur religion. On leur apporte aussi des colis pour l'Aïd, parce que c'est la fête* » (Aumônier national).

La différence notable entre les autres aumôneries et l'aumônerie musulmane tient au fait que cette dernière répond plus volontiers à des demandes matérielles et au prêche du vendredi.

« *Les détenus passent par les aumôniers pour demander des choses matérielles. Lorsque je pose la question aux détenus pour savoir s'ils ont tout ce qu'il faut pour faire la prière, ils me disent qu'ils n'ont*

pas de tapis alors je leur apporte, je leur achète des calendriers pour la prière et les horaires, un chapelet, un kamis... »

L'aumônier catholique est quant à lui dans un rapport différent à l'individu :

« Je parle des conditions d'incarcération et le fait de ne pas être compris. La personne détenue n'a pas l'occasion d'avoir quelqu'un pour l'écouter, ils viennent me voir pour avoir une oreille attentive, pour des demandes matérielles comme le tabac notamment. Ils font sortir ce qu'ils accumulent de haine en termes d'injustice. Ça ne va jamais trop loin. J'entends et j'essaie de faire avancer un peu mais sans plus... Pourtant la religion n'est pas une affaire de morale. Nous ne sommes pas là pour prêcher ou redresser une morale. On a un message à porter d'espérance en milieu carcéral, celui de 'se vider de soi'... Ils viennent à la messe par curiosité ou pour l'ambiance, pendant une heure ils ont la possibilité de dire ce qu'ils pensent » (Aumônier catholique à Fresnes).

« Notre mission est déjà de la rencontre, peu importe que l'on nomme ou non Dieu, je préfère manquer un culte mais pas une rencontre humaine avec l'autre, parce que c'est ça d'abord notre travail » (Aumônier catholique à Bois-d'Arcy).

« Nous considérons que nous intervenons comme des infirmiers pour soigner un mal être, on voit celui qui nous demande, nous n'avons pas d'impératif alimentaire ou de jour de culte. Nous nous devons d'être disponible, présent et à l'écoute. Nous amenons la compassion et l'amour aux individus, chacun a un potentiel pour sortir de la souffrance » (Présidente de l'union des bouddhistes de France ; Aumônière en région parisienne).

L'aumônier musulman devrait avoir un rôle d'accompagnement et d'écoute à l'image des autres aumôneries or les faibles effectifs l'obligent à aller « à l'essentiel » notamment répondre à la demande de prière collective le vendredi. Il agit dans l'urgence et passe son temps à courir entre la prison et son activité extérieure. Indépendamment du problème d'effectif, la conception même du rôle d'aumônier pour le musulman diffère de celui des autres. L'accompagnement n'est pas « *psychologique* » pour la plupart des aumôniers musulmans et lorsqu'il est individuel, il

s'agit de donner « *un cours particulier pour apprendre à faire la prière* ». Ils encadrent des demandes plus générales, notamment sur ce qui est halal⁵⁷ et haram⁵⁸.

« - Qui sont ces détenus que vous rencontrez individuellement en cellule ? » « - Ce sont des détenus musulmans qui font la demande, qui ne sont pas présents au culte, qui n'ont pas encore été inscrits et aussi ceux qui ont des choses personnelles à me demander, et moi je propose d'aborder des choses lorsque je peux. Ils me saisissent dans la cellule et là j'explique ça c'est possible et ça ce n'est pas possible ou alors ça c'est interdit et ça ce n'est pas interdit. Mais il faut dire que beaucoup ne connaissent pas grand-chose aux règles religieuses et tout d'abord savoir faire les ablutions, leur apprendre qu'un musulman qui désire faire sa prière doit être propre, des habits propres aussi. C'est mon rôle aussi de leur parler des modalités de lavage après avoir eu des relations sexuelles ou des rêves sexuels ; je leur dit qu'il faut se laver entièrement et je lui explique comment faire. J'explique que c'est tout simplement la propreté de son corps voilà c'est tout. Je dis aussi qu'il ne faut porter de vêtements tâchés ou sales car ce n'est pas souhaité. J'explique donc qu'il faut tout ça pour la prière au préalable. Il faut faire donc ses ablutions, commencer d'abord par les parties intimes et puis après, les bras, les mains et puis après la bouche etc. Lorsqu'on fait ses ablutions je signale qu'il ne faut pas gaspiller de l'eau parce que c'est haram. »

La présence de la religion en détention devient une affaire de « morale », l'aumônier musulman a besoin de légitimer les intérêts de la religion en tant que code moral, il y a « le bien et le mal », c'est justement la moralisation de soi qui est à la base de son action. Les accompagnements individuels sont demandés lorsqu'un proche du détenu est décédé, pour faire des invocations au mort, les musulmans en prison sont constamment dans un rapport au collectif.

⁵⁷ Licite.

⁵⁸ Illicite.

Oscillation « entre respect et méfiance »

L'objectif de l'administration pénitentiaire par le biais de ces aumôniers musulmans, serait d'encourager l'individualisation de l'islam plutôt que la communauté, ce qui est en soi très encourageant, or pour le moment et du fait d'un manque important en termes d'effectif, l'aumônier musulman n'est pas en capacité de rencontrer individuellement les détenus. Par ailleurs, l'image de ces aumôniers est controversée. Un nombre significatif de détenus les considère comme « *des vendus* » ou « *des traîtres* » qui travaillent pour le compte de l'administration pénitentiaire. Lors des entretiens avec les détenus, beaucoup ont déclaré ne pas souhaiter s'inscrire au culte de peur « *d'être fichés* ». Un détenu a d'ailleurs évoqué le fait que « *l'Imam est bien gentil mais c'est un islam traditionnel et puis il y a le flicage. On va être fichés comme des extrémistes si on va au culte, ... c'est un moyen d'avoir une liste pour la remettre à la DCRP⁵⁹ pour quand on sortira* ».

L'aumônier est « polyvalent », il doit assurer le culte, être à l'écoute des demandes individuelles et faire le lien entre la direction des établissements et les détenus. Depuis plusieurs années, il endosse malgré lui, un rôle qui lui est propre, « la lutte contre les formes de radicalisation religieuse » : l'administration pénitentiaire a compris l'intérêt des aumôniers musulmans en prison, au-delà d'assurer le culte et dans la mesure du possible être à l'écoute des détenus individuellement, les phénomènes réels de radicalisation ces dernières années avec la présence des mouvances islamistes en prison depuis la fin des années 1990 et dernièrement suite à l'affaire Merah, ont eu pour conséquence de créer 30 postes d'aumôniers à mi-temps sur 3 ans. Si l'aumônerie catholique a été un moyen de lutter contre le suicide en prison en privilégiant l'accompagnement des personnes vulnérables et isolées en prison, l'aumônerie musulmane est aujourd'hui « l'outil » qui va permettre d'atténuer les frustrations exacerbées des détenus, et ainsi lutter contre les dérives radicales de l'islam. La majorité des aumôniers interrogés reconnaissent que s'il existe des pratiques très rigoristes de l'islam avec la présence des fondamentalistes salafistes⁶⁰, rare ont été ceux qui ont

⁵⁹ Direction Centrale du Renseignement Intérieur.

⁶⁰ Voir Amghar, 2011.

tenté d'imposer leurs règles lors des séances collectives :

« Une fois il y en avait un ou deux qui voulaient répondre à ma place au sujet des bases de l'islam, alors j'ai dit non ce n'est pas possible, vous ne pouvez pas prendre ma place, ici c'est moi qui dirige. C'est arrivé deux ou trois fois, mais bon ça a été, j'ai dit c'est moi qui est agréé, c'est moi qui est désigné pour ça mais pas vous. Voilà ce que j'ai répondu. Alors bien entendu, je leur réponds directement à eux, je leur parle séparément du reste des autres détenus, parce qu'en groupe il pourrait se vexer. Moi je leur réponds selon ma conscience bien entendu. Vous savez les détenus parlent beaucoup entre eux et de tout à la fois mais quand j'arrive c'est le silence complet jusqu'à la fin. Je leur dit attendez et puis j'appelle le détenu et je lui explique qu'il ne peut pas diriger la prière, que ce n'est pas possible, je dis qu'en privé il fait ce qu'il veut mais pas ici, c'est absolument négatif. Et puis voilà. ça arrive presque jamais, trois fois seulement depuis que j'interviens » (Aumônier région parisienne).

En prison, plusieurs facteurs pourraient expliquer la radicalisation⁶¹, la cohabitation forcée avec une surpopulation carcérale⁶² en forte augmentation provoque un sentiment de révolte chez les détenus tandis que les surveillants se plaignent des conditions de travail déplorables (manque d'agents, problème d'insécurité etc.). Un aumônier régional déclare à ce sujet que :

« la radicalisation religieuse n'est pas due à la prison car les personnes arrivent en prison avec beaucoup de problèmes, des ruptures, des échecs et beaucoup de souffrance. La prison ne fait qu'accentuer ces difficultés. Dans tous les lieux d'enfermement la religion devient un refuge, un moyen de se faire pardonner et d'apaiser ces obstacles. Les dernières statistiques carcérales montrent d'ailleurs l'expansion des maladies psychiatriques... La problématique du radicalisme existe bien mais s'il est nécessaire de rester vigilant, il faut éviter lors du repérage de mettre la pression sur tous les musulmans. Par exemple, un homme qui garde sa barbe n'est

⁶¹ On entend ici par radicalisation, la combinaison entre idéologie extrémiste et un passage à l'acte violent.

⁶² On parle de surpopulation carcérale uniquement pour les maisons d'arrêt.

pas forcément radical, la barbe n'est pas le seul critère. Il faut tenir compte d'autres facteurs. »

La première frustration est l'absence de la prière du vendredi. Ils se comparent aux autres cultes en ayant le sentiment que l'islam est maltraité par l'institution « *c'est la direction qui méprise l'islam* ». Un détenu en maison d'arrêt explique d'ailleurs cet état de fait :

« Tous les dimanches, les chrétiens de toutes les divisions sont rassemblés, alors que les musulmans c'est impossible, on est séparés même au culte, c'est par division, il est impossible de rassembler les 3 divisions. On a le sentiment que l'islam en prison est un bricolage. Les surveillants nous appellent en retard lorsque l'Imam vient. On perd du temps, on attend très longtemps dans la salle d'attente. Quand vous avez un musulman qui a choisi l'islam comme mode de vie, on nous mélange avec des gens qui fument du cannabis. ... Les basques et les corses sont regroupés, pas mélangés aux autres. Pour nous, ce n'est pas pareil mais on ne nous donne pas d'explications. Si on demande à se rapprocher d'un autre frère, alors on va être considéré comme faisant du prosélytisme. »

Quel que soit le rapport qu'entretient le détenu avec l'islam (pratiques individuelle, collective, fondamentaliste ou cachée⁶³), il considère que l'absence de culte le vendredi est le résultat d'une désaffection de l'islam. Le phénomène des rumeurs et de victimisation, accentue ces griefs réels (absence de prière le vendredi, il n'y a pas assez d'aumôniers), ils ont le sentiment que l'administration leur dénie un droit. D'autres griefs, eux imaginaires (la clef des cellules est confiée à tous les aumôniers « sauf aux aumôniers musulmans ») confirment le sentiment d'être discriminés. Les détenus développent une construction mentale négative avec

⁶³ La pratique individuelle se réfère aux détenus ayant eu une éducation religieuse avant la détention, ils pratiquent la prière individuellement dans leur cellule. La pratique collective suppose la nécessité d'appartenir à un groupe pour se protéger par exemple, elle attire les détenus vulnérables et rejetés du fait des raisons de leur incarcération (viol, mœurs etc.). Les fondamentalistes salafistes, « les orthodoxes de l'islam » ont une approche ostentatoire et prosélyte de l'islam (« visiblement musulman », port de la barbe et djellaba etc.). La pratique cachée concerne surtout les convertis qui souhaitent « passer inaperçus » de peur d'être stigmatisés, on peut trouver aussi les radicaux qui eux ne souhaitent pas « être visibles » pour ne pas éveiller les soupçons. (Voir Khosrokhavar, 2014).

l'idée que l'islam est mal aimé, l'écrasante majorité considère en effet que les musulmans sont systématiquement désapprouvés :

« *Faire ses prières ou porter la barbe et on dit de nous qu'on est des terroristes.* »

« *Les prières collectives, pour eux, c'est du prosélytisme ... Ici il n'y a pas de salle de prière, il y a une loi qui est sortie du ministère, une note de service pour interdire les rassemblements.* »

« *Tout le monde ici rêve de pouvoir faire la prière du vendredi. Ici, la maltraitance et l'humiliation subie nous orientent spontanément vers la religion. Il y a des problèmes d'organisation, puis il n'y a pas de possibilité de voir l'Imam en individuel, on essaie tant bien que mal de lui prendre quelques minutes avant la fin du culte en aparté. Cet Imam s'occupe des trois divisions, il est âgé et n'a pas beaucoup de temps pour recevoir tout le monde, on le comprend, c'est bien ce qu'il fait déjà, en plus il est malade.* »

Les détenus respectent la fonction mais il y a un décalage entre le monde des jeunes et celui de l'aumônier. Ils respectent la figure « paternelle » de l'aumônier, or l'islam des jeunes est en rupture avec l'islam des parents⁶⁴. L'aumônier refuse de leur donner un espace de libre parole, parce qu'il n'ose pas parler de certains sujets, de peur de se mettre en porte-à-faux avec l'administration pénitentiaire. Un détenu déclare à ce sujet :

« *L'Imam est trop faible, normalement il devrait parler de choses pour expliquer l'islam aux jeunes [mais] quand j'ai dit quelque chose il a fermé la discussion. ... Je pense qu'il a peur... Il ne connaît pas bien l'islam, il ne connaît rien...* »

La religion peut être utilisée comme un moyen d'exprimer sa révolte par rapport aux conditions de détention et aux discriminations subies. Il arrive que des raisons matérielles ou des manquements de ce genre soient expliqués par des raisons religieuses. Dans ce cas l'islam en tant que contre-pouvoir devient un prétexte de contestation, l'islam étant considéré comme une religion « potentiellement dangereuse »⁶⁵.

⁶⁴ Voir Khosrokhavar, 1997.

⁶⁵ Voir Rachel Sarg et Anne-Sophie Lamine, 2011.

3. Trois types d'acteurs musulmans

On trouve généralement dans les quartiers deux types d'Imams : 1. ceux qui optent pour un discours républicain et mettent en avant lors de leurs prêches le respect des lois de la République ; 2. ceux qui optent pour un discours exclusivement religieux, une lecture linéaire du texte du Coran. En prison, on retrouve une situation plus complexe et moins tranchée qu'à l'extérieur.

L'aumônier Républicain

L'aumônier Républicain est présent en prison, à l'image de l'intervenant-Imam en Suisse⁶⁶. Celui-ci a une connaissance théologique confirmée, mais il met en perspective dans ses prêches « l'observation scrupuleuse du rite musulman » et la nécessité d'avoir un bon comportement, d'être respectueux des règles républicaines :

Selon un aumônier d'une maison d'arrêt :

« il faut faire quelque chose pour ces adultes en prison, c'est que l'éducation a dû déraiper complètement et aussi dans la religion. Ce sont deux points très importants et il faut faire quelque chose. À la maison l'éducation c'est la première chose, le respect, la politesse etc. Je dis "Vous êtes en prison parce que vous avez commis des délits et donc vous êtes puni par la société et donc il faut demander pardon à Dieu, car bien sûr il vous voit. Lorsque vous sortirez de la prison, que vous serez dans la société il faudra trouver un emploi, un logement et trouver une famille qui veuille bien vous épauler pour essayer d'oublier et de partir sur le bon chemin." »

Pour lui, est musulman celui qui a un bon comportement dans sa vie quotidienne. Il ne laisse pas de place aux débats. La fin de la séance de culte se termine par une prière collective :

« Je suis autorisé à rester 90 minutes de 14h à 15h30 ... alors quand je rentre à 14h, à ce moment-là on regroupe tous les détenus musulmans à partir de la liste que j'ai demandée ... On commence

⁶⁶ Voir Mallory Schneuwly Purdie, « Silence... nous sommes en direct avec Allah », *l'émergence d'intervenants musulmans en contexte carcéral*, mars 2011, Archives des sciences sociales des religions.

par une conférence..., d'abord je dis qu'il faut se respecter et respecter les autres, et sur ça il n'y a pas de difficulté. J'explique ça pendant environ trois quarts d'heure. ... j'ai toujours dit aux détenus de ne pas me poser de questions pendant la conférence, j'ai toujours réussi ça. Quand on commence la conférence, personne ne doit poser de questions, à la fin je demande si quelqu'un a une question à poser mais uniquement [en lien] avec le sujet traité, car il est interdit de parler de politique sinon je l'exclus tout de suite. » (Aumônier région parisienne).

« À la fin du prêche, c'est sûr on fait la prière, je fais l'appel à la prière et je dirige la prière. Ce n'est pas aux détenus d'appeler ou de diriger la prière et ensuite après la prière bien entendu, je fais des invocations de ce qui est normal, de ce qui est dans la logique des choses. On fait des invocations et puis après c'est l'heure que je reparte. » (Aumônier région parisienne).

L'aumônier traditionnel

L'aumônier traditionnel est âgé par rapport à la moyenne d'âge des aumôniers, il est immigré et est en France depuis presque deux générations. Il est dans un rapport conflictuel avec l'institution pénitentiaire mais il se « soumet » aux règles de la détention. Il comprend les frustrations des détenus et il ne cache pas son ressentiment par rapport au mépris de certains agents de surveillance. Un aumônier déclare à ce sujet que :

« les surveillants nous rendent la vie difficile, ils n'aiment pas aller chercher les détenus, mais c'est pourtant leur travail ! On a une heure de culte mais on perd plus de 30 minutes à attendre les détenus, il y a toujours des problèmes de retard, mon collègue d'ailleurs a eu une confrontation avec un surveillant, il a décidé d'en parler à l'aumônier national et au directeur de l'établissement. Ils n'aiment pas les musulmans c'est comme ça mais on patiente. »

Les échanges avec les détenus ont pour objectif de les reconforter, il les visite surtout collectivement et pour les fêtes religieuses. Les thèmes abordés sont le halal et le haram. Lors du culte, les détenus l'écoutent silencieusement et respectueusement.

Il constate aisément que l'image de « *l'islam est bafouée, on se sent constamment sous pression, ça a toujours été comme ça et ce sera comme ça, alors il faut patienter, c'est pour ça que lors de l'aïd vous m'avez entendu répéter aux détenus plusieurs fois, la patience, le pardon et l'espoir... l'espoir d'être dans la satisfaction inchaallah...* ».

L'aumônier-confident

Enfin, on distingue l'aumônier-confident, il s'agit généralement d'une femme qui organise des groupes de parole à défaut de faire le prêche lors du culte. Les femmes représentant moins de 4 % de la population pénale, les musulmanes sont donc peu nombreuses et l'aumônière peut rencontrer régulièrement individuellement les détenues. Elle prend le temps de parler « *de la pluie et du beau temps* », l'aumônier a un rapport à l'individu exceptionnellement proche de celui qu'entretiennent les catholiques avec les détenus. Son intervention en groupe ou en individuel contribue à resocialiser ou reconstruire une estime de soi qui fait terriblement défaut en prison. Cet aumônier apprend beaucoup de l'aumônerie catholique, qu'il considère comme un modèle à adopter dans la manière d'entrer en lien avec les individus et ainsi soulager leur mal être et leur remonter le moral.

« Mon rôle serait de dire aux personnes vulnérables et fragiles de faire leur propre choix, leur permettre d'être libre au niveau de la pensée et surtout de ne pas dépendre de quelqu'un au niveau de sa spiritualité... c'est ce que font les catholiques, et ils le font bien... nous devons en tant que musulmans prendre exemple sur eux, il n'y a pas de compétition entre nous, ... et peu importe qu'ils aient plus de subventions que nous, on ne veut rien prendre à personne, on doit être unis et travailler ensemble, on a tout à apprendre de cette aumônerie » (Aumônière dans la région nord).

L'aumônier-confident existe dans les quartiers hommes mais du fait de la surpopulation carcérale chez les hommes, l'offre d'aumôniers est bien inférieure à la demande. Par ailleurs, les hommes revendiquent dans la grande majorité des cas le culte collectif. Ainsi l'aumônier-confident se retrouve plus aisément dans le quartier des femmes et chez les mineurs, pour lesquels la question du culte le vendredi n'est pas une obligation

religieuse ou soumis à une réglementation particulière pour les mineurs⁶⁷. Le culte collectif s'organise en groupe de parole afin de débattre sur des sujets divers, dans lesquels la parole est libre, l'individu se sentant en confiance se permet de s'ouvrir aux autres. L'individu devient l'élément central du travail de l'aumônier-confident.

Conclusion

L'offre religieuse musulmane est visible dans l'espace public alors qu'elle est peu présente dans le milieu carcéral. Les aumôniers sont rarement présents dans les institutions pénitentiaires, et la plupart des grandes prisons françaises n'offrent pas la possibilité de faire des prières collectives. Les lacunes en matière d'accès au culte musulman dans les prisons sont notamment dues à un manque d'encadrement, un problème institutionnel et peut-être à une certaine inertie de la part de l'administration. L'aumônier musulman est « manifestement comme tous les autres sans être tout à fait comme eux », il n'échappe pas au contexte international qui met à mal ses interventions du fait de la suspicion de part et d'autre (l'administration pénitentiaire d'un côté et les détenus de l'autre). Il doit être le garant d'une offre religieuse « modérée » or s'il permet aux détenus l'accès à certaines ressources (biens matériels, culte etc.), il réduit l'islam à un simple ensemble de codes et de normes. La question posée, dès lors, est la suivante : dans quelle mesure l'institution religieuse devrait-elle redéfinir son rapport au sacré dans son processus d'adaptation en milieu carcéral ?

Bibliographie

Amghar Samir, 2011, *Le salafisme d'aujourd'hui. Mouvements sectaires en Occident*, Paris, Michalon.

Beckford James A., 2001, « Doing time: space, time, religious diversity and the sacred in prisons », *International Review of Sociology*, p. 371-382.

⁶⁷ Chez les mineurs, le culte collectif impose une autorisation des parents ou du tuteur légal ce qui rend compliqué son organisation, voire inexistante. En revanche, ils peuvent rencontrer individuellement un aumônier.

Beckford James A., Gilliat Sophie, 1998, *Religion in Prison. Equal Rites in a Multi-Faith Society*, Cambridge, Cambridge University Press.

Beckford James A., Joly Danièle, Khosrokhavar Farhad, 2007, *Les musulmans en prison en Grande-Bretagne et en France*, Louvain, Presses Universitaires de Louvain.

Frégosi Frank, 2004, « Nouvelles figures ou mutations du leadership religieux musulman dans un espace laïc. Le cas de la France », in Cohen M., Joncheray J., Luizard P.-J., *Les transformations de l'autorité religieuse*, Paris, L'Harmattan, p. 169-187.

- 2004, « L'imam, le conférencier et le juriconsulte : retour sur trois figures contemporaines du champ religieux islamique en France », *Archives des sciences sociales des religions*, p. 131-146.

Kepel Gilles, 1987, *Les Banlieues de l'islam*, Paris, Seuil.

Khosrokhavar Farhad, 1997, *L'islam des jeunes*, Paris, Flammarion.

- 2004, *L'islam dans les prisons*, Paris, Balland.

- 2006, *Quand Al-Qaïda parle. Témoignages derrière les barreaux*, Paris, Grasset.

- 2014, *La radicalisation en prison*, Rapport, Direction de l'Administration Pénitentiaire.

Sarg Rachel et Lamine Anne-Sophie, 2011, « La religion en prison. Norme structurante, réhabilitation de soi, stratégie de résistance », *Archives des sciences sociales des religions*, p. 85-104.

Schneuwly Purdie Mallory, 2011 « "Silence... Nous sommes en direct avec Allah", L'émergence d'intervenants musulmans en contexte carcéral », *Archives des sciences sociales des religions*, p. 106-122.

Les aumôniers de prison musulmans en Angleterre et au Pays de Galles

par Danièle Joly, professeur à l'Université de Warwick et directrice du Centre de relations ethniques (CRER), et James A. Beckford, professeur émérite à l'Université de Warwick

Introduction

Ce document présente les éléments de contexte qui ont présidé au développement d'une aumônerie musulmane des prisons en Angleterre et au Pays de Galles. Il analyse le statut de la religion en prison ainsi que le rôle joué par les réglementations anti-discrimination. Il se tourne ensuite vers l'émergence d'une aumônerie musulmane et la place des aumôniers musulmans.

La religion en prison

De toutes les institutions, l'institution carcérale est celle qui a le plus œuvré à la reconnaissance institutionnelle des musulmans et de l'islam au Royaume-Uni. La position structurelle des principales églises chrétiennes au sein de la nation et de la société britanniques a joué un rôle significatif dans la reconnaissance de l'islam par le *Prison Service*⁶⁸. L'absence de séparation claire entre l'Église et l'État au Royaume-Uni confère aux églises – et plus particulièrement à l'Église anglicane – une place officielle dans l'espace institutionnel et politique. Par exemple dans les écoles où une prière collective quotidienne et l'enseignement de la religion sont obligatoires, dans les tribunaux où il est d'usage de prêter serment sur la Bible, ou encore dans la Chambre des Lords où siègent les vingt-six évêques les plus haut placés de l'Église anglicane (*Lords Spiritual*). Cette situation est encore plus évidente dans les prisons en raison du rôle historique joué par l'Église dans la réforme de l'institution carcérale. « La religion a été inscrite au cœur des grandes

⁶⁸ Le *Her Majesty's Prison Service* a pour mission de gérer les prisons et les services de probation en milieu fermé en Angleterre et au Pays de Galles.

prisons victoriennes [...]. Celles-ci ont été conçues comme des usines de vertu sur une base philosophique de chrétienté et d'utilitarisme. »⁶⁹

Le chapitre 52 du *Prison Act* de 1952, qui offre aux aumôniers une reconnaissance statutaire égale à celle des gouverneurs et des gardiens, témoigne d'ailleurs de l'importance accordée à la religion par l'institution carcérale : « 7.-(1) Chaque prison se verra affecter un gouverneur, un aumônier et des gardiens, un officier médical et d'autres fonctionnaires selon ce qui est nécessaire. » Les aumôniers à temps plein sont des fonctionnaires.

Tout au long des XIX^e et XX^e siècles, les aumôniers sont devenus des figures de plus en plus centrales dans les prisons. En sus de leurs attributions religieuses, ils proposent écoute et soutien aux détenus. Dans le cadre de leurs « devoirs statutaires », les aumôniers doivent rencontrer tous les prisonniers, y compris ceux qui sont placés à l'isolement ou dans les unités de soins. À l'origine, les aumôniers devaient être des prêtres de l'Église anglicane mais cette condition a par la suite été levée pour intégrer d'autres dénominations chrétiennes, à la discrétion des gouverneurs de prison. En outre, le *Prison Act* de 1952, Section 10{5} stipule que « le gouverneur doit donner à tout ministre de la foi désigné (...) une liste des détenus qui ont déclaré appartenir à son obédience »⁷⁰.

Prison et discriminations

L'introduction de réglementations et de politiques anti-discriminations dans la société britannique a considérablement accru les opportunités offertes à l'expression religieuse dans les prisons. Par contraste avec d'autres institutions, le *Prison Service* a développé une politique volontariste en la matière dans les années 1980. La transposition de ces réglementations, au premier rang desquelles le *Race Relations Act* (RRA) de 1976 (bien que le critère religieux ne soit pas retenu en tant que tel par ce texte), a été le principal vecteur de reconnaissance des

⁶⁹ H. Potter 'Speaking from the heart', *New Life* 1991, 8: 67, quoted in James A. Beckford and Sophie Gilliat, *Religion in prison* (Cambridge: Cambridge University Press 1998), p.26.

⁷⁰ HM Prison Service, *Instruction to Governors*, IG28/1996.

confessions minoritaires par l'institution carcérale. Dans le cadre du RRA, certaines minorités religieuses, notamment les sikhs et les juifs s'étaient vu reconnaître le statut de groupe ethnique – tout en constituant aussi un groupe religieux – et pouvaient par conséquent bénéficier de la législation anti-discrimination tandis que d'autres comme les musulmans qui n'étaient considérés que comme des groupes religieux en étaient exclus. Néanmoins, le *Prison Service* a choisi de reconnaître un droit égal à la pratique religieuse quel que soit le chevauchement avec les caractéristiques de minorité ethnique telles que définies par le RRA ; seules certaines religions comme la scientologie et la *Nation of Islam* n'ont pas été reconnues par le Prison Service (PS). D'autres textes, tels le MacPherson Report (1999) ou la version amendée du RRA (2000), s'ils ne mentionnaient pas les discriminations à caractère religieux en tant que telles, ont toutefois contribué à renforcer la politique du PS en la matière et induit une reconnaissance renforcée des obédiences religieuses en prison.

En termes de discrimination raciale, les prisons étaient placées directement sous la direction du ministère de l'Intérieur et se trouvaient par conséquent en première ligne quand le *Race Relations Act* de 1976 a été promulgué. Il n'a pas fallu longtemps avant que le cas Alexander atteste du racisme dans les prisons et de ses implications pour le PS. Le jugement de la *Southampton County Court* a établi que John Alexander, qui était noir et d'origine antillaise, avait été discriminé illégalement par le PS, c'est-à-dire le ministère de l'Intérieur, en octobre/novembre 1983. Ce jugement a marqué un tournant dans l'application du RRA par le PS. Le verdict de la cour a mis le PS sous le feu des projecteurs. Il a motivé la diffusion de la Circulaire de 1983 du Directeur général et du Directeur général adjoint réaffirmant « l'engagement absolu du département des prisons en faveur d'une politique d'égalité raciale et d'éradication des discriminations dans tous les aspects du service »⁷¹. Toutes ces dispositions intégraient pour la première fois la religion comme un motif de discrimination aux côtés d'autres déjà stipulés par le RRA de 1976, 'la race, la couleur, la nationalité, et l'origine nationale

⁷¹ Circular Instruction 56/1983, quoted in N. Loucks *Prison Rules: a Working Guide* (London: Prison Reform Trust 2000), p. 23.

ou ethnique’.

Le « *Prison Service Order on Race Relations* » (PSO 2800), publié pour la première fois en 1997, et révisé à plusieurs reprises, avant d’être surpassé en 2011, contenait la déclaration la plus claire sur la politique du *Prison Service* en matière de relations raciales :

« *Le Prison Service s’engage à : lutter contre toutes les discriminations ; promouvoir l’égalité des chances ; favoriser les bonnes relations entre les individus de groupes raciaux différents. Toute discrimination sur la base de la couleur de peau, de la race, de la nationalité, de l’origine ethnique ou nationale, ou de la religion est interdite, de même que toute parole ou comportement abusif ou insultant sur le plan racial de tout membre du personnel, tout prisonnier ou tout visiteur. Des actions seront engagées contre quiconque contreviendra à cette politique.* »⁷²

Ce texte précisait ce que recouvrait la notion de « discrimination raciale », tout en décrivant par le détail les politiques, modalités de contrôles et autres actions spécifiques à mettre en œuvre pour en prévenir la survenue. Ce document proposait également un descriptif détaillé des devoirs et responsabilités incombant aux membres du personnel. Deux points méritent d’être soulignés : ce document proscrit expressément toute « parole abusive ou insultante sur le plan racial » (un héritage du cas Alexander) et, surtout, intègre la religion au titre des motifs constitutifs de ladite « discrimination raciale ». Or – et cela a déjà été souligné – bien que l’inclusion de la religion ait fait l’objet de discussions lors de la préparation du RRA⁷³, elle n’avait pas été retenue dans la version définitive. De fait, le *Prison Service* est la seule institution britannique à avoir officiellement reconnu le motif religieux dans sa politique de lutte contre les discriminations raciales⁷⁴. Le PS a justifié cette inclusion par la constatation qu’en détention ethnicité et religion tendent à se chevaucher. L’autre argument mis en avant est que la religion est de fait un

⁷² HM Prison Service, *Prison Service Order on Race Equality* (PSO 2800). (London: Prison Service 2006), p.3.

⁷³ Tariq Modood (ed.) *Church, State and religious minorities* (London: PSI 1997), p.3.

⁷⁴ Danièle Joly and James A. Beckford (2006) “Race” Relations and discrimination in prison: the case of Muslims in France and Britain’. *Journal of Immigrant and Refugee Studies*, vol. 4, Issue 2, p. 1-30.

des éléments constitutifs des « relations raciales » dans la pratique :

Stricto sensu, la religion n'est pas une question de relations raciales [...] néanmoins, dans un contexte de détention, la dimension de minorité ethnique dans l'hindouisme, le sikhisme, l'islam et le judaïsme et d'autres obédiences implique que la religion est de fait un élément important des relations raciales⁷⁵.

À n'en pas douter, ce devoir moral de traiter tous les détenus équitablement est renforcé par le souci de ne pas avoir à être confronté aux conséquences concrètes d'un traitement inégalitaire en la matière. Dans l'hypothèse où des facilités seraient offertes aux juifs et aux sikhs (protégés de la discrimination par le RRA) mais pas aux musulmans (lesquels sont pourtant plus nombreux mais absents du cadre du RRA), il est facile d'imaginer les protestations et les heurts auxquels les prisons auraient probablement à faire face. Cette dimension 'pratique' est un des éléments qui sous-tendent la reconnaissance de la religion par le PS comme une dimension importante de la vie carcérale. Si bien que les déclarations du PS sont sans équivoque : « Le Prison Service reconnaît depuis longtemps son obligation de garantir la libre pratique de la religion dans la dignité au sein de ses établissements »⁷⁶.

En 1999, la sensibilité de la société britannique à la question des relations raciales a été renforcée par la diffusion du rapport MacPherson sur la manière dont le *Metropolitan Police Service* avait mené son enquête sur le meurtre de Steven Lawrence, un jeune homme d'origine caribéenne à South East London⁷⁷. Deux ans plus tard, le lancement à Birmingham du réseau RESPECT, réseau de soutien aux personnels du *Prison Service* issus des minorités ethniques a continué d'alimenter les débats, en dépit ou peut-être en raison des préoccupations sur ses liens

⁷⁵ HM Prison Service, *Prison Service Order on Prison Catering Services* (PSO 5000) 3.23.18 2001), 5.6, chap 5:5.

⁷⁶ HM Prison Service, 'Home Office Race Relations Manual', (London: Prison Service, April 1991), 6.5:62.

⁷⁷ 'The Stephen Lawrence Inquiry'. Cmd 4262-I (London: the Stationery Office, 1999). On-line document at: <http://www.archive.official-documents.co.uk/document/cm42/4262/4262.htm>.

potentiels avec un mouvement politique « radical »⁷⁸. Dans l'intervalle, l'amendement 2000 consolidait le *Race Relations Act* et imposait à toutes les institutions publiques, dont le PS, de démontrer non seulement qu'elles respectaient le principe d'égalité des chances mais aussi qu'elles le promouvaient activement. Le recensement de 2001 constitue un instrument supplémentaire permettant d'identifier et de quantifier la discrimination religieuse puisqu'il a intégré une question sur la religion, dix ans après l'introduction de la question ethnique. Finalement, l'*Equality Act* de 2010 a établi « la religion ou la croyance » comme une « caractéristique protégée » ce qui préserve à la fois le droit de pratiquer sa religion et d'en changer⁷⁹. À la suite de ces évolutions politiques au sein du *Prison Service* conçues non seulement pour bannir tout abus ou discrimination sur des critères de race mais aussi pour institutionnaliser le respect à l'égard des différences ethniques et religieuses, l'accent est mis désormais sur les principes d'équité et d'égalité des chances. Dorénavant placée sous l'autorité du *National Offender Management Service* (NOMS), agence exécutive du ministère de la Justice, l'ancienne politique du *Prison Service* sur les relations « raciales » s'est muée en orientation générale sur l'égalité des chances et l'équité :

« *Le NOMS s'engage à promouvoir l'équité. Nous traitons notre personnel de manière équitable et garantissons l'égalité des chances. Nous attendons des membres du personnel, des personnes détenues et des partenaires extérieurs qu'ils adoptent un comportement correct et respectueux. Nous reconnaissons que la discrimination et le harcèlement peuvent toutefois se produire et nous engageons des actions rapides et appropriées dès lors que nous les identifions.* »⁸⁰

Après le 11 septembre, une dimension supplémentaire a fait son apparition dans le *Prison Service*. Un aspect clé de la politique qui modèle désormais l'aumônerie de prison au XXI^e siècle, ainsi que la pratique pénitentiaire dans son ensemble, a trait à ce que les pouvoirs publics

⁷⁸ HM Prison Service – Corporate, RESPECT 10/9/02, p 1-3.

⁷⁹ A. Todd 'The Legal status of Prison Chaplaincy in England and Wales', p. 35-38 in I. Becci et al., *The Formatting of Religions: Religious Accommodation in Prisons and the Military*. (Florence, European University Institute, 2013).

⁸⁰ HM Prison Service, 'Prison Service Instruction 32/2011. Ensuring equality'. (London: Prison Service 2011), p.4.

désignent sous l'appellation d'« extrémisme violent » et de « radicalisation », notamment tel que documenté dans la « Stratégie de prévention » (*Prevent Strategy*) du Gouvernement. La mise en place par le NOMS en 2007 d'une unité de lutte contre l'extrémisme démontre non seulement que les prisons sont perçues comme des endroits où le risque de développement d'un « extrémisme violent » est élevé mais aussi que l'aumônerie (et plus particulièrement l'aumônerie musulmane) est considérée comme un maillon de la stratégie de réduction de ce risque⁸¹. D'où l'attention particulière portée à la pratique du culte musulman et à l'islam dans les prisons d'Angleterre et du Pays de Galles.

Religion et islam en prison

À l'origine, la mise en place de dispositions visant à faciliter la pratique de l'islam en prison est due à l'intercession des aumôniers anglicans, qui agissaient pour ainsi dire en qualité de courtiers⁸². L'impératif d'enregistrer l'affiliation religieuse des prisonniers lors de leur entrée a rapidement attesté la croissance des populations d'obédiences minoritaires en prison. Ce constat a motivé une mobilisation croissante des musulmans à l'intérieur et en dehors des prisons pour que soient mises en place des mesures visant à faciliter la pratique de l'islam. La réglementation – et notamment les *Prison Rules* publiées pour la première fois en 1964 – ont entériné cette évolution et offert une plus grande reconnaissance aux confessions autres que le christianisme et aux églises autres que l'église anglicane. Néanmoins, la version actuelle, consolidée en 2010 et dernièrement modifiée par les *Prison and Young Offender Institution (Amendment) Rules* de 2011, ne s'est pas départie d'associer le terme d'aumônier aux seuls ministres du culte anglican.

Les politiques actuelles de lutte contre la discrimination sur un critère religieux sont dotées de ressources croissantes. Ainsi en va-t-il par exem-

⁸¹ A Todd. 'Preventing the «neutral» chaplain? The potential impact of anti-«extremism» policy on prison chaplaincy'. *Practical Theology* 6(2) 2013, p. 144-158. et A. Todd 'Responding to Diversity: Chaplaincy in a Multi-Faith Context' in M. Threlfall-Holmes et M. Newitt (eds) *Being a Chaplain*, (London: SPCK 2011), p. 89-102).

⁸² James A. Beckford et Sophie Gilliat, *Religion in Prison* (Cambridge: Cambridge University Press 1998), p.70.

ple de la mise en place de salles de prière pluriconfessionnelles en plus de, ou à la place de, la chapelle chrétienne historique. Certaines prisons disposent en outre d'une mosquée. Et dans certains cas, la chapelle a été transformée en espace pluriconfessionnel ou bien adaptée pour répondre aux besoins de groupes religieux de plus en plus diversifiés.

En outre, l'indice sans doute le plus évident de la mutation en cours dans le *Prison Service* repose sur la décision de créer en 1999 un nouveau poste de Conseiller musulman. Cette charge de haute responsabilité constituait le poste le plus élevé occupé par un musulman dans la fonction publique au Royaume-Uni. Celui-ci doit superviser l'aumônerie musulmane ainsi que la mise en œuvre de politiques adaptées en matière de santé, de besoins culturels spécifiques ou de quelque autre aspect du régime de détention. À cet égard, il a endossé nombre des responsabilités administratives dévolues auparavant aux seuls aumôniers chrétiens, accédant même au statut d'Aumônier général adjoint des prisons⁸³.

Autre signe tangible d'une évolution des mentalités, la nomination d'un nouvel Aumônier général du *Prison Service* en 2001. Même s'il était, à l'instar de ses prédécesseurs, prêtre anglican, il avait également pour vocation de promouvoir l'idéal d'un service d'aumônerie « pluriconfessionnel ». Il a ainsi supervisé avec succès non seulement la mise en œuvre pratique de dispositions pluriconfessionnelles dans les prisons d'Angleterre et du Pays de Galles mais aussi d'un cadre normatif qui permettait une représentation formelle des différents groupes religieux dans l'aumônerie de prison. Cela a débouché *inter alia* sur la création d'un véritable Conseil de l'aumônerie. Les Conseillers de la Foi nouvellement nommés ont été appelés à jouer un rôle important dans la sélection, la nomination et la formation d'auxiliaires d'aumônerie ainsi que d'aumôniers à temps plein ou à temps partiel dans leurs communautés confessionnelles respectives.

⁸³ Beckford, James, A., Danièle Joly and Farhad Khosrokhavar (2007) *Les musulmans en prison*, Louvain La Neuve, Presses Universitaires de Louvain.

Il en a résulté une hausse rapide et significative du nombre d'aumôniers musulmans à temps plein. Ceux-ci sont appelés à proposer écoute et soutien spirituel aussi bien aux prisonniers qu'aux visiteurs et aux membres du personnel musulmans. Ils sont chargés d'officier à la prière collective du vendredi et de dispenser un enseignement de l'islam. Ils contribuent à la gestion générale et à la planification de l'activité du département d'aumônerie des établissements dans lesquels ils travaillent. Les aumôniers musulmans à temps plein ont également la charge de conduire des entretiens avec les prisonniers lors de leur entrée et peu avant leur sortie, de rendre visite aux prisonniers dans les unités de soins et dans les cellules d'isolement, et de diriger les obsèques des prisonniers décédés au cours de leur détention. Enfin, les aumôniers musulmans se doivent également de contribuer à l'organisation des dispositions mises en place pour la pratique religieuse des détenus non musulmans et de conseiller les membres du personnel⁸⁴.

Le premier aumônier musulman ayant été nommé en 2001, le *Prison Service* en comptait 17 à temps plein en 2004. En 2012, le nombre d'aumôniers musulmans à temps plein s'élevait à 51 (auxquels s'ajoutaient environ 170 auxiliaires et aumôniers à temps partiel), soit : 41 aumôniers à temps plein ; 10 autres aumôniers musulmans à temps plein qui exerçaient en qualité d'aumôniers de coordination ; 68 aumôniers à temps partiel ; 90 auxiliaires d'aumônerie, tous de sexe masculin ; et 12 auxiliaires d'aumônerie de sexe féminin.

Depuis 2001, le *Prison Service* offre aux aumôniers musulmans les mêmes opportunités que celles dont bénéficient les aumôniers chrétiens. De fait, certains d'entre eux exercent désormais les fonctions d'aumôniers coordinateurs, endossant ainsi la responsabilité d'ensemble du travail des départements d'aumônerie dans les établissements dans lesquels ils travaillent. Et les musulmans représentent environ 20 % des

⁸⁴ HM Prison Service, *Personnel Management Group Recruitment Policy Unit*, Memo dated 3 August 2001.

effectifs d'aumônerie contre seulement 13 % des effectifs de détenus⁸⁵.

Les entretiens menés auprès d'un échantillon de huit hommes et de deux femmes aumôniers musulmans en 2010-2011⁸⁶ ont révélé que la plupart d'entre eux avaient passé plusieurs années à mémoriser le Coran ou à suivre des programmes d'études islamiques sous l'égide de professeurs; nombre d'entre eux avaient déjà officié en tant qu'imams dans les mosquées britanniques. D'autres étaient diplômés d'une université britannique avec un diplôme en théologie islamique. Par leur connaissance de l'islam, ils ont contribué à structurer une aumônerie musulmane qui ne disposait pas, en ce domaine, de tradition bien établie. Ils ont été recrutés principalement par le biais de contacts personnels travaillant pour le *Prison Service* ou dans les mosquées locales. Certains ont été recrutés par des chasseurs de tête. D'autres ont commencé comme auxiliaires d'aumônerie avant d'accéder au statut d'aumônier à temps plein ou à temps partiel.

La procédure de nomination des aumôniers musulmans est similaire à celle des autres aumôniers. Ils doivent être formellement approuvés par leur communauté religieuse avant que leur nomination au poste d'aumônier des prisons puisse être envisagée. Ce qui signifie que les candidats doivent fournir une lettre de recommandation écrite par un responsable religieux ou un membre du comité de gestion de la mosquée du quartier. Les candidats retenus en première instance sont ensuite interrogés par un comité de sélection et, dans certains cas, invités à présenter un court sermon et à participer à un « jeu de rôle »⁸⁷. Tous les documents utiles à la prise de décision sont transmis au Conseiller musulman du *Prison Service* afin qu'il puisse décider s'il souhaite valider

⁸⁵ En juin 2012, les prisons d'Angleterre et du Pays de Galles hébergeaient 86 048 détenus. 50 % d'entre eux étaient répertoriés comme catholiques, 13 % musulmans, 2 % bouddhistes, 1 % « autre religion », 0,9 % Sikh, 0,5 % hindouistes et 0,3 % juifs. Ministry of Justice. 'Offender Management Caseload Statistics 2012. Table A1.23 Population in prison by religion, 2002 to 2012'. Online document at: <https://www.gov.uk/government/publications/offender-management-statistics-quarterly--2>.

⁸⁶ James A. Beckford, 'Religious diversity in prisons: chaplaincy and contention.', *Studies in Religion / Sciences Religieuses* 42(2) 2012: 190-205.

⁸⁷ S. Gilliat-Ray, S. Pattison and M. Ali, *Understanding Muslim Chaplaincy* (Farnham: Ashgate 2013), p. 50.

les candidatures qui lui sont présentées. La confirmation officielle de nomination n'intervient que lorsque toutes les validations nécessaires et contrôles de sécurité ont été finalisés avec succès.

La formation proposée aux aumôniers musulmans se décline sous plusieurs formes. Le PS exige de tous les nouveaux aumôniers qu'ils suivent une formation d'« initiation » d'une semaine, conçue pour les familiariser avec les conditions pratiques de leur emploi. D'autre part, des week-ends de formation résidentiels annuels sont organisés principalement par le Conseiller musulman auprès du *Prison Service* et l'Association des aumôniers musulmans organise épisodiquement des rencontres au cours desquelles les aumôniers peuvent discuter de tous les aspects de leur travail. Les aumôniers musulmans sont également éligibles à suivre des cursus PS sur des sujets comme la gestion générale, l'approvisionnement, la gestion du budget, la diversité religieuse et le conseil personnel. Ceci est gage de la volonté du *Prison Service* d'intégrer les aumôniers de toutes les obédiences reconnues dans la vie de l'institution. En outre, certains aumôniers musulmans s'attachent également à aider les personnels de prison à améliorer leur compréhension des enjeux liés à la diversité religieuse en leur proposant des formations dites de sensibilisation. Toutes ces évolutions participent de ce que Sophie Gilliat-Ray⁸⁸ désigne comme le processus de professionnalisation des aumôneries musulmanes, notamment au sein du *Prison Service* et du *National Health Service*.

Les dix aumôniers musulmans interviewés en 2010-2011 ont confirmé qu'ils avaient bénéficié des conseils et des éclairages proposés par les autres membres des équipes d'aumônerie – pour le moins en ce qui concerne les principes généraux d'intervention et les aspects liés à la sécurité. Ils ne craignaient absolument pas que leur approche de l'islam ne soit dénaturée ou suspecte de « compromission » dans un contexte pluriconfessionnel. Bien au contraire, certains aumôniers musulmans estimaient qu'il était avantageux de travailler au sein d'équipes pluriconfessionnelles. Un imam expliquait ainsi que « *par exemple, le message qui se transmet quand je parcours les couloirs en compagnie de mon collègue*

⁸⁸ *Muslims in Britain. An Introduction* (Cambridge: Cambridge University Press 2010), p. 173.

chrétien est un message très fort pour les détenus ; ils voient des musulmans et des chrétiens qui travaillent ensemble et qui communiquent ». Cet exemple témoigne, au-delà du seul soutien spirituel et religieux offert aux personnes détenues, de l'implication des aumôniers musulmans en tant qu'acteurs à part entière dans la vie de l'une des institutions les plus sensibles du Royaume-Uni.

La reconnaissance par le *Prison Service* de la diversité religieuse est indissociable de la gestion par l'institution des structures et du personnel d'aumônerie. Par exemple, la nomination d'auxiliaires d'aumônerie ou d'aumôniers à temps plein doit être validée par les Conseillers de la Foi nommés formellement pour conseiller le *Prison Service* sur toutes les questions ayant trait à la religion. En outre, les aumôniers doivent participer aux activités et aux réunions administratives de chaque équipe d'aumônerie de prison, y compris les mises à jour quotidiennes du Journal de l'équipe d'aumônerie. Les gouverneurs (les managers les plus hauts placés dans les prisons britanniques) nomment les Aumôniers coordinateurs pour diriger chaque équipe ; et un membre de l'équipe dirigeante de la prison (un 'Leader fonctionnel') doit être invité à assister aux réunions d'équipe. En résumé, les activités des aumôniers de prison musulmans sont régulées et contrôlées d'une manière qui ne les distingue en rien des autres aumôniers, l'institution ayant cessé d'accorder aux aumôniers anglicans une quelconque préséance. Par ailleurs, à l'échelon national, les personnels du siège de l'aumônerie intègrent non seulement un Aumônier général (qui a certes toujours été un prêtre anglican) mais aussi plusieurs Aumôniers généraux adjoints ainsi qu'un Conseiller musulman auprès du *Prison Service*. De plus, les Conseillers à la Foi, nommés individuellement par leurs communautés religieuses respectives, sont impliqués dans la validation des candidatures aux postes d'aumôniers des prisons. Ils sont également membres du Conseil d'aumônerie qui se réunit six fois par an pour discuter de toutes les questions ayant trait à la religion dans les prisons. En d'autres termes, le cadre réglementaire au sein duquel les aumôniers des prisons d'Angleterre et du Pays de Galles effectuent leurs missions pastorales et religieuses s'applique de la même manière aux musulmans et aux non musulmans.

Conclusion

Ce document montre que les aumôniers musulmans ont obtenu une place pleinement reconnue dans les prisons d'Angleterre et du Pays de Galles. Leurs positions et responsabilités sont équivalentes à celles des autres aumôniers, y compris les aumôniers anglicans. Ce constat atteste de l'institutionnalisation de l'islam dans le *Prison Service* et de la volonté des groupes représentatifs des musulmans d'œuvrer au changement au sein de cette institution⁸⁹.

⁸⁹ La recherche qui a nourri cet article a été financée par l'Economic and Social Research Council pour un programme de recherche sur les prisons en France et en Angleterre-Pays de Galles dirigée par Jim Beckford et Danièle Joly, ensuite mise à jour par Jim Beckford au cours d'un nouveau travail empirique.

Connus, reconnus, inconnus. Les dispositifs de soutien spirituel dans les prisons suisses

par Mallory Schneuwly Purdie, responsable de recherches à l'Université de Lausanne (avec la collaboration de Irene Becci, Claude Bovay et Brigitte Knobel)

La Suisse, à l'instar de ses partenaires européens, est aujourd'hui confrontée à une pluralisation de sa population : pluralisation des appartenances nationales certes, mais aussi pluralisation des appartenances confessionnelles, ethniques, culturelles, sociales ou encore politiques. En contexte carcéral, cette pluralisation de la population est d'autant plus saillante. L'Office fédéral de la statistique communiquait ainsi en janvier 2014, que 82 % des prévenus⁹⁰ et 67 % des condamnés en exécution de peine étaient d'origine étrangère. Les relevés internes aux établissements pénitentiaires témoignent aussi de la pluralité confessionnelle de sa population : catholiques romains et évangéliques réformés côtoient dorénavant chrétiens orthodoxes, musulmans, membres de communautés pentecôtistes, hindous, bouddhistes et une proportion croissante de personnes sans religion ou athées. Le tableau ci-dessous indique les appartenances pour quatre établissements carcéraux suisses.

⁹⁰ Précisons ici que parmi les prévenus d'origine étrangère, plus de la moitié sont des étrangers sans autorisation de séjour, un cinquième sont au bénéfice d'une telle autorisation et 8 % sont des requérants d'asile. Cf. Communiqué de presse de l'Office fédéral de la statistique (PFS) du 27.01.2014.

Tableau 1 : Appartenances confessionnelles dans quatre établissements carcéraux

Appartenances / prisons ⁹¹	Orbe (EPO)	Pöschwies	Champ-Dollon	Hindelbank
<i>Catholique romaine</i>	32%	26%	21%	42%
<i>Musulmane</i>	29%	30%	57%	5%
<i>Évangélique réformée</i>	15%	15%	2%	31%
<i>Sans religion / athée</i>	14%	10%	5%	10%
<i>Chrétienne orthodoxe</i>	n.d.	9%	10%	6%
<i>Autres</i>	11%	10%	5%	6%

Entre 2007 et 2010, une équipe de recherche composée de sociologues et de criminologues a étudié les enjeux de la pluralité religieuse dans les prisons suisses⁹². Dans cette contribution, je présenterai quelques résultats de cette recherche, notamment sur les effets de la pluralisation religieuse sur le développement de l'aumônerie de prison. À partir de données qualitatives, je montrerai ainsi que si la Suisse connaît un modèle chrétien à visée universelle d'aumônerie, il n'en demeure pas moins que celle-ci est affectée dans sa fonction et son fonctionnement par la pluralité confessionnelle des personnes à qui elle adresse ses services et que de ce fait des modalités d'assistance religieuse et spirituelle se développent en ses marges.

⁹¹ Les établissements de Orbe (EPO) et Pöschwies sont des établissements d'exécution des peines pour hommes, Hindelbank est une institution pénitentiaire d'exécution des peines pour femmes et la prison de Champ-Dollon est un établissement de détention avant jugement.

⁹² Cette recherche a été dirigée par Irene Becci, Claude Bovay, André Kuhn. L'équipe de recherche était constituée de moi-même, Brigitte Knobel, Joëlle Vuille et Delphine Gex-Collet. Pour plus d'information, veuillez consulter le rapport final sur le site du Programme national de recherche 58 Collectivités religieuses, État et sociétés (<http://www.pnr58.ch>).

Éléments de méthode

Notre recherche sur la pluralité religieuse dans les prisons suisses a combiné différentes approches méthodologiques. Premièrement, nous avons collecté et analysé des dispositifs légaux. Des lois cantonales, des arrêtés du Tribunal fédéral, des règlements d'établissement ont été analysés et ont révélé une hétérogénéité formelle des pratiques en matière de gestion institutionnelle du religieux. Deuxièmement, un questionnaire quantitatif a été distribué aux membres de l'Association suisse des aumôniers de prisons. Les questions portaient sur les diverses offres en matière religieuse, le rôle et la fonction de l'aumônier dans l'institution. Troisièmement, nous avons produit un riche matériel qualitatif constitué d'observations et d'entretiens semi-structurés avec des aumôniers, des intervenants religieux, des agents de détention et des détenus. Entre 2007 et 2010, nous avons ainsi établi des contacts avec 26 établissements pénitentiaires et conduit 95 entretiens (tous types confondus) avec :

- 11 membres du personnel (directeurs, assistants sociaux, agents de détention, psychiatres),
- 10 aumôniers (5 catholiques et 5 réformés / 4 femmes et 6 hommes),
- 14 intervenants musulmans,
- 30 visiteurs religieux 'autres' (pasteurs évangéliques, nonnes bouddhistes, visiteurs New Age, Témoins de Jéhovah, Quakers, Mormons, professeurs de yoga, etc.).

Nous avons aussi récolté 15 protocoles d'observation réalisés lors de visites d'établissement, des bibliothèques, de cérémonies religieuses ou de groupes de paroles.

Les résultats présentés dans cet article se concentrent sur les entretiens avec les aumôniers et les intervenants religieux non institutionnels, ainsi que sur les observations réalisées lors de célébrations (célébrations œcuméniques à Noël, prônes et prières musulmane du vendredi) ou manifestations religieuses (groupe de parole évangélique, théâtre de l'Avent des salutistes).

Le modèle classique de l'aumônerie dans les institutions pénitentiaires helvétiques

Dans les institutions pénitentiaires suisses, le modèle d'assistance spirituelle dominant est celui d'une aumônerie chrétienne, assurée par l'action conjointe des deux Églises reconnues constitutionnellement (catholique romaine et évangélique réformée). Il s'agit d'une aumônerie à visée universaliste, adressant ses services à toutes les personnes en détention, indifféremment de leur appartenance confessionnelle : l'aumônier⁹⁴ visite tous les incarcérés, qu'ils soient chrétiens, musulmans, bouddhistes ou sans confession. En revanche, les célébrations religieuses qu'il organise ont, en général, un caractère confessionnel⁹⁵. Les aumôniers sont employés à des taux d'occupation variés, rarement à plein temps. La fixation de leur cahier des charges et leur rémunération relèvent, selon les cas, du ressort des Églises, de l'État ou encore des établissements (Bovay, Schneuwly Purdie, Gex-Collet 2008 et Becci, Bovay 2009).

Si le modèle de l'aumônerie est relativement univoque, le travail des aumôniers fluctue d'une personne à une autre, d'un établissement à un autre et d'un canton à l'autre. De manière générale, les aumôniers de prison en Suisse ont comme tâches principales l'accompagnement spirituel, la visite aux détenus et la célébration des services religieux. Depuis une quinzaine d'année, le changement du profil socio-religieux de la population des détenus a entraîné une évolution du mandat et de la mission des aumôniers. Il ne s'agit plus d'assurer l'encadrement social et religieux d'infracteurs issus très majoritairement d'une culture chrétienne. L'essentiel de leur travail réside dorénavant dans une écoute et une disponibilité pour l'ensemble de la population détenue.

⁹³ Cette section est très largement reprise du rapport final de la recherche Irene Becci et al. 'Enjeux sociologiques de la pluralité religieuse dans les prisons suisses', Berne, pnr 58, http://www.pnr58.ch/files/downloads/Schlussbericht_Becci_fr.pdf

⁹⁴ La majorité des intervenants de prison, comme des prévenus/détenus étant des hommes, j'adopterai dans ce papier l'écriture épiphène.

⁹⁵ Précisons ici que les services chrétiens tendent à devenir œcuméniques. La célébration est avant tout chrétienne et s'adresse ainsi indifféremment à tous les détenus soient-ils catholiques, réformés ou orthodoxes. Il en va de même pour les prières du vendredi pour les musulmans : sunnites et chiites participent aux mêmes cérémonies. Notons que les intervenants musulmans sont, à ma connaissance, tous sunnites.

Les aumôniers de prison font partie des rares personnes avec lesquelles le détenu peut avoir une discussion qui ne comporte pas d'enjeux institutionnels. Cela tient notamment au double fait qu'ils bénéficient du secret de fonction et que leurs rencontres avec des détenus ne sont pas l'objet d'évaluation ou de rapport. Cependant, la spécialisation des différents domaines d'activité et la pluralité religieuse qui caractérisent les établissements pénitentiaires impliquent une renégociation de leur place et une redéfinition de leur rôle. Au cours du siècle dernier, l'État a en effet progressivement retiré à la religion chrétienne la plupart des fonctions qu'elle exerçait. Un aumônier raconte ainsi qu'il y a quelques décennies encore, l'aumônier était une figure plus « pluridisciplinaire. Il répondait aux questions sociales, à la famille, il téléphonait à l'avocat, il faisait les lettres pour l'avocat, enfin (.) il donnait même des cours de français s'il fallait ... petit à petit il {l'État} a pris ses responsabilités là, au fil du temps en développant d'abord le service social, et puis après le service médical... tout le domaine de la psychologie, psychothérapie... la possibilité de prendre des cours d'alphabétisation, de français ou d'informatique, ou de maths etc., voilà. Donc toutes ces choses-là ont été prises en charge petit à petit par l'État. Donc c'est vrai que le rôle de l'aumônier a beaucoup changé et a dû évoluer vers une définition de sa spécificité... Ça n'empêche pas qu'on peut donner des coups de mains dans différents domaines, si ça n'empiète pas sur le travail des autres collaborateurs ».

De par la différenciation des rôles dans l'institution entre le social, le médical et le probatoire, les aumôniers se sont vus retirer un certain nombre de compétences ou de prérogatives et voient leur champ d'action auprès des personnes détenues se concentrer sur l'aspect spirituel. Conséquence du processus de sécularisation, la dissociation des rôles entre les autorités religieuses et dirigeantes implique que l'aumônier n'est désormais plus « le bras droit de la direction devant qui tout le monde fait des courbettes ». L'État reconnaît néanmoins que la présence des aumôneries est souhaitable, voire même bénéfique notamment en ce qui concerne les objectifs de réhabilitation de la prison.

En marge de l'aumônerie

L'assistance spirituelle en prison ne saurait se réduire à l'aumônerie chrétienne et au travail de l'aumônier. La recherche a dévoilé un foisonnement d'initiatives tantôt collectives (suscitées par la volonté d'un groupe, d'une communauté ou d'une Eglise), tantôt individuelles (nées de l'engagement d'un individu) qui viennent étoffer l'offre en matière de guidance religieuse et/ou d'assistance spirituelle à l'attention des détenus⁹⁶. Ainsi, différents dispositifs de soutien religieux et spirituel plus ou moins officieux et plus ou moins structurés se développent en marge de l'aumônerie. Pasteurs pentecôtistes, majors salutistes, nonnes bouddhistes, intervenants musulmans⁹⁷, popes orthodoxes, visiteurs jéhovistes, professeurs de yoga et animateurs évangéliques sont autant d'acteurs qui accompagnent les détenus dans leurs biographies religieuses. Les dispositifs de soutien religieux et/ou spirituel dans les prisons suisses se présentent sous trois formes de présences.

Par présence reconnue, je désigne ici la reconnaissance par l'institution pénitentiaire du statut professionnel de l'intervenant religieux. En d'autres termes, il désigne le degré d'acceptation et de légitimité donnée à l'action professionnelle d'individus pénétrant en prison dans le but d'offrir une prestation religieuse et/ou un soutien spirituel. À l'heure actuelle, seuls les membres des Églises catholique et réformée bénéficient du statut institutionnel d'aumônier de prison. Ils ont ainsi accès aux divers espaces carcéraux (divisions cellulaires, salles de prières, lieux de sociabilité, etc.) en diverses périodes de la semaine (en journée, en soirée ou le weekend). Connus *et* reconnus pour leur fonction d'aumônier de prison, ils possèdent en général les clés des couloirs

⁹⁶ Nous avons pu constater que certains groupes, à l'exemple de l'Église de Scientologie, ont développé des programmes structurés d'assistance spirituelle à l'attention des incarcérés. Cependant, même si ces programmes connaissent un certain écho dans les prisons américaines, les prestations de l'Église de Scientologie sont strictement interdites dans les institutions pénitentiaires suisses.

⁹⁷ Par intervenants musulmans, nous désignons des individus de confession musulmane qui « interviennent » en prison essentiellement pour assurer le prêche et diriger la prière du vendredi. Selon les établissements, certains animent aussi des groupes de discussion, assistent les établissements dans l'organisation du Ramadan, voire même visitent en cellule des détenus (cf. Schneuwly Purdie 2010 et 2011).

d'accès et peuvent ainsi circuler 'librement' dans les divers espaces de la prison. Les aumôniers institutionnels ont la possibilité (et la responsabilité) d'entrer en contact avec tous les détenus, indifféremment de leur appartenance confessionnelle, ainsi qu'avec les membres du personnel pénitentiaire qui le souhaiteraient (agents de détention, éducateurs, assistants sociaux, etc.).

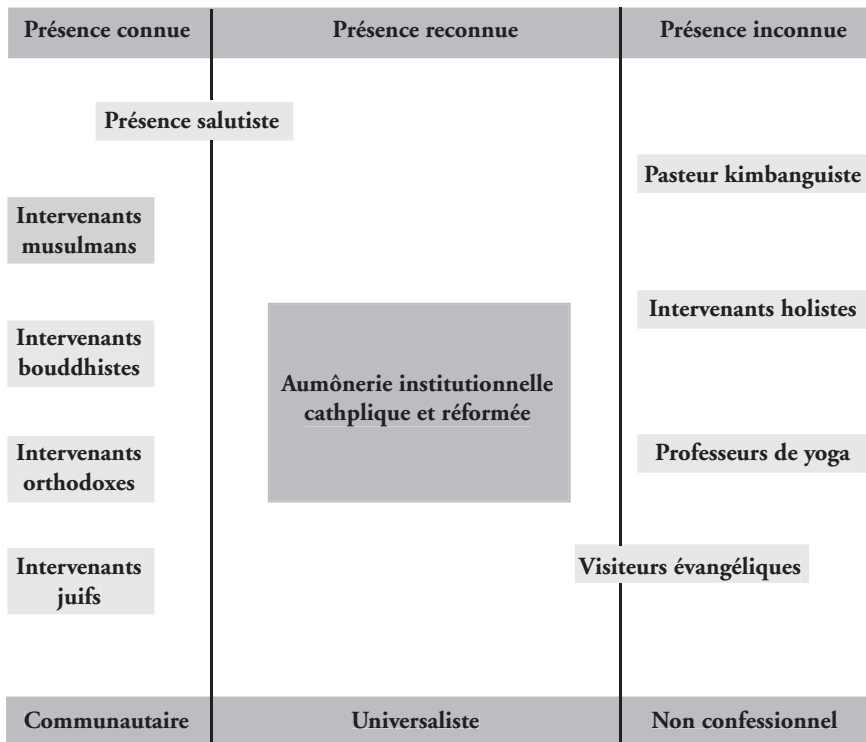
La présence connue désigne la kyrielle d'individus de confessions plurielles qui interviennent plus ou moins officiellement, plus ou moins ponctuellement dans les établissements carcéraux. Certains sont parfois appelés pour écouter et soutenir un détenu en situation de détresse, d'autres sont contactés afin de célébrer un rituel à l'attention d'un groupe de détenus appartenant à une religion dont les célébrations n'avaient jusqu'alors pas été pensées. D'autres encore s'annoncent et proposent spontanément leur écoute et leurs prestations aux autorités qui, selon les cas, entrent en discussion, voire en relation. À l'inverse des aumôniers institutionnels, ces différents acteurs sont soumis à différents protocoles et autorisations qui dépendent en grande partie du rapport de l'institution pénitentiaire à la religion en général, et de son attitude face aux spécificités religieuses et confessionnelles de la population détenue en particulier. Ces différents acteurs du religieux en prison ne bénéficient ainsi pas d'une reconnaissance statutaire au même titre que les aumôniers, mais les institutions leur accordent néanmoins une forme de reconnaissance pour leur utilité culturelle et sociale au sein de l'établissement.

La présence inconnue concerne finalement les initiatives spontanées d'individus qui 'entrent' en prison pour d'autres motifs que le religieux, mais qui, de leur propres dires, apportent un soutien spirituel, un message d'espoir, des voies d'élévation ou de salut aux détenus qu'ils visitent. La présence physique de ces intervenants est donc connue des autorités pénitentiaires, mais la prestation d'assistance qu'ils offrent ne l'est pas. Ils officient comme visiteurs bénévoles, comme professeurs de sport ou de langue. Cependant, dans l'interaction qu'ils initient avec les détenus, les aspects religieux et/ou spirituel y joue un rôle parfois prépondérant.

À chacune de ces formes de présence correspond une modalité de soutien. De façon schématique, on pourrait représenter ces trois formes de présences et modalités de soutien comme suit :

1. une présence reconnue	→	L'aumônerie institutionnelle chrétienne
2. une présence connue	→	Les dispositifs communautaires
3. une présence inconnue	→	Les dispositifs non confessionnels

Si l'on complexifie quelque peu cette triade, on peut représenter cette pluralité de dispositifs comme suit :



Dans les lignes qui suivent, je vais brièvement présenter deux modalités de soutien qui s'articulent (in)formellement en marge de l'aumônerie :

1. le dispositif communautaire de type musulman
2. le dispositif non confessionnel de type holiste.

Le dispositif communautaire de type musulman

Les dispositifs communautaires adressent leurs prestations exclusivement aux membres de leurs confession. À l'heure actuelle, la forme la plus fréquente (et la plus aboutie) est l'assistance religieuse offerte aux détenus musulmans par les intervenants musulmans communément appelés des imams de prison⁹⁸. Originaire du Maghreb, d'Afrique subsaharienne, de Turquie ou des Balkans, les intervenants musulmans vivent en Suisse depuis plusieurs années et bénéficient souvent d'un permis de résidence (permis C). Ils maîtrisent parfaitement l'une des langues nationales (français, allemand ou italien) et connaissent le fonctionnement du système pénitentiaire helvétique. Ils sont familiers avec les rouages des administrations fédérales et savent vers qui se tourner pour obtenir des informations et des autorisations. Les intervenants musulmans de prison sont essentiellement des hommes relativement jeunes (en général âgés de moins de 50 ans). Tous exercent une activité professionnelle à 100 % en marge de laquelle ils s'organisent afin de venir accompagner spirituellement des détenus. Si les institutions pénitentiaires autorisent leurs présences régulières en leurs murs, ils n'appartiennent clairement pas au personnel carcéral et il est rare qu'ils soient rémunérés pour la prestation rendue. À de rares exceptions près, leur présence en prison n'est acceptée que le vendredi pour les prières collectives. Suivant les établissements, certains peuvent organiser des groupes de discussions durant le Ramadan, voire même planifier une petite fête l'Aïd el-fitr ou l'Aïd el-kebir⁹⁹. Selon leur profil personnel et leur

⁹⁸ Les intervenants musulmans eux-mêmes refusent souvent qu'on les appelle 'imam'. De leur avis, même si un certain nombre des tâches qui leur incombent s'inscrit dans le 'cahier des charges traditionnel' d'un imam, ils considèrent pour la plupart que leurs formations théologiques, leurs rôles et leurs fonctions dans les prisons ne sont pas des éléments suffisants pour porter le titre d'imam.

⁹⁹ Respectivement la fête qui célèbre la fin du mois de jeûne et celle qui commémore le sacrifice d'Abraham et clôt le pèlerinage à La Mecque.

statut dans les établissements carcéraux, les intervenants musulmans répondent à cinq différents profils : l'imam du vendredi, le conseiller, le grand-frère, le médiateur ou le visiteur¹⁰⁰.

1. L'imam du vendredi bénéficie de connaissances religieuses suffisantes pour assurer le prêche et diriger la prière du vendredi. Il a été socialisé à la confession musulmane dans son pays d'origine et y a reçu une formation théologique plus ou moins poussée. Pour lui, l'observation scrupuleuse du rite musulman est essentielle. Il tiendra un prêche en arabe qu'il traduira ensuite en français. Il met l'accent sur l'exemplarité comportementale qui ne doit pas se résumer à un comportement licite en islam, mais un comportement légal et social dans la société dans laquelle l'individu vit. La prière rituelle clôture la séance.

2. Le conseiller associe la visite et le conseil personnalisé à l'organisation du service religieux du vendredi. Il met l'accent surtout sur l'accompagnement des détenus à travers des rendez-vous individuels aussi en dehors du vendredi. Il anime des cours de religion ou des groupes de discussion autour de questions religieuses, visite les détenus à l'infirmerie et il rendra visite aux familles de détenus.

3. L'intervenant "grand-frère" assure le service religieux, mais met l'accent sur sa présence auprès des détenus, sur la chaleur humaine qu'il amène avec lui, sur le message de tranquillité, d'apaisement, de patience et d'espoir qu'il essaie de faire passer. Il se présente à la prison pour diriger la prière du vendredi et suivra scrupuleusement le rite. Les références au Coran et à la Sunna sont toutefois rares et il écourte le prêche pour assurer un moment de partage et de discussion avec les détenus. À l'issue du rite, les échanges concernent les conditions de vie dans l'établissement. Il apporte davantage un soutien moral, une présence amicale auprès des détenus qu'un encadrement religieux ou spirituel.

4. Le médiateur n'a pas pour fonction de diriger un service religieux même s'il a aussi une formation théologique plus ou moins poussée. Il intervient sur demande de l'établissement en tant que médiateur culturel et/ou religieux entre les détenus des différentes cultures et/ou religions. Il s'agit d'individus qui servent d'intermédiaires entre l'insti-

¹⁰⁰ Pour plus de détails sur les intervenants musulmans et leurs différents profils, nous renvoyons le lecteur aux références suivantes : Schneuwly Purdie (2010 et 2011).

tution et les détenus, mais qui peuvent aussi intervenir pour calmer des tensions parmi les détenus. Le médiateur peut aussi avoir une fonction de formateur à l'attention du personnel carcéral.

5. Le visiteur n'a pas non plus comme fonction d'assurer un service religieux. Il intervient pour visiter plus ou moins régulièrement un individu ou un groupe de détenus, pour animer une discussion autour d'un café, partager un moment de convivialité important de l'année liturgique musulmane (Id el-Fir ou Id el-Kabir), organiser un petit cours de religion à une occasion particulière (Ramadan). Souvent la prison s'adresse à une association musulmane de la région et celle-ci mandate des volontaires qui s'adressent aux détenus. Il s'agit notamment du profil que l'on trouve dans les établissements pour femmes.

Les dispositifs non confessionnels

Cette forme de dispositif est caractéristique de ce que Becci et Knobel ont appelé les zones grises du religieux en prison (Becci et Knobel 2014). Cette zone grise désigne notamment les relations et les espaces carcéraux que des acteurs investissent dans le but d'apporter un message, un soutien ou un réconfort. Elle se saisit par exemple dans l'action des intervenants holistes¹⁰¹. Les dispositifs non confessionnels désigne ainsi une catégorie d'intervenants qui appartiennent au milieu de « la nébuleuse » (Champion 1990) des courants mystiques, ésotériques et proches des spiritualités (néo)orientales. Ils regroupent des femmes et des hommes, en général de nationalité suisse et dotés d'un niveau de formation élevée. Socialisés dans le christianisme, ces intervenants ont adopté des pratiques issues de spiritualités (néo)-orientales (néo-hathayoga, méditation Vipassana, spiritualités énergétiques, etc.) et/ou ésotériques (gnose, wicca, chamanisme, etc.). Ils montrent aussi un intérêt prononcé pour les médecines alternatives et les pratiques de guérison spirituelle, et ils ont souvent suivi des cours de développement personnel. Dans leurs interventions auprès des détenus, ils mettent ainsi l'accent sur la réalisation de soi, ils proposent des cours de yoga ou de méditation ; ils leur distribuent aussi parfois des ouvra-

¹⁰¹ C'est en référence aux travaux de Paul Heelas et Linda Woodhead sur la révolution spirituelle (2004) que Brigitte Knobel a appelé ces acteurs les intervenants holistes.

ges de développement personnel. Proposant leurs services en *free lance*, ces acteurs holistes n'affichent aucune appartenance communautaire et ils ne s'inscrivent pas dans l'offre religieuse associée aux aumôneries. Ils ne connaissent souvent que peu le domaine carcéral et ne peuvent s'appuyer sur aucune formation ou encadrement particulier. Ainsi, même si subjectivement ils s'auto-définissent comme des intervenants spirituels, les établissements pénitentiaires ne les considèrent en aucun cas comme des acteurs religieux. Il est ainsi significatif de constater que, les professeurs de yoga sont généralement intégrés au service social et que le yoga est défini comme une activité corporelle hygiénique, une technique de détente ou de loisir et non comme une pratique spirituelle. Adressant leur service à tous les détenus indifféremment de leurs appartenances religieuses, les intervenants holistes centrent avant tout leur action sur des approches corporelles, des méthodes de respiration et sur des principes éthico-spirituels n'exigeant pas de conversion de la part des détenus. Développant les notions « d'éveil de la conscience », « d'atmosphère positive » ou encore de « transformation intérieure », les intervenants holistes ont ainsi la particularité d'apporter un soutien résolument aconfessionnel et de remettre en question les catégories religieuses en affichant une indifférence à l'égard des appartenances.

Conclusion

À détenus pluriels, une aumônerie plurielle. En marge du modèle chrétien institutionnellement reconnu se déploient ainsi diverses modalités d'assistance spirituelle exprimant la pluralité des appartenances communautaires, confessionnelles ou encore simplement spirituelles. L'aumônerie évolue et on ne peut que constater le développement d'une offre spirituelle qui se manifeste en dehors des standards moraux des traditions religieuses présentes et reconnues territorialement par les droits publics cantonaux. Cette offre exprime une éthique spirituelle déterritorialisée et relocalisée aux conditions de privation liées à la détention ; elle encourage l'autocontrôle et de la maîtrise de soi. Ces prestations sont souvent peu visibles, mais elles remplissent une fonction proche de celles des aumôneries en proposant des conseils spirituels et un soutien émotionnel. La forme et la fréquence de ce type d'assistance diffèrent institutionnellement, juridiquement et financièrement de l'aumônerie.

Références

Becci I. et Knobel B. (2014) « La diversité religieuse en prison et émergence de zones grises (Suisse, Italie, Allemagne) ». In : Lamine A.-S. (eds) *Quand le religieux fait conflit. Désaccords, négociations ou arrangements*. Rennes, PUR.

Becci I., Bovay C. (2009) *Les pratiques religieuses en milieu carcéral - Entre adaptations aux structures et inventions de structures*. Papier présenté au congrès de la Société suisse de sociologie, Genève, non publié.

Bovay C., Schneuwly Purdie M., et Gex-Collet D. (2008) *Le pluralisme religieux dans les prisons suisses : états des lieux et enjeux sociologiques*. Papier présenté au congrès de l'AISLE, Istanbul, non publié.

Champion F., Hervieu-Léger D. et Hourmant L. (1990) *De l'émotion en religion. Renouveaux et tradition*. Paris, Centurion.

Heelas P. et Wodhead L. (2004) *The spiritual revolution. Why is religion giving way to spirituality*. London, Blackwell.

Schneuwly Purdie M. (2011) « 'Silence... Nous sommes en direct avec Allah'. Réflexions sur l'émergence d'un nouveau type d'acteur en contexte carcéral ». In *Archives de sciences sociales des religions*, 153 (1), p. 105-121.

Schneuwly Purdie M. et Vuille J. (2010) « Égalitaire ou discriminatoire? Regards croisés sur l'exercice de la liberté religieuse dans les prisons suisses. » In *Revue internationale de criminologie et de police scientifique et technique*, 63 (4), p. 469-490.

**Les nouveaux espaces du religieux en
milieu carcéral :
implications et détours**

Un impensé qui fait retour : la religion en prison, entre laïcisation et pluralisation

par Emmanuel Brillet, politiste, chargé d'études à la direction de l'administration pénitentiaire (DAP/PMJ5)

En France, la religion¹⁰² a de longue date investi l'espace carcéral, quoique de manière évolutive. Ultime réconfort et caution charitable dans l'ensemble disparate (et sous-administré) des prisons d'Ancien Régime, puis composante majeure du « traitement pénitentiaire » dans une institution progressivement légitimée à affirmer sa vocation correctionnelle (naissance de la prison pénale), l'offre religieuse ne vise plus – dans les prisons laïcisées du xx^e siècle – qu'à satisfaire un droit reconnu aux détenus. Cependant, cette laïcisation de l'institution qui, jusqu'à l'abord des années 1990, avait pu paraître correspondre à ce mouvement de fond de la société française qu'est le processus de sécularisation, doit depuis lors composer avec la pluralisation religieuse de la population carcérale et, corrélativement, une accentuation marquée de la demande d'assistance spirituelle. À rebours de la privatisation puis de l'« intimité » du recours au religieux dans les prisons du xx^e siècle, les pratiques culturelles tendent ainsi à redevenir une dimension nodale de la vie carcérale. L'émergence de l'islam, en particulier, oblige l'administration pénitentiaire à repenser et à resituer la double obligation d'assistance et de neutralité qui lui est impartie. Car, au-delà de l'organisation du culte proprement dit, c'est la gestion même des relations sociales au sein des établissements qui se trouve ainsi questionnée. C'est précisément là, dans l'intrication mouvante des notions de *laïcisation*, *sécularisation* et *pluralisation*, que réside l'origine de ces Journées voulues par l'administration pénitentiaire.

¹⁰² Nous reprendrons ici à notre compte la définition de la religion proposée par le sociologue Harry R. Dammer, pour qui ce terme renvoie à « tout système de croyances et de pratiques autour duquel s'ordonne le culte d'une puissance supérieure appelée Dieu ou Allah » (*“For the purposes of this dissertation, the term religion will be defined as any system of belief, practice or worship built around an ultimate power called God or Allah”*). Cf. Harry R. Dammer, *Piety in prison: an ethnography of religion in the correctional environment* (PHD dissertation), Rutgers, The State University of New Jersey, 1992, p.21.

À l'image d'autres institutions républicaines, et contrairement à ce que son nom même – qui évoque la *pénitence* – pourrait laisser supposer, l'administration pénitentiaire est une administration profondément laïcisée.

Des aumôniers agréés et pour certains d'entre eux rétribués par l'État sont certes autorisés à exercer leur ministère en prison. Mais cette exception à la loi de 1905, prévue en son article 2, ne vaut qu'en vertu de la disposition et de la destination spécifiques des lieux qui empêchent, précisément, le libre exercice du culte ; et ce à l'égal d'autres lieux fermés (casernes et hôpitaux, par exemple), et non en vertu d'une doctrine d'intervention qui valoriserait particulièrement l'apport des religions dans la prise en charge des personnes détenues.

De même, si la loi pénitentiaire en son article 26 et le code de procédure pénale (CPP) en son article R. 57-9-3 garantissent le droit à la liberté de religion, ils limitent le rôle de l'aumônier à un « *rôle spirituel et moral* » (art. D. 439-3 du CPP), le détachant ainsi clairement des missions que l'on pourrait dire régaliennes exercées au titre de l'institution par les personnels de surveillance et les personnels d'insertion et de probation.

La doctrine de l'administration pénitentiaire est ainsi une doctrine laïque, séculière qui organise *sans l'encourager* le libre exercice du culte en milieu pénitentiaire.

La religion comme traitement pénitentiaire dans les prisons du XIX^e siècle

Cela n'a certes pas toujours été le cas. Car si la prison pénale est née avec la Révolution, le principe de laïcité comme principe de séparation des Églises et de l'État ne s'est imposé que très progressivement dans les pratiques de gouvernement et, par suite, dans la pratique administrative.

Et, de fait, une fois passée la période révolutionnaire, la religion a progressivement réinvesti les prisons – sous le Consulat d'abord, après la Restauration surtout, sous l'impulsion directe de l'autorité publique.

Considéré comme *un sinon le* « moyen de réforme morale » par excellence, le recours à la religion en milieu carcéral est ainsi conçu, tout au long du XIX^e siècle, comme consubstantiel à la peine d'enfermement. Laetitia Brunin souligne que « l'administration pénitentiaire considérait [alors] qu'il était *impératif* que les détenus accomplissent leurs devoirs religieux, *sans qu'il fût nécessaire de recueillir leur assentiment* »¹⁰³. Le Règlement général pour les Prisons départementales du 30 octobre 1841 est à cet égard sans équivoque, qui consacre un chapitre à ce qu'il appelle l'« *assistance obligatoire* » :

L'art. 117 du Règlement stipule ainsi que « *Tous les condamnés catholiques assisteront à la messe, aux autres exercices de leur culte et à l'instruction religieuse. Les jeunes détenus iront au catéchisme.* »

Dans ce contexte, la figure de l'aumônier est valorisée à l'égal de celle de l'instituteur, et son magistère moral fait expressément écho à une doctrine pénitentiaire profondément empreinte de religiosité. On en trouve par exemple l'illustration dans une circulaire du ministre de l'Intérieur, Charles de Rémusat, en date du 24 avril 1840. Nous sommes sous la Monarchie de Juillet, donc :

« *Pour donner à l'instruction des condamnés pouvoir sur la conscience, il faut encore que la voix de l'aumônier se fasse entendre. (...) Le concours de l'aumônier est indispensable, quelque confiance que puisse inspirer l'instituteur, par son caractère et par ses mœurs. (...) À cette condition seulement l'enseignement élémentaire, dans nos prisons, peut atteindre le but [de correction morale] qu'il doit principalement se proposer. (...) Cela m'amène naturellement à proposer d'employer la moitié du temps des classes aux instructions morales, toutes les fois qu'il serait possible à l'aumônier d'y assister.* »

Cette même circulaire précise – s'agissant des établissements renfermant des femmes – que « si des femmes laïques ou des sœurs d'un ordre religieux ont déjà été appelées dans l'établissement, il est *naturel* qu'elles soient chargées de la tenue de l'école ».

¹⁰³ Laetitia Brunin, « Le culte musulman dans les prisons françaises en 2009 », allocution donnée dans le cadre du colloque « Justice et religion » organisé par le Comité franco-britanno-irlandais de coopération judiciaire, du 4 au 6 juin 2009 à Paris (document inédit).

Ainsi, tout au long de la Restauration, de la Monarchie de Juillet et du Second Empire, la pratique religieuse est l'une des composantes essentielles du traitement pénitentiaire, même si, comme le rappelle Laurent Ridet dans son mémoire d'élève-directeur¹⁰⁴, sa pratique est sujette à d'importantes variations locales.

Une période charnière : la laïcisation de l'institution au tournant des XIX^e et XX^e siècles

Cette situation ne va pourtant pas perdurer. Au tournant des XIX^e et XX^e siècles, dans le contexte de l'affirmation du régime républicain puis du vote de la loi de séparation des Églises et de l'État, le recours à la religion à des fins moralisatrices tend progressivement à disparaître. Prémice de cette évolution, le décret du 11 novembre 1885 supprime l'obligation qu'avaient les détenus d'assister aux offices religieux. Il est d'ailleurs intéressant de noter que cette suppression est *postérieure* à la suppression des cours de religion dans les écoles publiques, qui date de 1882 (l'instruction religieuse étant remplacée dans les écoles publiques par l'instruction morale et civique¹⁰⁵).

La présence de la religion en prison – quoique garantie par l'administration pénitentiaire au nom des principes énoncés dans l'article 1^{er} de la loi de 1905 – est réduite à l'assistance pastorale : « *L'aumônier, précise une instruction du 6 février 1947, ne doit exercer qu'un rôle spirituel.* » Ainsi que le souligne Valérie Decroix, « *le pas est franchi vers la simple reconnaissance d'un droit et est abandonné le concept de toute participation à un traitement* »¹⁰⁶.

De ce moment, l'identification de la morale et de la religion ne fait plus office de principe directeur dans la prise en charge des personnes

¹⁰⁴ Laurent Ridet, « Les aumôniers catholiques en milieu carcéral », *Revue pénitentiaire et de droit pénal. Bulletin de la Société générale des prisons et de législation criminelle*, n^{os} 2 et 3, Avril-Septembre 1988, p.95 et suiv.

¹⁰⁵ Loi du 28 mars 1882 sur l'enseignement primaire obligatoire.

¹⁰⁶ Valérie Decroix, « Les rapports de l'Église et de l'État au XIX^e siècle. La place du religieux dans l'institution pénitentiaire », *Revue pénitentiaire et de droit pénal. Bulletin de la Société générale des prisons*, Décembre 1989, p.301-377.

placées sous main de justice. L'assistance spirituelle ne revêt plus qu'un caractère optionnel, à la seule initiative des détenus. À rebours de toute logique prescriptive, donc.

Cette évolution apparaît alors d'autant plus inéluctable que la *laïcisation* de l'institution – que définit la neutralisation volontariste de la référence religieuse dans le champ politique et institutionnel, sa mise à distance – est redoublée par la *sécularisation* de la société en général. À savoir : la perte d'influence de la référence religieuse dans la culture commune¹⁰⁷, son déclin symbolique *y compris au niveau individuel* même si la religion peut rester pertinente pour des individus ou des groupes en particulier.

Et c'est ainsi qu'en 1986, dans la logique d'un mouvement général de déchristianisation que ne contrebalançait encore que faiblement la montée en puissance de l'islam, François Haumesser, aumônier de la maison centrale d'Hagenau, pouvait encore écrire que le paysage religieux en prison avait pour tonalité dominante « *une incroyance massive* » et « *une a-culture religieuse* », ajoutant que les jeunes issus de milieux sociaux défavorisés étaient particulièrement touchés par cette vague de désaffection religieuse¹⁰⁸.

Or, le quart de siècle qui s'est écoulé depuis a vu s'instaurer une situation sinon en complet du moins en profond décalage avec ce qui vient d'être dit.

Entre sécularisation et pluralisation : la religion au défi de l'institution

Car si jusqu'à l'abord des années 1990 (et François Haumesser s'exprime en 1986), la *laïcisation* de l'institution a pu paraître s'affirmer – je l'ai dit – à l'unisson de ce mouvement de fond de la société française qu'est le processus de *sécularisation*, elle doit depuis lors composer avec

¹⁰⁷ Jean Baubérot (2009) parle de perte de l'*importance* ou de la *pertinence* sociales de la référence religieuse.

¹⁰⁸ Cité in Laurent Ridel (1988), art. cit., p.129.

la *pluralisation* religieuse de la population carcérale. En schématisant à l'extrême, on pourrait dire que de binaire, la relation est devenue ternaire : *laïcisation, sécularisation, pluralisation*.

C'est que pour toute une partie de la population française, et notamment pour ces jeunes issus de milieux sociaux défavorisés qu'évoquait voici presque 30 ans l'aumônier François Haumesser, on assiste à une *réévaluation*, à une *réassimilation de la référence religieuse* dans l'agir social. Ce « nouveau religieux » n'est bien sûr pas sans rapport avec les évolutions de structure liées aux phénomènes migratoires, donc à des effets de composition de la population générale, et de la population pénale en particulier, les jeunes issus de milieux sociaux défavorisés étant surreprésentés en prison¹⁰⁹.

L'organisation des services d'aumônerie rencontre ainsi un phénomène qui a longtemps paru éteint en France : celui d'une religiosité affichée et revendiquée publiquement. Cette reviviscence de l'expression et de la revendication religieuses concerne qui plus est pour l'essentiel une religion – l'islam – dont l'ancrage en France est relativement récent, en tout cas largement postérieur au contexte qui a présidé au vote de la loi de séparation des Églises et de l'État (c'est-à-dire un contexte de monopole ou de quasi-monopole religieux).

Et à l'image d'autres institutions républicaines, la prison est traversée par des revendications qui, sans nécessairement remettre en cause le caractère laïque de l'institution, l'invitent à considérer le fait religieux comme une dimension structurante, ou à nouveau structurante (quoique différemment), de la vie carcérale.

¹⁰⁹ Sur le réinvestissement de la référence religieuse parmi les jeunes générations issues de l'immigration, maghrébine notamment, on lira avec profit le document de travail établi récemment par Patrick Simon et Vincent Tiberj sur la base d'une exploitation de l'enquête Trajectoires et origines (TeO) de l'INED, document intitulé : « Sécularisation ou regain religieux : la religiosité des immigrés et de leurs descendants », *Documents de travail*, N°196, 2013 : http://www.ined.fr/fr/publications/documents_travail/bdd/publication/1650/; voir aussi : Hugues Lagrange, « Le nouveau religieux des immigrés et de leurs descendants en France », *Revue Française de Sociologie*, vol. 55, n° 2, 2014, p. 201-244. Et du même auteur : « Pratique religieuse et religiosité parmi les immigrés et les descendants d'immigrés du Maghreb, d'Afrique sub-saharienne et de Turquie en France », *Notes & Documents*, avril 2013, Paris, OSC, Sciences Po/CNRS.

Ce réinvestissement des pratiques et cette recrudescence de la demande d'assistance spirituelle décrivent ainsi un renversement de tendance qui invite à distinguer deux périodes : 1) une première période qui recouvre l'essentiel du ^{xx}^e siècle, période durant laquelle la laïcisation des institutions allait de pair avec la sécularisation de la société française, à savoir cette perte d'influence de la référence religieuse précédemment évoquée ; 2) et une seconde période qui recouvre la fin du ^{xx}^e siècle et le début du ^{xxi}^e, marquée par la dissociation partielle de ces deux processus, la laïcisation des institutions devant être pensée dans un contexte de retour d'influence relatif – relatif en ce sens qu'il ne concerne pas *l'ensemble* de la société française – mais retour d'influence quand même du religieux ou de la référence religieuse dans l'ordinaire des relations sociales. À tout le moins, la sécularisation n'apparaît plus comme un phénomène inéluctable, et moins encore univoque ou uniforme, ce qui pose la question du choc en retour sur la laïcité. Ce phénomène, pour n'être pas spécifique à la prison, y semble cependant particulièrement accentué, offrant comme un miroir grossissant de dynamiques sociales à la fois plus générales et plus diffuses.

Sur le long terme, ce renversement de tendance décrit même un parfait mouvement de bascule : on est ainsi passé d'une acception de la religion comme *devoir*, c'est-à-dire comme traitement qui s'applique obligatoirement aux personnes détenues à l'initiative de l'institution, à une acception de la religion comme *droit* que l'on revendique pour soi et parfois même contre l'institution. En somme, d'une injonction du religieux « par le haut » dans les prisons du ^{xix}^e siècle (*la religion comme composante de la doctrine d'intervention de l'administration pénitentiaire*) à une réémergence du religieux « par le bas » dans les prisons de la fin du ^{xx}^e et du début du ^{xxi}^e siècles (*la religion comme système de valeurs porté – et importé, pourrait-on dire – par la population carcérale, ou tout au moins partie d'entre elle*).

Cette réémergence « par le bas » du phénomène religieux – réémergence non maîtrisée, en tout cas non impulsée par l'autorité publique – pose naturellement question à l'institution. L'émergence de l'islam, en particulier, confronte l'administration pénitentiaire à la difficulté matérielle de satisfaire aux exigences de la vie religieuse d'un nombre croissant

de personnes détenues tout en conservant à l'action publique une stricte neutralité. Ces questionnements ne concernent d'ailleurs pas que l'islam puisque se pose par ricochet – dans ce contexte de pluralisation – la question de la cohabitation institutionnelle des religions en milieu carcéral, donc de l'organisation des cultes par l'autorité administrative, en lien avec les aumôneries.

Se pose encore, à un niveau plus fin, la question de la coexistence même des croyants, c'est-à-dire de leurs interrelations : on touche ici davantage à des logiques relevant à la fois d'une sociologie des identités et d'une sociologie compréhensive, attentives au sens investi par les acteurs pour justifier leurs pratiques, à la manière dont ils se définissent mutuellement et à la manière dont ils agissent en lien avec ces représentations. Logiques qui, en tout cas, invitent à considérer sérieusement le fait religieux en milieu carcéral, sans pour autant le réduire à sa seule dimension culturelle.

Le religieux au-delà du religieux : la prégnance nouvelle de la référence religieuse dans la présentation de soi et l'organisation des rapports sociaux en détention

Car, au-delà même de l'observance et de l'organisation des *pratiques* religieuses, c'est la prégnance nouvelle de la *référence* religieuse, c'est-à-dire de la référence à la religion comme *signe social*, comme *marqueur identitaire* qui interroge.

Les emprunts au registre religieux ou parareligieux participent en effet plus nettement que par le passé, quoiqu'avec des variations locales là encore, des formes de codifications qui règlent la vie sociale en détention : *présentation de soi, solidarités et pressions intra-carcérales, rapport à l'autorité*.

C'est d'ailleurs un phénomène que l'on peut observer en dehors des prisons mais qui, dans cet espace très codifié, prend un relief particulier : on voit bien que pour un nombre croissant de jeunes issus des milieux populaires, l'importance donnée à la référence religieuse dans la *présentation de soi* aussi bien que dans la *définition des situations d'interaction*

peut être en tout ou partie déconnectée d'une connaissance littérale des textes ou d'une religiosité en actes : et c'est ainsi que l'on peut trouver important de se définir en référence à une religion que l'on ne connaît pas ou mal, et dont on ne suit les préceptes que d'assez loin. Cette contradiction n'en est pas forcément une si l'on accepte de considérer que le *fait religieux* ne se réduit pas à l'acte de foi ou à l'observance de rituels, qu'il ne se réduit donc pas à la dimension proprement culturelle, mais qu'il renvoie également à la dimension culturelle. Autrement dit, la référence religieuse est aussi une ressource pour l'action, mobilisable à d'autres fins que spirituelles.

On peut d'ailleurs faire l'hypothèse que l'acuité actuelle des débats autour du communautarisme a moins à voir avec la dimension culturelle proprement dite qu'avec cette visibilité croissante de la référence religieuse dans l'espace public ou, pour reprendre les termes de Marcel Gauchet, cette « *reviviscence des identités à caractère religieux* »¹¹⁰ ; visibilité ou reviviscence qui heurtent cet autre mouvement de fond de la société française, bien plus ancien et diffus, qu'est le processus de sécularisation.

Par suite, c'est la polysémie même de la notion de laïcité qui se trouve de la sorte questionnée, selon que l'on insiste davantage sur les garanties apportées au libre exercice du culte (avec l'émergence de la question des droits) *ou* sur la neutralité voire la mise à distance de la religion dans le champ institutionnel.

Dans les prisons, ce phénomène oblige à resituer – nous l'avons dit – l'obligation faite à l'administration pénitentiaire de garantir les droits reconnus aux détenus dans ce domaine et à le faire de telle manière que le culte puisse s'exercer librement en prison sans pour autant que l'espace carcéral ne devienne un enjeu d'appropriation ; et, pour le dire clairement, qu'il ne soit en proie à une « ethnicisation » des rapports

¹¹⁰ Conférences de Jean Baubérot, « Sécularisation et laïcisation » et « La laïcité en France. Histoire et défis actuels », reproduites dans *Sécularisations et Laïcités (UTCP Booklet 7)*, The University of Tokyo Center for Philosophy, 2009. Voir aussi : Jean Baubérot, *Laïcité 1905-2005, Entre passion et raison*, Seuil, 2004.

sociaux¹¹¹ ou ne devienne, par surcroît, un espace propice au prosélytisme politico-religieux.

On voit bien, dès lors, comment la double acception de la notion de laïcité pose la question des *limites* : où commence et où finit le libre exercice du culte en détention ? À partir de quand la référence religieuse se fait-elle intrusive dans l'espace carcéral, au risque de faire frontière, d'attenter au libre choix des détenus ou de fragiliser l'autorité des surveillants ? Ces questionnements, et les réponses qui peuvent leur être apportées, sont essentiels pour l'administration pénitentiaire.

De ce point de vue, il importe de ne pas dissocier l'analyse de la gestion du fait religieux par l'administration pénitentiaire de celle du *sens* investi et de l'importance donnée à la référence religieuse par les personnes détenues. C'est là précisément un des grands apports des travaux sous conventionnement avec la direction de l'administration pénitentiaire¹¹² autour desquels s'organisent ces Journées d'études.

Un autre apport essentiel de ces travaux est qu'ils abordent de front les questions d'*échelle*, à savoir le travail de l'écart qui peut exister – et qui existe nécessairement – entre l'échelon central, prescripteur de normes, et l'échelon local dans la gestion du fait religieux par l'administration pénitentiaire. C'est toute la question des accommodements dits « raisonnables » au regard de normes qui peuvent être diversement comprises ou diversement appliquées dans chacun des contextes étudiés.

Place donc aux résultats.

¹¹¹ Ethnisation, au sens où l'ordinaire des relations sociales en détention confinerait à un système d'affirmations identitaires croisées, hermétiques les unes aux autres.

¹¹² 1. Céline Béraud (Université de Caen, MRSH), Claire de Galember (ENS Cachan, ISP) et Corinne Rostaing (Université de Lyon 2, MODYS), *Des Dieux et des hommes en prison*. Rapport remis à la Direction de l'Administration Pénitentiaire, mai 2013 ; 2. Farhad Khosrokhavar (EHESS, avec le concours de Ouïsa Kiès), *Radicalisation en prison*, rapport remis à la Direction de l'Administration Pénitentiaire, septembre 2013 ; 3. Nancy Venel (Université de Lyon 2, Triangle), « Grâce à Dieu, ça va en ce moment ! ». *Pistes de réflexions sur les recours et les usages de la référence à l'islam en détention*, rapport remis à la Direction de l'Administration Pénitentiaire, septembre 2013.

La religion en prison au prisme d'une sociologie de l'action

Par Céline Béraud, maître de conférences en sociologie à l'Université de Caen, Claire de Galembert, chargée de recherche au CNRS, et Corinne Rostaing, maître de conférences en sociologie à l'Université Lumière Lyon 2

Introduction

Cet article se propose de synthétiser les principaux résultats d'une enquête sociologique issue d'un appel à projets émis par l'AP sur le fait religieux en prison. Cette recherche diffère des travaux existants sur la religion en monde carcéral, jusqu'alors majoritairement impulsés par la sociologie des religions. En croisant celle-ci avec la sociologie de l'action publique d'une part et les acquis de la sociologie carcérale d'autre part, il s'est agi d'éviter de surdéterminer la place et le rôle de la religion en monde carcéral. On a cherché à comprendre et expliquer la religion en fonction de ce qu'en font les acteurs en monde carcéral et les problèmes qu'elle leur pose dans ce contexte spécifique.

Problématique de recherche

L'enquête a pris en considération l'ensemble des religions, précaution nécessaire afin d'éviter les travers d'une survalorisation *a priori* du fait islamique. 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) a en outre permis 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 fait islamique en monde carcéral. La recherche s'est également attachée à faire toute leur place aux personnes ne se reconnaissant aucune affiliation confessionnelle, autre précaution méthodologique importante sous peine de ne voir que du religieux en monde carcéral, alors que, l'enquête l'a montré, cette dimension est loin d'y occuper une place

centrale. D'où une attention constante non pas seulement à la présence du religieux mais également à son absence.

L'enquête ne s'est pas davantage restreinte à enquêter sur les dimensions institutionnelles du fait religieux. Elle ne s'est limitée ni aux aumôniers agréés des cultes autorisés à intervenir en détention ni aux activités culturelles. Elle a embrassé le phénomène religieux là où il se déploie. Ce dispositif a conduit à une compréhension extensive du fait religieux en refusant de spécifier en amont de l'enquête et en surplomb des acteurs ce qu'est le religieux. Il nous a paru important de prendre acte d'une forme d'ubiquité diffuse du religieux qui peut être présent dans la gamelle, dans les cantines, dans un vêtement, un geste, une salutation, une représentation picturale réalisée par un détenu, surgir dans un courrier, lors d'un entretien avec les CPIP ou les psychologues, en CPU, en audience, lors des commissions disciplinaires. Cette conception extensive ne va pas sans poser de problème car si le religieux 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 tracer¹¹³. L'enquête a également pris en compte la religiosité des personnels, une donnée qui compte dans la manière dont la religion s'exprime en monde carcéral.

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 le quotidien des 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 – de la vie en prison, comme ressource individuelle ou col-

¹¹³ 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 ?

lective, comme question, problème ou 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. 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. Quel(s) problème(s) pose la religion à l'AP ? La deuxième ligne de questionnement a concerné le rôle que joue la religion dans la vie des personnes détenues. Comment la religion vient au détenu et quel usage il en fait ? Le troisième pan de la recherche s'est focalisé sur les aumôniers. Les aumôniers : pour quoi faire ?

Méthodologie

L'enquête a été menée 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, du bureau des cultes 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 prisons choisies afin de diversifier au maximum l'échantillon du point de vue des types d'établissement (trois maisons d'arrêts, deux centres de détention, trois maisons centrales ; des établissements pour hommes et pour femmes) et des spécificités régionales puisque l'enquête s'est déroulée dans six régions pénitentiaires (Centre, Centre-Est, Île-de-France, Grand-Ouest, Grand-Est, Sud-Est). L'accueil réservé au sein des établissements a été globalement bon, même si le sujet semble avoir surpris certains membres du personnel s'étonnant parfois du caractère secondaire de la question religieuse comparativement à d'autres enjeux plus cruciaux tels que la surpopulation, la sécurité, le suicide ou la santé des personnes incarcérées.

Les méthodes mobilisées pour l'enquête ont été à la fois qualitatives et quantitatives.

Loin de se limiter aux acteurs religieux ou considérés comme tels (les aumôniers en particulier), l'enquête a privilégié la diversité des acteurs afin de saisir leurs représentations, leurs pratiques et leurs interactions. Plus de 500 entretiens semi-directifs en face à face, qui ont duré en moyenne entre une et deux heures, ont été réalisés en prison avec des personnes détenues (avec ou sans religion), des aumôniers, des personnels de l'AP (membres de la direction, chefs des services pénitentiaires, personnels de surveillance, conseillers pénitentiaires d'insertion et de probation) ou travaillant en prison (psychiatres, médecins, enseignants, formateurs, cuisiniers, contremaîtres...). Les questions, si l'on prend le cas de celles posées aux personnes détenues, concernaient sept grands thèmes à savoir le rapport à la religion (« Lorsque vous entendez le mot religion, qu'est-ce qui vous vient à l'esprit ? », les socialisations antérieures à l'incarcération), l'expérience éventuelle de la religion en prison, sa place au cours de l'incarcération, les sources d'informations en prison sur la religion, les pratiques religieuses en prison (individuelles ou collectives, privées ou publiques) et la présence possible de la religion dans les interactions entre détenus, avec l'aumônier, avec les personnels, avec les visiteurs... Une trentaine d'entretiens a également été réalisée, pour moitié avec des membres de la DAP et des Directions interrégionales (Rennes, Dijon, Marseille) et pour moitié avec cinq aumôniers nationaux (catholique, israélite, musulman, orthodoxe, protestant) et dix aumôniers régionaux de sept régions pénitentiaires).

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). Nous nous sommes efforcées de saisir la religion partout où elle est susceptible d'être présente au sein des établissements pénitentiaires, que ce soit en salle de culte, en cellule, dans les cuisines, en bibliothèque, etc. Des observations ont également été conduites lors d'événements singuliers comme lors du colloque de « l'aumônerie musulmane en situation carcérale » organisé par le Conseil régional du culte musulman (CRCM) d'Île-de-France Est et le Rassemblement des Musulmans de France (RMF) en 2010, le Congrès national de l'aumônerie catholique des prisons à Lourdes en octobre 2012 ou encore lors des formations des aumôniers entrants organisées par l'administration pénitentiaire ou

par les autorités religieuses.

Une enquête quantitative par voie de questionnaire a été adressée à l'ensemble des 1075 personnels cultuels dans leur établissement d'exercice sur le territoire métropolitain. Il s'agissait de mieux connaître, à partir d'une cinquantaine de questions, le profil des répondants, leur manière de concevoir leur fonction, leurs satisfactions et leurs éventuelles difficultés. Nous avons reçu 448 réponses à cette enquête quantitative soit un taux de retour (proche de 4 sur 10) jugé très satisfaisant.

La présentation des principaux résultats de la recherche – une gageure compte tenu de l'ampleur de la collecte de matériau et la richesse des résultats – s'organise selon trois parties qui reprennent les axes de questionnement : le premier axe concerne la laïcité en contexte carcéral, ses mises en œuvre, usages et variations, le deuxième axe traite de la place que tient ou peut tenir la religion dans l'épreuve carcérale et le troisième axe rend compte des modalités d'intervention des aumôniers.

1. Laïcité carcérale

Il est évidemment difficile de parler de la religion en monde carcéral sans évoquer la question de la laïcité. De ce point de vue notre enquête met particulièrement en évidence ce qu'on pourrait appeler les « géométries variables de la laïcité ». La recherche parce qu'elle est avant tout axée sur les pratiques et usages par les acteurs en situation s'est dégagée d'une représentation réifiante de la laïcité et témoigne de son caractère mouvant et flexible dans le temps et l'espace. Elle fait apparaître une laïcité sans cesse travaillée par une dialectique entre principe et ajustement aux contraintes de l'action, une laïcité qui oscille entre une fiction légale de cécité religieuse et une reconnaissance de fait à l'égard de la religion imposée par les obligations qui reviennent à l'Etat en matière de liberté de culte et de religion. L'universalité théorique du principe juridique ne résiste pas aux variations inhérentes aux appropriations concrètes qu'en font les acteurs. À cet égard nous avons identifié quatre niveaux de variations.

1.1. Les spécificités de la laïcité carcérale

La laïcité carcérale n'est pas la laïcité scolaire qui n'est pas la laïcité hospitalière qui n'est, elle-même, pas la laïcité des affaires étrangères. 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, plus ou moins ouverts au religieux selon les cas. Chacun de ces espaces d'action constitue autant de champs autonomes régis par des mémoires et des logiques propres imprimant sa marque au référentiel laïque.

Par comparaison avec d'autres administrations publiques, la laïcité en prison se distingue par une conception apaisée mais aussi ouverte à la religion, une conception pragmatique qui l'éloigne des débats et crispations idéologiques à l'œuvre dans d'autres arènes. Elle se décline plus sur le mode de la reconnaissance que celui de l'abstention. Au-delà de la légitimité qui revient à la religion eu égard à ce que prévoit le droit (et notamment des aménagements spécifiques du principe de séparation dans les institutions dans lesquelles la liberté de circulation est limitée), ce qui frappe, c'est la légitimité sociale et l'utilité publique qui lui sont reconnues. Un objet reflète bien ce statut particulier qui incombe à la religion en détention : la clef de l'aumônier, un usage dont les origines se sont perdues dans les oubliettes de l'histoire. L'aumônier est le seul intervenant en monde carcéral à disposer de la clef des cellules et à pouvoir se rendre dans les cellules des détenus.

Au-delà de cet objet, qui matérialise la légitimité de la religion en prison, les entretiens avec les personnels ont fait apparaître un *topos* à ce sujet, le *topos* de « la religion qui apaise », véritable leitmotiv dans le discours des acteurs de l'AP de haut en bas, du nord au sud et d'est en ouest manifeste. Cette expression récurrente qui résonne presque comme un *motto* signale, en creux d'une absence de véritable pensée administrative sur le religieux, une forme de sens commun bureaucratique au sujet de la religion, dont d'ailleurs il est beaucoup plus spontanément question que de laïcité.

Plusieurs raisons expliquent cet état de fait : les racines chrétienne de

la pénalité moderne, la place traditionnellement dévolue aux acteurs chrétiens dans cet univers, l’empreinte du catholicisme sur la laïcité (ce que Jean Baubérot appelle la « catho-laïcité »), la fonction dévolue à la religion aux marges sociales (dans le secteur sanitaire et social mais aussi dans les banlieues) soit qu’on la mobilise à des fins palliatives soit qu’on s’en serve comme d’un outil de contrôle social.

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 États-Unis. Parmi ces marques de fabrique laïco-républicaine peuvent être signalés des équipements culturels aléatoires, un statut des aumôniers peu avantageux en comparaison de leurs homologues des pays voisins, des rémunérations modiques et le tabou des statistiques religieuses et ethniques. Ces particularités ne vont pas parfois sans poser problèmes aux acteurs pris entre une forme « administrativement correcte » et la réalité de leurs pratiques. Se pose par exemple la question des indicateurs susceptibles de permettre de dénombrer les ressortissants des différents des cultes sans passer par les statistiques religieuses (formellement interdites), problème concret qu’impose pourtant l’ajustement de l’offre culturelle à la demande. De même, le contrôle accru de la CNIL implique-t-il des contraintes s’agissant de la signalisation des pratiques dites de « radicalisation », dès lors qu’elles impliquent la dimension religieuse.

1.2. Les inflexions diachroniques de la laïcité

Si la laïcité varie selon les espaces administratifs, elle connaît aussi des inflexions dans le temps. On a ainsi assisté à une reproblématisation de la question religieuse au sein de l’AP dans les années 2000. Cette remise à l’ordre du jour au sein de l’institution contraste avec l’attentisme qui prévalait jusque-là au niveau de l’administration centrale, laquelle s’en remettait à la fois aux routines préétablies ainsi qu’au pragmatisme des gestions locales en établissement. Elle est très nettement repérable dès lors qu’on se penche sur les rapports d’activité de la DAP (qui à partir de 1998 sortent de leur mutisme sur la religion) et – surtout – sur les directives et notes administratives relatives à la religion produites par la

DAP. Celles-ci se multiplient à partir de 2006. Ce regain d'intérêt pour la religion s'accompagne de la création d'un référent culte au sein de la DAP et se traduit par une entreprise de revalorisation de l'offre culturelle de l'AP qui s'exprime selon trois principaux aspects : la formalisation de la place des aumôniers ; une politique de rattrapage à l'égard de l'islam et d'autres cultes minoritaires et une politique de formation à l'adresse des personnels et des intervenants religieux.

Trois facteurs au moins peuvent expliquer cette montée en charge de la question religieuse.

Elle est concrètement le fruit de l'impulsion donnée par quelques acteurs clés, qualifiables d'entrepreneurs de réformes (tel Claude d'Harcourt, directeur de l'administration pénitentiaire de 2006 à 2010), et par les référents cultes de l'AP, telle Jane Sautière (alors en poste à la DAP). Elle ne peut cependant être dissociée de contraintes contextuelles qui imposent ces réajustements : d'abord les effets de la pluralisation religieuse et les écarts croissants entre l'offre et la demande culturelle qu'elle induit ; ensuite, la pression de l'islam radical ou plus exactement la consolidation d'une représentation publique selon laquelle la prison serait un creuset favorable à l'éveil de vocations terroristes, représentation qui a conduit l'AP à créer un service de renseignement pénitentiaire et à mettre au point des outils de repérage et suivi des profils à risque. Enfin, la montée en puissance des droits et la judiciarisation carcérale font que l'institution carcérale se trouve désormais prise dans les feux croisés de 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. Cette judiciarisation n'a pas les effets en matière religieuse qu'on lui connaît aux États-Unis (à travers le mouvement des *Black Muslims*). Ses effets n'en demeurent pas moins sensibles *intramuros* (à travers la référence croissante aux droits et son impact sur les pratiques des personnels pénitentiaires) et *extra muros* comme en témoigne en particulier le bras de fer judiciaire entre les Témoins de Jéhova et le ministère de la Justice qui a abouti à la décision récente consacrant leur droit à bénéficier d'une aumônerie ou encore l'avis du CGLPL sur l'application du principe de laïcité de 2011.

1.3. Laïcités locales

La laïcité connaît des variations d'une administration à l'autre, des variations dans le temps, mais la laïcité varie également dans l'espace carcéral entre les différents établissements.

La comparaison entre les huit établissements révèle ainsi d'importants contrastes d'un site à l'autre, des laïcités locales. Il en résulte des écarts nets s'agissant de la vie religieuse.

L'hétérogénéité des salles de cultes est évidente quand le culte a lieu dans une vaste chapelle, dans une salle polyculturelle partagée entre différents cultes ou dans une salle polyvalente partagée entre l'ensemble des activités. Des différences dans les règles pratiques encadrent la religion : ce qui est interdiction formelle dans un établissement peut se transformer en tolérance dans tel autre. Les usages locaux peuvent conduire à la nomination de « référents cultes », voire « d'auxi culte » ou « musulmans » ou encore à la mise à la disposition de fours sans porc dans certaines détentions.

Ce constat d'hétérogénéité invite à se dégager d'une vision mécaniste et réifiée de l'organisation carcérale au profit d'une organisation travaillée les arrangements, compromis et particularismes locaux, donnant lieu à ce que nous appelons des « laïcités négociées ».

Parmi les huit paramètres qui influent sur ces « laïcités négociées », quatre semblent particulièrement importants. Il s'agit du territoire (à la fois la géographie religieuse de la région, le contexte politique local et la démographie locale qui a un effet sur les personnels comme sur la population carcérale en maison d'arrêt) ; les aumôneries (il ne s'agit pas seulement d'une affaire de nombre mais encore de la manière dont les aumôniers investissent leur rôle et se positionnent au sein de l'établissement) ; les initiatives individuelles qui peuvent être à l'origine d'innovations ; le type d'établissement (établissements pour peine versus maison d'arrêt, établissement pour hommes ou pour femmes).

Cette diversité des ordres locaux n'empêche pas qu'on puisse, au-delà

des différences, identifier des régularités dans les modes de gestions du religieux. On a ainsi dégagé trois idéaux-types.

Le mode de gestion déléguée est un modèle dans lequel l'administration pénitentiaire délègue aux aumôniers, perçus comme des partenaires de l'administration pénitentiaire, les questions religieuses. La religion est globalement perçue par la direction et la hiérarchie comme un outil de pacification, il est répété que la religion « apaise » les personnes incarcérées. Les activités et le culte proposés aux personnes incarcérées sont considérés comme des « occupations » qui contribuent à faire sortir le détenu de cellule, à favoriser le lien social des détenus entre eux, avec les aumôniers voire avec des bénévoles. Le rôle de l'administration pénitentiaire se résume à valider ou non les activités organisées par les aumôneries, à gérer les questions d'organisation (gestion des salles, des listes en maison d'arrêt) et de sécurité.

Le mode de gestion régulée est un modèle dans lequel l'administration pénitentiaire mobilise la religion comme un outil de négociation et de transaction avec les détenus. Il renvoie aux cas où la hiérarchie joue sur la capacité de leadership de certains détenus pour en faire des relais de pacification d'un groupe de personnes lui reconnaissant une autorité, une étage ou un bâtiment. Il n'y a là rien de spécifique à la religion. L'identification d'interfaces efficaces peut constituer un moyen de garantir un équilibre.

Le mode de gestion défensive est un modèle dans lequel l'administration pénitentiaire s'efforce de garder le contrôle sur les questions religieuses. La religion est globalement perçue par la direction et la hiérarchie comme un outil de subversion. Il est répété que la religion peut constituer une menace pour le fonctionnement de l'établissement. La religion est associée aux mots « prosélytisme » et « radicalisation religieuse ». La crainte de se laisser déborder est permanente et conduit à un contrôle strict en cas de manquement à la règle (prière « sauvage », port de vêtements « ostentatoires » selon l'expression, etc.).

Aucun établissement ne suit totalement l'un ou l'autre de ces types de gestion qui n'existe pas à l'état pur. Ces types de gestion peuvent

du reste d'enchevêtrer ou alterner. Cela étant, les établissements se rapprochant du modèle idéal-typique de gestion défensive sont plus fréquemment des maisons centrales où la religion est davantage associée au risque de radicalisation religieuse ; Les établissements se rapprochant d'une gestion déléguée sont plus souvent des maisons d'arrêt.

1.4. Des usages pluriels du religieux par les personnels

Les pratiques des surveillants n'échappent pas elles non plus à des variations. Elles méritent d'autant plus d'attention qu'elles témoignent d'une certaine forme d'indétermination des normes en monde carcéral. Pas plus que les autres dimensions, la religion n'échappe à la « labilité des règles carcérales ». Cette labilité résulte de la part de discrétionnarité conférée à l'agent tenu le plus souvent de « juger en opportunité » et souvent soumis à l'injonction paradoxale d'être fidèles à la règle tout en étant invités à négocier le maintien de l'ordre au moyen de compromis et négociation.

La plongée dans le vécu professionnel des surveillants permet tout d'abord de constater le caractère incontournable de la dimension religieuse dans leur travail. La gestion relève des tâches routinières (organisation du mouvement des cultes, fouille des colis de fin d'année, mise en place du dispositif ramadan etc.) mais 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

Des logiques ambivalentes ont été constatées : la religion peut renforcer l'antagonisme entre personnels et détenus ; elle peut au contraire les rapprocher, créer du lien, au point de transcender parfois la frontière entre surveillants/surveillés. On a identifié deux logiques de représentation contradictoires du fait religieux. Il est perçu d'un côté comme une supercherie, une source de bénéfices secondaires, une menace pour la détention. Dans cette perspective les entretiens font apparaître deux frontières symboliques : une frontière morale (des discours par lesquels les agents créent une distance morale pour mieux se distinguer des détenus) et une frontière culturelle (qui fait apparaître un « nous » qui par-

fois transcende la ligne de séparation entre gardiens/gardés, qui laisse poindre une défiance à l'égard des surveillants musulmans...). Mais la religion peut être perçue aussi comme un bienfait pour le maintien de l'ordre en raison de ses vertus occupationnelles et structurantes pour le détenu.

La religion n'est pas seulement une dimension de la vie des détenus à prendre en compte, elle est bel et bien un outil de travail au quotidien. Les personnels 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 de ce que Lhuiller et Aymard (1997) ont appelé le « troc relationnel » inhérent à la relation carcérale. Cela peut se traduire par des discussions sur la religion, l'octroi de menus avantages permettant au détenu de s'acquitter de ses devoirs religieux, ou encore par une offre religieuse de substitution : des surveillants et parfois des gradés qui dispensent des biens religieux sous la forme d'objet ou de paroles, de prières ou de conseils. La gestion de la religion confine souvent avec celle de l'ethnique. La prison par plus que d'autres administrations telles que l'école et l'hôpital n'échappe pas à l'ethnicisation des rapports sociaux. Soit qu'elle aille dans le sens d'une discrimination culturelle soit au contraire qu'elle aille dans le sens d'un rapprochement en jouant sur la proximité des origines (entre surveillants et détenus).

2. La religion des détenus

Cette partie analyse la place de la religion dans la vie des personnes détenues. À 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 le contexte spécifique de l'incarcération. Il est tout à fait possible d'être incarcéré sans mobiliser la religion et sans avoir recours à l'offre religieuse institutionnelle. Si certains s'en saisissent comme d'une ressource, il faut souligner qu'il ne s'agit que d'une ressource parmi d'autres, le travail, les études ou le sport par exemple. En quoi la religion constitue-t-elle pour des détenus un dispositif de soutien particulier ?

2.1. Usages pluriels

Nous avons mis en évidence la pluralité des usages¹¹⁴ du religieux en prison et ces usages du religieux – pour soi, par rapport aux autres ou plus tactique – ne doivent jamais être analysés indépendamment du contexte dans lequel ils se situent et notamment une situation de remise en cause identitaire. Parce qu’il est une ressource « en dernier ressort » dans les crises biographiques, parce qu’il est assimilé à une part d’intangibilité humaine, parce qu’il ouvre un espace de possibles, des interstices de liberté, des marges de manœuvre, la possibilité d’accéder à des menus biens et avantages, le religieux constitue bien une ressource potentielle pour affronter l’épreuve carcérale.

2.1.1. Des usages pour soi : une planche de salut identitaire

La religion 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. Plusieurs détenus comme Sébastien évoquent la croyance religieuse comme « ce qui lui a sauvé la vie, sinon il se serait suicidé ».

La religion peut être une composante identitaire (pas la seule) opposable au stigmatisme carcéral et à celui de repris de justice afin de reconquérir une image positive « pour soi » et pour les autres. Elle représente, si l’on convoque un autre espace de classement – celui de la justice divine – une source de re-personnalisation, un moyen pour le condamné d’échapper au stigmatisme d’une monstruosité, d’une amoralité ou d’immoralité l’excluant de la communauté des hommes. La dimension du repentir est particulièrement valorisée. S’acquitter de ses devoirs religieux constituerait une manière d’« effacer l’ardoise » ou de « repartir à zéro ».

La religion peut également représenter un vecteur d’apaisement et de structuration subjective en détention. La pratique permet de structurer

¹¹⁴L’emploi du terme « usages » nous a semblé plus neutre que celui de ressource qui induit une connotation trop positive. Il est plus large au sens où il souligne l’étendue de ses usages, à la fois à des fins spirituelles et non directement religieuses, des usages intimes comme des usages institutionnelles, des usages personnels ou plus collectifs de la religion, etc.

le rapport au temps, de se fixer un cap, de retrouver l'espoir voire de se projeter dans un avenir hors les murs. Elle offre une source d'évasion spirituelle. La prière est un moyen d'oublier le cadre spatial, de s'évader par la pensée voire de se préserver une part d'intimité en cachant aux autres son activité réelle. Elle fait exister un au-delà du monde carcéral. Le culte neutralise, ne serait-ce que provisoirement, le sentiment d'isolement carcéral par la création allégorique de la solidarité.

2.1.2. Par rapport à autrui : se protéger ou s'imposer

La religion permet d'exister autrement, par la mise en scène religieuse de soi, c'est un moyen de s'affirmer par rapport aux autres, détenus comme personnels, et de gagner en respectabilité. « Paraître religieux » peut être jugé estimable par les codétenus qui respectent les observants et qui comprennent cette volonté de trouver « le bon chemin ».

Dans un monde de promiscuité, de vie collective imposée avec des personnes que le détenu n'a pas choisies, des personnes peu fréquentables au regard des infractions commises, la religion 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 pointeurs ou des condamnés pour les crimes considérés comme « infâmes » aux yeux de leurs pairs.

La religion peut être mobilisée comme un moyen de s'imposer à autrui, aussi bien par le marquage de territoire que par l'imposition de normes collectives (en matière d'hygiène, alimentaires ou vestimentaires). Elle permet de faire nombre, de s'imposer – via des formes de caïdats religieux - comme on a pu l'observer notamment en maison centrale.

2.1.3. Des usages plus tactiques

Dans un univers de contraintes, de rareté et de soumission à l'autorité, la religion peut être mobilisée comme un espace de liberté (aller au culte permet de sortir de cellule en maison d'arrêt, de voir des codétenus des autres bâtiments, de retrouver des rapports ordinaires de civilité), de s'ouvrir des marges de manœuvre (pour faire de petits trafics, pour être

tenu informé des dernières nouvelles de la prison). Ce peut être aussi le cas des « conversions de façade » pour négocier sa sécurité par rapport à un groupe majoritaire.

La religion peut procurer des biens et des services dans un monde de rareté. Elle permet souvent d'avoir accès à des informations, de pouvoir demander des services, d'avoir accès à de menus riens – quelques gâteaux ou friandises, un vrai café, un colis casher. On constatera que cet apport supplémentaire s'avère non négligeable en prison, ce qui en dit long sur la pauvreté du monde carcéral. Cet usage plus tactique, en référence à Michel de Certeau, témoigne chez le détenu d'un mode d'appropriation actif de son environnement.

La religion peut enfin être mobilisée comme un outil de négociation avec les personnels, de résistance voire 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 participe davantage d'un discours interne qu'il ne nourrit des mobilisations durables. En reprenant la dichotomie goffmanienne (1968), 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).

Considérant qu'il n'est pas du ressort du sociologue de différencier les bons des mauvais usages du religieux, de statuer sur la « sincérité religieuse » des détenus, notre positionnement se différencie de certaines analyses disponibles par un refus d'appréhender les usages du religieux en terme d'instrumentalisation, d'utilitarisme voire d'escroquerie (« *con game* »), des notions très présentes dans les analyses américaines comme celle de Damner (2002).

2.2. Prison et carrière religieuse : rupture ou continuité ?

Un autre questionnement s'attache à replacer la religion dans une perspective biographique afin de repérer les éventuelles transformations du

rapport à la religion au cours de l’incarcération et par rapport à ce qu’il était avant l’incarcération.

2.2.1. La stabilité des ancrages religieux

L’étude montre la stabilité des ancrages religieux comme des ancrages non religieux. 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 (le fait de croire sans appartenir par exemple). De manière symétrique, les sans religion recourent rarement à la religion dans leur carrière carcérale, malgré l’offre institutionnelle proposée.

On constate également une grande continuité entre les croyances ou non croyances que les personnes avaient dehors et celles qu’elles ont dedans. Si au départ de la recherche, on s’était posé la question de savoir si des personnes sans éducation religieuse pouvaient se tourner vers la religion du fait de l’incarcération, la réponse est négative à quelques exceptions près. Cela signifie que la ressource religieuse n’est pas accessible à tous, qu’elle dépend d’abord de ses socialisations antérieures.

L’incarcération va souvent de pair avec une intensification de la vie religieuse mais celle-ci opère le plus souvent en continuité des ancrages antérieurs à l’incarcération.

2.2.2. Peu de ruptures radicales

Le phénomène de conversions est plus minoritaire que ne le présuppose le discours public, qui insiste beaucoup sur le rôle de la prison dans le passage à l’islam et sur la radicalisation religieuse. Il tient moins à des ruptures radicales qu’il ne procède de logiques de réaffiliations religieuses, des « conversions de l’intérieur » au sens de Danièle Hervieu-Léger (1999), celles qui s’inscrivent dans une réactivation de la religion dans laquelle ledit « converti » (qui se définit comme tel) a été socialisé. Ces réaffiliations prennent la forme de « réinscription familiale » pour les plus jeunes qui veulent se rapprocher de la famille par le biais de la religion ou démontrer leur projet de sortie de la délinquance, et de « remise

en ordre » pour les plus anciens (au-delà de 35 ans) qui veulent sortir de la délinquance pour vivre une autre vie dans un projet davantage tourné « vers ego ».

Les « conversions de l'extérieur », l'autre forme de conversion, renvoient à l'entrée dans une nouvelle religion marquée par un « rite de passage ». Elles ont eu lieu plus fréquemment avant l'incarcération que pendant. Lorsque nous avons rencontré des personnes présentées comme « converties en prison », il s'est agi souvent d'un processus entamé antérieurement à la prison. Même s'il est souvent difficile de démêler les fils tenus entre divers facteurs ayant abouti à une telle décision, la conversion n'apparaît souvent que comme l'aboutissement d'un processus initié en amont, loin d'en être le déclencheur.

Il faut également tenir compte des démarches de conversion, différentes d'une religion à l'autre et présentant différents degrés de complexité et de durée (plus longues dans le cas du judaïsme, plus courtes dans le cas de l'islam). Enfin les positions des aumôniers divergent sur l'opportunité d'une conversion en prison. Les catholiques sont plus réticents à accorder le baptême en prison que les protestants. Les détenus convertis à l'islam attestent par rapport à d'autres convertis qu'il est plus facile et rapide de se convertir à l'islam.

2.3. Religion et carrière carcérale

L'analyse longitudinale se poursuit par l'analyse de la manière dont le rapport à la religion peut varier selon les différentes phases de la carrière carcérale (lors de l'entrée, du procès ou du transfert en établissement pour peine).

2.3.1. Une intensification religieuse liée à l'incarcération

Le constat général est celui d'une intensification, liée à l'incarcération, de la conscience et de la pratique religieuse pour ceux qui ont connu une socialisation antérieure : « On n'a jamais été autant religieux » nous dit un détenu. L'investissement dans la religion et le sens que lui donne le détenu varient au gré des étapes de cette carrière, du vécu du quoti-

dien carcéral et des évènements personnels (par exemple, la mort d'un parent). Cette intensification connaît des variations au gré des étapes de la carrière carcérale. On note donc le caractère dynamique du rapport à la religion, ce qui devrait conduire à la prudence quant à l'assignation définitive d'une identité religieuse aux personnes détenues.

Jusqu'où peut conduire l'intensification de la pratique religieuse ? Nous avons rencontré des personnes qui passaient la journée à prier au point de ne plus sortir de cellule ou d'en porter le stigmate sur le front, d'autres qui n'analysaient le monde qu'en référence à la bible, la torah ou le Coran. Où commence alors la radicalisation ? On s'est intéressé 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.

2.3.2. Relativisation de la « radicalisation »

La radicalisation est une catégorisation très floue et variable selon les lieux et les personnes, n'est pas le seul fait de l'administration pénitentiaire, même si elle est fréquemment évoquée par les personnels. Elle est aussi entretenue et discutée par les détenus, principalement des détenus d'origine maghrébine ou des musulmans, soit pour critiquer des pratiques qu'ils considèrent comme radicales, dans leur entourage, parmi leurs proches ou en prison, soit parce qu'au contraire, ils ont fait les frais de cet étiquetage. Il existe ainsi un débat interne aux musulmans sur les « bonnes » formes d'islamité, sur les différentes interprétations du Coran, sur les pratiques consacrées.

Si la majorité des détenus concernés tente de neutraliser la dimension polémique, inquiétante et stigmatisante que peut véhiculer ce référent identitaire, 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 et à minimiser les coûts de la visibilité

religieuse, les seconds tendent à l'inverse à assumer le stigmate et même à le retourner comme une arme symbolique et un outil de contestation de la prison mais aussi d'un ordre social et politique jugé injuste.

Il nous paraît tout d'abord primordial de mettre en garde contre les effets de prisme grossissant d'une étude qui, parce qu'elle est centrée sur la religion, pourrait faire oublier qu'il ne s'agit là que d'un phénomène marginal et peu prégnant dans les établissements pénitentiaires. Une majorité de détenus et de personnels y sont parfaitement indifférents. S'il importe d'insister sur ce point, c'est que 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 présentée ici.

Les descriptions 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 ces pratiques et usages font des apparitions à éclipses.

De sorte qu'elles passent bien souvent inaperçues à l'observateur non avisé. De même, les aspects jugés problématiques par les acteurs, tels que ce qu'il est convenu de désigner comme la « radicalisation » ou le « prosélytisme », restent mineurs en comparaison des formes de religiosités apaisées et ordinaires qu'on trouve en détention.

3. Les aumôniers, une position aux frontières

Les aumôniers possèdent une carte professionnelle qui leur permet d'accéder aux établissements. Quelques aumôniers nous ont montré la leur, beaucoup l'ont évoquée. Mais les aumôniers ne sont pas des personnels pénitentiaires. Ils ne sont pas fonctionnaires de l'AP, comme cela existe dans certains pays (l'Angleterre par exemple). La majorité est bénévole (les autres reçoivent une indemnité souvent modeste de la part de l'AP). S'ils doivent signer la charte déontologique, ils ne prêtent pas serment. Statutairement, ils ne sont pas soumis à l'autorité de la hiérarchie administrative, à l'exception des décisions intéres-

sant le fonctionnement et la sécurité des établissements pénitentiaires. L'espace d'intervention des aumôniers est protégé par le droit et l'histoire. Ils jouissent d'un certain nombre de prérogatives : l'accès à la détention, aux cellules, au quartier disciplinaire, la confidentialité des échanges oraux et écrits (la confidentialité constituant un reste sécularisé du secret de la confession) qui tranche avec le régime commun des différentes formes de communications autorisées¹¹⁵, le fait dans certains établissements de disposer de la clé (sept répondants à l'enquête quantitative sur dix affirment y avoir accès). Le CPP dispose en effet que les aumôniers peuvent s'entretenir aussi souvent qu'ils le veulent avec les détenus de leur culte et qu'aucune sanction disciplinaire ne peut limiter ce droit. Les entretiens ont lieu en l'absence d'un surveillant et la correspondance se fait sous pli fermé. Cette capacité de circulation au sein de la détention en font des éléments du dehors en son sein (un tiers), mais aussi à l'extérieur de potentiels témoins de ce qui se passe à l'intérieur, qui constitue la véritable spécificité, originalité de l'aumônier. Pour le dire comme Brice Deymié, le statut de l'aumônier est paradoxal : « Il a beaucoup de droits sans être membre de l'AP tout en étant quand même un peu membre. » Enfin, pour mener leur mission, ils doivent jouir de la double confiance de leur autorité religieuse et celle de l'autorité pénitentiaire (agrément qui peut être suspendu voire retiré). Apparaît ici une autre dimension du statut hybride des aumôniers, « à la fois agents publics et représentants de leur église – on pourrait même dire : agents publics en tant que ou parce que représentants de leur église » qui nécessite, malgré le principe juridique de séparation, une « forme de collaboration entre l'ordre étatique et l'ordre institutionnel » (Lochak, 1992, p. 12).

La position des aumôniers se trouve clairement aux frontières. La perspective de recherche qui a été la nôtre, attentives à leurs interactions avec les détenus mais également avec les personnels de l'AP, nous a permis d'en analyser les différentes dimensions.

¹¹⁵ Cela est valable entre détenus mais également entre les détenus et leurs proches. Ainsi, « le secret des communications par courrier, par téléphone ou lors des visites n'est pas garanti par la législation française (à l'exception des UVF). » (Touraut, 2012, p. 196). Le courrier est surveillé et peut être censuré (même si cela est rare aujourd'hui). Les appels téléphoniques sont réglementés et écoutés. De telles pratiques conduisent à des formes d'autocontrôles et entravent l'intimité des échanges.

3.1 Aumôniers et détenus

Les aumôniers développent avec les détenus des interactions atypiques au sein de la détention. Ils peuvent en outre jouer en leur faveur un rôle de facilitateur. Enfin, ils assument, là aussi à leur profit, une posture de vigie.

3.1.1. Un cadre interactionnel qui permet de neutraliser certains effets de la condition carcérale

La spécificité des aumôniers parmi les différents intervenants en détention ne réside pas tant dans le type d'activités qu'ils prennent en charge que par l'ordre interactionnel que leur présence suffit à faire advenir et qui permet aux détenus de résister au cadre carcéral dégradant ou du moins pour tenter de neutraliser, au moins pour un temps, certains de ses effets, similaires à celles observées par Marc Bessin et Marie-Hélène Lechien (2000) dans leur recherche sur les rapports entre soignants et détenus.

L'observation d'aumôniers en détention a permis de constater une forme de performativité immédiate de leur présence ouvrant à des formes de sociabilités civilisées (respects des normes de politesse comme frapper avant d'entrer en cellule, voire une forme de délicatesse), à des enclaves de normalité. La célébration du culte et les autres activités d'aumônerie sont à cet égard exemplaires. La relation entre détenu et aumônier y échappe très largement aux logiques bureaucratiques de l'organisation carcérale (en particulier à l'obsession sécuritaire) puisqu'elle est non contrainte, non hiérarchique et confidentielle (secret de la confiance qui est au fondement de la confiance). Elle permet en outre la mise entre parenthèse du stigmate judiciaire et carcéral, par la mise en œuvre d'une neutralité affective et sociale, comme ressort de la posture d'accueil inconditionnelle qui est la leur. Enfin, la dimension religieuse dont les aumôniers sont porteurs ouvre à une autre économie des valeurs, qui permet aux détenus de se présenter comme des individus moraux quels que soient les actes qu'ils aient commis (Le Caisne, 2004) : celle de la piété et du pardon. De ce point de vue, les aumôniers apparaissent comme des acteurs de repersonnalisation et de réhumani-

sation des détenus (même s'ils ne sont pas les seuls, d'où des formes de « concurrence des humanités »¹¹⁶).

Les interactions des détenus avec les aumôniers sont très spécifiques même si elles subissent certaines contraintes de la détention (peur, impératifs sécuritaires, précarité, etc.). Leur relation a parfois été qualifiée d'amitié (Sarg et Lamine, 2011; Becci, 2007). En raison de l'asymétrie de situation entre aumôniers et détenus (cette opposition fondamentale entre personnes libres et personnes détenues), de la distance sociale et morale qui sépare les uns et les autres, nous avons préféré parler de sollicitude, d'une activité relevant du care.

3.1.2 *L'aumônier facilitateur*

Si l'on a pu s'interroger sur la question des frontières professionnelles (avec le travail social et la prise en charge psychologique) que peuvent parfois bousculer les interventions des aumôniers, en fait, en raison des moyens limités dont ils disposent les aumôniers et surtout du cadre réglementaire contraignant, c'est souvent une position de médiateur ou de facilitateur par rapport à ces autres professionnels (CPIP, « psy », soignants ainsi qu'avec les gradés voire la direction) et non de substitution, qui est endossée par les aumôniers. On pourrait parler de « courtier » à la manière de J. Beckford (Beckford et Gilliat, 1998), que rappelait Danièle Joly.

L'aumônier s'attache alors à faciliter voire à rendre possible la relation de certains détenus avec ces professionnels. Il s'agit parfois d'écrire une lettre pour les détenus les plus démunis en capital scolaire ou ceux qui ne sont pas francophones (aide précieuse dans un espace où les demandes et les recours se font par écrit), parfois de faire remonter un dossier dans une pile. Ainsi, André (aumônier protestant, MC2) dit avoir de nombreux contacts avec les CPIP auprès desquels il fait « le relais » avec les détenus. Au CD1, l'aumônier protestant joue également un rôle de « *go-between* » entre les détenus et les CPIP mais aussi le médecin de l'UCSA. À la MC2, Moussa l'aumônier musulman va plaider la cause

¹¹⁶ Pour reprendre l'expression de Marc Bessin et Marie-Hélène Lechien (2000).

de son référent culte, impliqué dans une violente bagarre et qui risque de se voir transféré dans un autre établissement. Les personnels témoignent de ce type de sollicitations de la part des aumôniers. Certains semblent disposés à y répondre, d'autres qui y voient un risque de rupture d'égalité entre les détenus s'en agacent.

Ce rôle de facilitateur joué au sein de la détention peut également être mis en œuvre entre l'intérieur et l'extérieur mais c'est plus rare. Il peut s'agir par exemple de mettre le détenu en contact avec des associations de réinsertion qui pourront le prendre en charge après sa sortie.

3.1.3 L'aumônier vigie

Enfin, leur position (celle d'une personne extérieure à la détention mais qui peut y circuler, qui fait le pont entre l'intérieur et l'extérieur) leur permet d'exercer au sein de la détention de « petites veilles » (de « tirer la sonnette d'alarme dans l'établissement », comme le dit l'un d'eux ; d'« éviter certains dérapages » comme le dit un autre) mais également d'en témoigner à l'extérieur et de « contribuer ainsi à lever le voile social qui recouvre la détention » (pour reprendre une expression de Philippe Combessie), dans leur groupe religieux mais aussi parfois au-delà (comme l'illustre le vieux filon éditorial du témoignage d'aumôniers, dont on a d'intéressants exemples dès le XIX^e siècle).

Certains aumôniers vont même jusqu'à assumer des prises de paroles publiques : la construction des nouveaux établissements pénitentiaires a été l'occasion de plusieurs prises de paroles. Mais ce rôle est le plus souvent joué modestement et discrètement. Il va rarement jusqu'à la contestation. Les prises de paroles frontalement critiques par rapport à l'AP sont au final peu nombreuses.

Ce sont certainement les protestants qui, avec la promotion de la justice restaurative¹¹⁷, entendent le mieux assumer aujourd'hui une position d'expertise sur la question de l'emprisonnement et du sens de la peine.

¹¹⁷ « *Restorative justice* » est parfois également traduit en français par justice réparatrice, restauratrice ou encore transformatrice.

3.2 Ministres des cultes ou agents de l'AP ?

La perception globalement positive de la religion dans le champ carcéral rejaillit sur celle que l'on a des aumôniers tant au niveau de l'administration centrale qu'au sein des établissements. Leur présence est en général plutôt bien acceptée, voire attendue. C'est vrai des aumôniers chrétiens et israélites mais également des aumôniers musulmans, ce qui constitue un net changement par rapport aux situations observées par F. Khosrokhavar (2004) il y a une dizaine d'années.

3.2.1 Les aumôniers investis d'un certain nombre de rôles par l'AP

Au-delà de la célébration du culte et de l'assistance spirituelle dont parle le CPP, les aumôniers peuvent être investis par l'administration d'un certain nombre de rôles. Ces partenariats s'inscrivent dans le contexte de changements organisationnels marqués par le développement d'un travail interdisciplinaire (Rostaing, 2009) et relèvent pour plusieurs d'entre eux d'une gestion des risques, qui est devenue, « le principe organisateur du travail des différents intervenants carcéraux » (Cliquennois, 2006, p. 361). Ils sont variés, pas unanimement partagés (on constate ainsi des différences d'un établissement à l'autre, d'une catégorie de personnel à l'autre, voire d'un personnel à l'autre), pas toujours institutionnalisés (un bon tiers des répondants à l'enquête quantitative n'ont participé à aucune réunion organisée par la direction au cours de l'année passée).

L'aumônier est d'abord *le spécialiste du culte* (un régulateur du culte, dont il est censé offrir de manière monopolistique les manifestations collectives ; le garant des « bonnes pratiques religieuses »). Mais, de façon un peu étonnante, c'est loin d'être toujours cette fonction-là qui est évoquée en premier dans les entretiens, ni la seule. L'aumônier est aussi *un symbole représentant la diversité*. On attend en outre souvent de lui une *forme d'expertise*. On apprécie sa capacité à *neutraliser la violence* de la population pénale (selon la métaphore du « pompier » et de « l'incendie éteint » filée par plusieurs aumôniers musulmans). On peut avoir recours à lui comme *agent de lutte contre la radicalisation* voire comme *un acteur possible des dispositifs d'« empêchement de la mort »*.

3.2.2 *Participant de l'exercice d'un contrôle social sur les détenus*

Ainsi, les aumôniers peuvent être sollicités pour contribuer à l'exercice d'un contrôle social sur les détenus, leurs pratiques religieuses et leur état psychologique. Dès lors, se pose la question de l'indépendance de ces acteurs par rapport à la pénitencière : les aumôniers sont-ils des ministres des dieux ou des agents de l'AP ? On voit comment les aumôniers sont soumis à un dilemme permanent et à des arbitrages concernant leur mode d'intervention et de présence au sein des établissements. Sont-ils envoyés exclusivement auprès des détenus ou leur mission d'aumônier s'étend-elle aussi aux personnels ? Lorsqu'ils s'y sont invités, doivent-ils ou non participer à la CPU ? Enfin, peuvent-ils accepter d'être des « contrôleurs de conscience » selon l'expression de Samia Talibi ?

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 l'interpellation publique voire politique quant aux conditions de détention.

3.2.3 *Différentes logiques d'action*

Au final, l'enquête aboutit au constat d'une diversité de postures dans le rapport des aumôniers à l'AP et aux détenus. Une typologie fait ainsi apparaître quatre logiques d'action idéales-typiques (si certains aumôniers s'inscrivent très largement dans l'un des quatre profils dégagés ci-dessous, d'autres passent d'un type à un autre.) : celle du *liturge* (à distance de l'AP), celle du *partenaire* (assumant le rôle d'interface entre le détenu et l'AP), celle de *l'agent* (au service des missions de l'AP) et celle du *militant* (assumant un rôle critique à l'égard de l'AP au profit des détenus).

Le temps et la disponibilité dont jouit l'aumônier (disponibilité elle-même en partie conditionnée par le fait de travailler en solo ou en équipe) paraissent de ce point de vue discriminantes. Pour que les actions du partenaire et celle du militant puissent se réaliser, les interactions doivent être régulières et s'inscrire dans la durée. Le fait d'opérer ou

non en lien avec une organisation religieuse constitue une autre variable explicative. C'est parce qu'ils sont souvent des petits entrepreneurs locaux du religieux, relativement isolés donc faibles institutionnellement, que les aumôniers musulmans adoptent la logique d'action de l'agent. Au contraire, le fait d'appartenir à une organisation confessionnelle forte permet de s'inscrire face à l'administration dans une relation de coopération (action du partenaire) mais aussi éventuellement de conflit (action du militant), deux postures qui nécessitent un plus grand équilibre dans le rapport de force.

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). Agents religieux dans des institutions séculières ou « agents publics du culte », s'interrogeait un ancien chef du Bureau des cultes (Sevaistre, 2004). La question peut se poser pour les aumôniers d'autres services publics. Elle a une acuité particulière dans l'espace carcéral. La prison est en effet marquée par une tension entre les détenus et l'administration (qui se décline tout particulièrement en une frontière symbolique entre les détenus et les surveillants). On ne trouve rien de comparable à l'hôpital entre malades et soignants et encore moins dans l'armée où l'aumônier est celui des personnels.

Les ambiguïtés d'une telle position avaient déjà été pointées. Jim Beckford a ainsi parlé du « dilemme de pouvoir (...) dans le sens d'un jeu à somme nulle entre intégration et indépendance, entre formalité et liberté » (2011, p. 12). Irène Becci (2011) a montré comment en instaurant une relation a priori dénuée d'objectif disciplinaire, les aumôniers participent pourtant au maintien de l'ordre carcéral. Ces ambiguïtés traversent l'histoire de l'aumônerie des prisons (Landron, 2011 ; Artières, 2005). C'est cette position aux frontières, ni tout à fait dedans, ni tout à fait dehors, figure tiers qui s'efforce de maintenir la bonne distance avec les personnels mais également avec les personnes détenues, qui fait la spécificité de l'aumônier, sa force mais aussi sa fragilité.

Conclusion

À titre de conclusion, on voudrait tenter de répondre à trois questions qui se posent au terme de cette enquête.

Une laïcité pragmatique de l'AP face à la pluralisation religieuse : des logiques discriminatoires à l'égard de l'islam ?

Plusieurs niveaux d'analyse doivent être ici distingués. Il y a d'abord le niveau du culte et de la prise en charge des aspects institutionnels. 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.

Par ailleurs des logiques racisantes sont indéniablement à l'œuvre en monde carcéral. Mais peut-être faut-il commencer par souligner qu'elles ne sont pas absentes dans la rhétorique publique mettant sans cesse en avant la surreprésentation de l'islam au sein de la population pénale en prison. Le slogan « islam première religion carcérale » par la raccourci culturaliste qu'elle suggère entre religion/criminalité véhicule des attendus qui mériteraient d'être explicités. 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'ethnisation 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'ethnisation 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.

La radicalisation religieuse en prison : une question mal posée ?

La religion pour le détenu n'a rien d'une consommation passive ni d'un sédatif. L'enquête a démontré que 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 pour résister 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. Si cette ressource est mobilisable, c'est que l'institutionnalisation de la religion en monde carcéral la rend particulièrement disponible.

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 stigmaté, 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. Si la prison induit souvent une intensification de la pratique religieuse, ces logiques d'intensification religieuse s'inscrivent le plus souvent soit dans des trajectoires biographiques longues (amorçées 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).

Les aumôniers soumis à des injonctions paradoxales : reflet des ambivalences d'une laïcité schizophrène ?

La relative bienveillance de l'AP à l'égard du religieux et de ses représentants institutionnels que sont les aumôniers a été évoquée. Les aumôniers semblent loin du « chômage technique », dont le risque se trouvait pointé par l'un d'eux au regard du resserrement de leur périmètre officiel d'intervention et du nécessaire respect des frontières professionnelles au sein de la détention. 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 par l'AP et certains de ses personnels.

Expression d'une laïcité ouverte au religieux, cette vitalité de l'aumônerie n'en pose pas moins un certain nombre de questions. Elle n'est pas exempte de contradictions. Ainsi, considérer les aumôniers comme de véritables partenaires de l'AP devrait conduire cette dernière à rémunérer dignement ses personnels cultuels, 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. 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 détenus. Or, en agissant ainsi, elle contribue indéniablement à affaiblir sa légi-

timité auprès de personnes incarcérées méfiantes à l'égard de l'administration. Plus fondamentalement, en faisant certainement par défaut (par manque d'autres instruments) des aumôniers l'un de ses principaux voire son principal outil de connaissance et régulation du religieux (sur la question du radicalisme mais également celle de la formation des personnels qu'elle leur délègue très largement mais aussi de l'expertise sur le religieux), l'AP donne à voir toute l'ambiguïté de la laïcité.

Références bibliographiques

Artières, Philippe, « L'aumônier, le médecin et le prisonnier à la fin du XIX^e siècle » dans Olivier Faure et Bernard Delpal (dir.), *Religion et enfermement (XVII^e-XX^e siècle)*, Rennes, PUR, coll. « Histoire », 2005, p. 193-202.

Becci, Irene, « Penser le pouvoir pastoral dans les prisons d'aujourd'hui » dans Marco Cicchini et Michel Porret (dir.), *Les sphères du pénal avec Michel Foucault : histoire et sociologie du droit de punir*, Lausanne, Antipodes, « Histoire », 2007, p. 237-250.

Becci, Irene, *Imprisoned Religion: Transformations of Religion During and After Imprisonment in Eastern Germany*, Farnham, Ashgate, 2012.

Beckford, James, « Les aumôneries de prison : introduction », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n° 153, 2011, p. 11-21.

Beckford, James, Gilliat, Sophie, *Religion in Prison. Equal Rites in a Multi-Faith Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

Bessin, Marc, Lechien, Marie-Hélène, *Soignants et malades incarcérés. Conditions, pratiques et usages des soins en prison*, recherche subventionnée par le GIP Mission de recherche Droit et Justice, 2000.

Certeau, Michel de, *Arts de faire. L'invention du quotidien I*, Paris, Union générale d'éditions, 1980.

Chauvenet, Antoinette, Rostaing, Corinne, Orlic, Françoise, *La*

violence carcérale en question, Paris, PUF, « Le Lien social », 2008.

Cliquennois, Gaëtan, « Vers une gestion des risques légitimante dans les prisons françaises ? », *Déviance et Société*, Vol. 30, 2006, p. 355-371.

Dammer, Harry R., “The Reasons for Religious Involvement in the Correctional Environment”, in Thomas P. O’Connor & Nathaniel Pallone, *Religion, the community and the rehabilitation of criminal offenders*, Binghamton, New-York, Haworth, 2002, p. 35-58.

Goffman, Erving, *Asiles, études sur la condition sociale des malades mentaux et autres reclus*, Paris, Éd. de Minuit, 1968.

Hervieu-Léger, Danièle, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion, 1999.

Khosrokhavar, Farhad, *L’islam dans les prisons*, Paris, Balland, 2004.

Landron, Olivier, *La vie chrétienne dans les prisons de France au XX^e siècle*, Paris, Cerf, « L’histoire à vif », 2011.

Le Caisne, Léonore, « L’économie des valeurs. Distinction et classement en milieu carcéral », *L’Année sociologique*, vol. 54, 2004, p. 511-537.

Lhuillier Dominique, Aymard Nadia, *L’univers pénitentiaire, du côté des surveillants*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997.

Lochak, Danièle, « Les ambiguïtés du principe de séparation », *Actes. Les cahiers d’action juridique*, n° 79-80 « Les religions en face du droit », 1992, p. 9-13.

Martucelli, Danilo, *Grammaires de l’individu*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2002.

Rostaing, Corinne, « Interroger les changements de la prison. Des processus de déprise et de reprise institutionnelle », *Tracés*, n° 17, 2009, p. 89-108.

Sarg, Rachel, Lamine, Anne-Sophie, « La religion en prison. Norme structurante, réhabilitation de soi, stratégie de résistance », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n°153, 2011, p. 85-104.

Sevaistre, Vianney, « Les "agents publics" des cultes », *Les cahiers de la fonction publique*, n° 233, avril 2004, p. 10-13.

Touraut, Caroline, *La famille à l'épreuve de la prison*, Paris, PUF, coll. « Le Lien social », 2012.

L'islam en détention. Éclairages sur les processus qui amènent à se saisir du religieux en général et de l'islam en particulier au cours d'une peine de prison

par Nancy Venel, Maître de conférences en Science Politique, Université Lyon 2 - Laboratoire Triangle

Plus du tiers des détenus de la maison d'arrêt nouvelle génération dans laquelle la présente recherche a été menée¹¹⁸, est inscrit aux activités culturelles. La demande d'assistance spirituelle est importante en prison et les formes de réinvestissement du religieux y sont remarquables, entre les murs davantage qu'à l'extérieur.

Afin de comprendre pourquoi certains en viennent à (ré-)investir le religieux durant leur détention alors que d'autres ne le font pas, pourquoi cela aboutit parfois à une forme de radicalisation : une double focale est nécessaire. Regarder ce que la prison en tant qu'institution fait aux individus et dans le même temps ce que les individus font de la prison en fonction de ce qu'ils sont, de ce pourquoi ils sont là et de la place qu'ils parviennent à se faire entre les murs. Nous proposons ici d'éclairer les processus qui amènent les détenus à se saisir de la référence religieuse durant leur incarcération en montrant que cet investissement se construit toujours au croisement de la dimension expérientielle de l'incarcération, et des continuités et discontinuités de leur trajectoire sociale et carcérale¹¹⁹. C'est le caractère « profondément social de la foi dont la racine, étrangère à tout dialogue avec Dieu, puise sa source dans des relations sociales »¹²⁰ qui nous intéresse particulièrement ici.

La recherche dont nous proposons ci-après une brève synthèse, est basée sur une enquête qualitative, menée à partir d'entretiens biogra-

¹¹⁸ Cette recherche, financée par la DAP, a été menée entre mars et décembre 2012, sur le site d'une nouvelle maison d'arrêt, avec l'assistance de deux étudiants Emmanuelle Kabeya et Thibault Ducloux. Qu'ils soient ici chaleureusement remerciés pour leur implication.

¹¹⁹ Entendue non pas seulement comme la succession de leurs expériences de la prison mais comme les différentes étapes jalonnant leur parcours au cours d'une même peine.

¹²⁰ Gotman A., *Ce que la religion fait aux gens*, Paris, Éditions de la MSH, 2013, p. 37.

phiques (souvent répétés) auprès de détenus identifiés comme musulmans (par eux-mêmes, par les autres détenus, ou par leur inscription au culte). Nous avons travaillé dans un premier temps à partir des listes des détenus inscrits au culte du vendredi, puis par effet boule de neige en demandant aux interviewés de relayer nos demandes et de nous aiguiller vers d'autres détenus. Privilégiant les profils dissonants (musulmans convertis au protestantisme, au catholicisme, catholique converti à l'islam, musulmans pratiquants depuis la détention, musulmans non pratiquants...) mais aussi en cherchant des entretiens avec des détenus inscrits à d'autres cultes¹²⁰, nous avons cherché à comprendre de manière générale les multiples facteurs qui ont amené ces détenu-e-s à se saisir, pour ceux qui le font, de la référence religieuse en détention. Ces pistes de réflexion se basent majoritairement sur des trajectoires d'hommes détenus (nous avons rencontré également des femmes, mais le nombre d'entretiens est plus limité).

Dans un premier temps nous rappellerons les effets propres que le contexte carcéral est susceptible d'avoir sur les individus et plus spécifiquement sur leur trajectoire religieuse (I). Toutefois, l'argument topographique et institutionnel (et ses conséquences expérientielles) ne se suffit pas en lui-même. La prison n'a pas les mêmes effets sur l'ensemble des détenus. De là nous nous demanderons ce qui permet d'expliquer que dans une situation a priori analogue, certains se saisissent de la ressource religieuse pour rendre leur détention supportable et d'autres non. C'est en descendant à l'échelle individuelle et en croisant expérience sociale et carcérale (II) que nous proposerons, dans un second temps, de rendre compte des phénomènes de recours au religieux.

¹²⁰ Ainsi un entretien avec un juif pratiquant nous a-t-il apporté beaucoup d'éléments d'informations sur la problématique de la cohabitation des différents cultes au sein de la détention.

Le recours au religieux : ajustement ou résistance à l'institution carcérale ?

La plupart des détenus rencontrés inscrits au culte quel qu'il soit, avaient reçus des rudiments d'éducation religieuse¹²¹ durant l'enfance. Leur pratique, peu investie et seulement par respect filial, restait jusqu'alors intermittente. La croyance en Dieu est cependant attestée par tous et ne souffre, que ce soit par tradition, superstition ou conviction, d'aucune contestation. Le religieux observable entre les murs ne tombe donc pas du ciel.

Il reste que pour beaucoup, l'extra-ordinaire et la singularité de l'expérience carcérale dans la trajectoire individuelle, semblent avoir constitué si ce n'est un élément d'emblée déclencheur, du moins un contexte favorable, à la « rémanence de ces inculcations religieuses incorporées »¹²². Certains aumôniers rencontrés parlent de « *pic de religiosité en détention* » et de nombreuses enquêtes riches en données qualitatives font apparaître combien la religion est susceptible d'être saisie, par certains détenus, comme un recours afin de ne pas sombrer dans un état dépressif. Elle remplit alors de multiples rôles : participe à la « réhabilitation de soi par le pardon »¹²³, reconforte par ses vertus « thérapeutiques »¹²⁴, et guide au travers d'un « code éthique ou supplément d'âme »¹²⁵. L'expérience religieuse peut s'envisager de ce point de vue comme réparatrice et restructurante¹²⁶. Notons au passage que la présence très régulière d'aumôniers au plus près des détenus dans l'enceinte des bâtiments de détention¹²⁷ et de visiteurs de prison au parloir, très souvent affiliés religieusement, offre un cadre immédiatement disponible vers lequel se tourner pour des détenus en quête de sens.

¹²¹ Voir à ce propos : Lamine A.-S., Sarg R., « La religion en prison. Norme structurante, réhabilitation de soi, stratégie de résistance », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 153, janv-mars 2011, p. 85 à 104.

¹²² Gotman A., *op. cit.*, p. 241.

¹²³ Lamine A.-S., Sarg R., *art. cit.*, p. 92.

¹²⁴ Lamine A.-S., Sarg R., *art. cit.*, p. 90.

¹²⁵ Khosrokhavar Farhad, *L'islam des prison*, Paris, Balland, 2004, p. 51.

¹²⁶ Marchetti A.-M., *Perpétuités. Le temps infini des longues peines*, Paris, Plon, coll. Terre Humaine, p.145.

¹²⁷ Les aumôniers disposent des clés des cellules.

Si l'on déplace un peu la focale et que l'on se situe d'un point de vue fonctionnaliste, l'une des premières pistes de réflexion à apparaître nettement, pour appréhender la place que le religieux occupe dans la vie de certains détenus, réside dans les possibilités qu'il offre pour reconquérir un territoire intime et maintenir une identité sociale¹²⁸ et personnelle. Il constitue de ce point de vue une manière de renouer avec des pratiques familiales, des habitudes parentales aux charges affectives fortes jusqu'alors négligées. Ce souci identitaire de singularisation et de réaffiliation peut se lire comme une volonté « de ne pas se perdre »¹²⁹. Pratique de résistance à l'intrusion institutionnelle dans la sphère domestique, il n'en reste pas moins une activité qui permet de tenir en détention et donc participe dans le même mouvement à l'intégration du détenu à l'ordre institutionnel¹³⁰.

La prison en France conserve aujourd'hui encore le caractère enveloppant des institutions totales décrites par Goffman, astreignant les détenus à la promiscuité et accentuant une aliénation tant sociale que mentale¹³¹. Tenter de renouer avec l'apparence du cours d'une vie normale, on le comprend, est alors une question de sauvegarde du moi. L'investissement religieux y participe en autorisant la création d'un espace à soi et pour soi. Il permet de ce point de vue d'habiter l'institution de manière distanciée¹³², d'en « prendre congé en esprit »¹³³.

Fabrice¹³⁴ l'exprime clairement lors de nos rencontres. La prière est une façon pour lui de s'évader de la prison, d'oublier ses problèmes pour constituer dans cette relation transcendante une bulle d'intimité.

¹²⁸ Pollack M., *L'expérience concentrationnaire : essai sur le maintien de l'identité sociale*, Paris, Métailié, 1990.

¹²⁹ Marchetti A.-M., *op.cit.*, p. 295.

¹³⁰ H'med C., Laurens S., « Les résistances à l'institutionnalisation », in Lagroye J. et Offerlé M., *Sociologie de l'institution*, Paris, Belin, 2011, p. 143.

¹³¹ Voir à ce sujet l'analyse des formes de prises et de déprises institutionnelles décrites par Corinne Rostaing in « Interroger les changements de la prison. Des processus de déprise et de reprise institutionnelle », *Tracés. Revue de Sciences humaines* [en ligne], 17 | 2009.

¹³² H'med C., Laurens S., *op. cit.*, p. 135.

¹³³ Goffman E., *Asiles. Études sur la condition sociale des malades mentaux*, Paris, Minuit, 1968 (1961), p. 243.

¹³⁴ Fabrice, 25 ans, Français originaire de Jura, condamné pour vol de voitures, converti à l'islam en détention.

« *Moi, je me dis, quand je fais ma prière 5 fois par jour... surtout à l'endroit où je suis et même à l'extérieur ! Je pense pas à mes soucis ! Je suis carrément déconnecté de tout... c'est peut-être le seul moment où je me retrouve moi... Je me retrouve tout seul avec moi-même... enfin ! Avec Dieu ouais, forcément aussi ! Et c'est du temps... où t'es bien quoi ! Où t'es bien !* »

Concrètement cette mise à distance de l'institution passe aussi, autant que faire se peut, par le suivi d'un régime alimentaire spécifique. La cantine, les colis envoyés de l'extérieur, ou les projections¹³⁵ en cour de promenade – interdites en théorie mais pouvant échapper aux contrôles des surveillants – permettent de se soustraire aux menus aseptisés de l'entreprise de restauration collective. L'accès à des produits choisis¹³⁶ personnellement, la « *viande de chez nous* » comme le dit très bien l'un de nos interlocuteurs, en lien avec ses convictions, constitue un moyen essentiel pour améliorer le quotidien en détention¹³⁷ et atténuer l'éloignement du monde social. En cela la pratique religieuse entre les murs ne diffère pas d'autres activités, comme celle du sport par exemple. En paraphrasant Laurent Gras on pourrait ainsi dire qu'elle ne sert pas directement des buts religieux mais « des objectifs en lien direct avec l'institution et les privations qu'elle engendre »¹³⁸.

Le suivi de la temporalité religieuse constitue aussi une échappatoire au temps carcéral¹³⁹. Les offices (une fois par semaine pour chaque culte), les groupes de paroles religieuses, les visites d'aumôniers (en cellule ou au parloir pour les détenus juifs), les prières quotidiennes

¹³⁵ Parachutage de produits divers depuis l'extérieur jusqu'en cour de promenade.

¹³⁶ Même s'il faut convenir que le référencement en produit *halal* est restreint dans le catalogue de la cantine (principalement en ce qui concerne la viande).

¹³⁷ À plusieurs reprises des surveillants ont pu nous dire que des détenus s'étaient déclarés musulmans dans un but purement intéressé afin de pouvoir bénéficier des petits « extras » de la période du ramadan par exemple (en l'occurrence des dattes, des laitages supplémentaires). Toutes les stratégies sont bonnes pour tenter de se soustraire à la morne répétition du quotidien.

¹³⁸ Gras L., *Le sport en prison*, Paris, L'Harmattan, coll. Sports en société, 2005, p. 175.

¹³⁹ Dans sa thèse, Corinne Rostaing souligne à quel point « l'entrée dans l'institution [carcérale] marque la fin de la maîtrise du temps » (*op. cit.*, p.125). Un temps désormais régi de manière bureaucratique par l'institution. Un temps « réglementé, haché par de nombreuses obligations. Les mêmes gestes se répètent chaque jour. Cette pesanteur temporelle donne une impression de monotonie et de journée interminable ».

(au nombre de 5 pour les musulmans) permettent un rythme un tant soit peu différent de celui standardisé de l'institution¹⁴⁰. « *C'est la prière qui dicte mes journées en prison* » nous dit Ali¹⁴¹.

Davantage encore, la démarche religieuse s'accompagne souvent de l'acquisition d'objets (Coran, guide pour apprendre à faire la prière, photographie de la Kaaba, sourates en calligraphie...), d'accessoires religieux (tapis de prière, gandoura, etc.) permettant véritablement la matérialisation et la sanctuarisation d'un espace à soi, pour soi invitant les surveillants au respect (pendant les heures de prière notamment), etc. Les détenus pratiquants parviennent ainsi à constituer un espace à eux islamisé¹⁴².

Fabrice, rend compte par exemple de cette réappropriation de l'espace carcéral par les détenus musulmans le temps de la prière du *Asr*. Entre 17h30 et 18h, tous les jours, à l'heure où les intervenants quittent l'établissement et où les détenus sont tous remontés en cellule, l'un d'entre eux, à l'aide d'une chaîne hi-fi puissante lance l'appel à la prière. Le bruit de la détention s'arrête. Plus de cris, plus de yoyos, plus d'interpellations d'une cellule à l'autre. « *C'est fabuleux !* » nous dit Fabrice. Le temps est comme suspendu pendant les quelques minutes de la *Salat Al Asr*.

Les usages du religieux ici décrits correspondent surtout à une logique de sauvegarde ou de recouvrement d'une identité propre et autre que celle de détenu, prévenu ou condamné. Si l'on est dans une logique de résistance à la « défiguration »¹⁴³, son degré de subversion est moindre voire nul. C'est de dérivatif dont il est question ici, autrement dit de détournement ponctuel du temps et de l'espace pour soi, en vue du maintien du moi, plutôt que de résistance – au sens politique du

¹⁴⁰ « La religion est alors une ressource pour s'évader et rythmer le quotidien, que ce soit par la prière, les lectures de livres ou revues religieuses ou la participation à des réunions religieuses. » (Lamine A.-S., Sarg R., *op. cit.*, p. 96).

¹⁴¹ 28 ans, d'origine tunisienne, primaire, condamné à 18 mois de prison, musulman pratiquant très investi dans la religion.

¹⁴² Les mêmes observations pourraient être faites pour les détenus appartenant à d'autres cultes.

¹⁴³ Goffman E., *op. cit.*, p. 63.

terme – à l'ordre institutionnel. Cette forme d'adaptation secondaire (non dans le sens où elle serait clandestine, mais où elle est un moyen d'échapper à l'hégémonie institutionnelle) permet de rendre supportable le temps de la peine et par là de s'ajuster de façon tenable à l'institution. On est bien dans le cadre d'adaptations secondaires intégratives.

Cet ajustement à l'institution se retrouve aussi à d'autres niveaux. L'inscription aux activités culturelles est de ce point de vue similaire à l'inscription dans bon nombre d'activités, elle fonctionne comme un exutoire spatial. Pour beaucoup de détenus (hors les plus fragiles psychologiquement et aussi souvent pour ceux condamnés pour mœurs), sortir de la cellule est vital et les listes d'attentes pour la pratique d'activités sont longues. L'inscription au culte est ainsi perçue par beaucoup comme une opportunité supplémentaire de quitter ses 9 m², de se mettre en mouvement et d'élargir ses possibilités de sociabilité (croiser des détenus d'un autre étage, d'un autre bâtiment, discuter avec des personnes qu'on ne croise pas habituellement en promenade). Le culte rend possible l'accès à un espace collectif peu surveillé et à un moment collectif plutôt rare en maison d'arrêt¹⁴⁴.

De manière cette fois-ci clandestine, on sait aussi que les offices religieux, parce qu'ils brassent une population hétérogène de détenus, sont une occasion de mener pour certains leurs « affaires » au sein de la détention. Trafic de cannabis et autres commerces illicites sont courants. Nos observations confirment ces détournements des services religieux à d'autres fins attestés par d'autres enquêtes sociologiques¹⁴⁵. Ces tactiques relèvent globalement d'une stratégie de contournement davantage matérielle que spirituelle à l'institution, mais une fois encore toujours intégrée à elle.

Cependant le recours au religieux ne doit pas uniquement être lu comme une forme d'ajustement à l'institution. Il peut aussi revêtir, chez certains, la forme d'une résistance idéologique à la société environnante en général et à l'administration pénitentiaire en tant que

¹⁴⁴ Lamine A.-S., Sarg R., *art. cit.*, p. 97.

¹⁴⁵ Voir notamment : Lamine, Sarg, *art. cit.* et Becci I., « Tactiques religieuses dans les espaces carcéraux d'Allemagne de l'Est », *Revue d'histoire des sciences humaines*, 23, 2010, p. 141-156.

représentante de l'État français en particulier. On rentre cette fois-ci dans le cadre d'une adaptation secondaire désintégrant (*disruptive adjustments*¹⁴⁶) visant la remise en cause de l'ordre institutionnel et donc d'une opposition davantage politisée. Ne sont ici concernés que certains détenus qui vivent leur religiosité selon un style contestataire, et qui se réclament d'une certaine forme d'islam.

Pour des détenus dont la trajectoire est marquée par un défaut de reconnaissance sociale et professionnelle tout autant que par un sentiment d'illégitimité sur le territoire national (en lien avec le délit de faciès et le vécu d'une discrimination quotidienne du fait de leurs origines), l'entrée dans la pratique religieuse ou la réactivation de cette affiliation en détention peut se lire comme une manière de renouer avec « la religion des opprimés » dans le cadre d'un processus d'inversion du stigmaté.

Ces formes d'opposition par l'intermédiaire de l'islam passent par le rejet du jugement d'une part (en se posant comme victime du système) et de la légitimité de la peine de prison d'autre part. L'illégitimité de la prison est d'autant plus grande, aux yeux de ceux-là, que cette institution étatique ne fonctionne pas dans la pratique selon les règles de la justice et de l'égalité. L'expérience carcérale, faite de violences et de discriminations à de multiples niveaux ne constitue alors que la reproduction de manière exacerbée de ce qui se joue à l'extérieur. Combien de fois en entretien avons-nous entendu cette phrase « *la justice c'est l'injustice !* ». Dans ces conditions, l'islam peut être saisi pour résister à ce qui est perçu comme étant arbitraire et amène à s'inscrire dans un rapport conflictuel à la société. On ne se reconnaît pas dans le jugement des hommes. Seul le jugement de Dieu est valable. Par ailleurs, l'image sulfureuse de l'islam renforce ses capacités d'attraction. Son adoption est distinctive : il s'agit d'une référence religieuse *a priori* peu courante au sein du personnel de l'administration pénitentiaire et qui peut ainsi être une façon de s'opposer à ceux qui les dominent au quotidien¹⁴⁷.

¹⁴⁶ Goffman E., *op. cit.*, p. 255.

¹⁴⁷ Khosrokhavar F., *op. cit.*, 2004, p. 41.

L'affirmation religieuse est susceptible de constituer non pas une opposition frontale à l'institution mais une lutte idéologique amenant certains à refuser tout contact avec du personnel féminin de l'Administration Pénitentiaire, à entamer des prières « sauvages » en cours de promenade ou à l'atelier, etc.

Ces formes de résistance ne se font généralement pas sur le mode d'un conflit ouvert. On est ici dans le cadre de « résistances en coulisse »¹⁴⁸. Dans une situation de complète privation de pouvoir, et où l'objectif reste celui d'obtenir un aménagement de peine ou des remises de peines supplémentaires, l'opposition frontale est difficilement envisageable ou tout bonnement suicidaire. On a donc affaire à des pratiques de dissimulation donnant l'impression que ces détenus jouent globalement le jeu de l'institution et de la subordination¹⁴⁹.

On le voit, le religieux constitue donc un moyen de distanciation parmi d'autres à l'égard de l'institution, offrant aux détenus qui y ont recours la possibilité de se réapproprier une part de ce qu'était leur identité sociale et/ou de maintenir une identité propre et d'exister autrement que par l'intermédiaire du rôle que l'institution assigne. Il peut se lire comme une adaptation secondaire intégrée ou désintégrée selon les cas. Il reste à éclairer plus précisément les raisons de sa mobilisation.

***En quête de respect*¹⁵⁰. Le recours au religieux au croisement de la trajectoire sociale et carcérale**

On l'a rappelé plus haut, l'intelligibilité du recours au religieux apparaît plus nettement en croisant la trajectoire sociale et carcérale des détenus. En fonction des ressources disponibles et mobilisables, le détenu est susceptible de se saisir du religieux comme d'une ressource parmi d'autres, ou faute d'autres, pour trouver sa place au sein de la

¹⁴⁸ Scott J., *La Domination et les arts de la résistance. Fragments du discours subalterne*, Paris, Éditions Amsterdam, 2009.

¹⁴⁹ *Ibidem.*, p. 12.

¹⁵⁰ Nous empruntons volontairement ce sous-titre à l'ouvrage de Philippe Bourgois (*En quête de respect. Le crack à New York*, Paris, Le Seuil, Liber, 2001).

détention. Mais avant d'aller plus loin, un changement de focale s'impose ici, il sera moins question de considérer les rapports verticaux des détenus à l'institution carcérale, que ceux horizontaux entre pairs.

« Réordonner son monde en se différenciant de ses codétenus et en s'affiliant à un groupe »¹⁵¹ est l'une des premières préoccupations pour les détenus. Il s'agit par-là, lors de l'incarcération puis tout au long de la peine, de déjouer les pièges de la labellisation. Un enjeu fondamental pour qui veut « *faire son temps* » en ayant le moins d'ennuis possible. L'effacement de l'identité civile et sociale (autre que celle de détenu) une fois entre les murs amène « pour communiquer et vivre dans ce nouvel univers, [à chercher à] savoir qui est l'autre, et donc lui conférer une nouvelle identité sociale, tout en s'en attribuant une à eux-mêmes. »¹⁵² Entre les murs, les réputations vont très vite à se forger. Les détenus lisent par exemple quotidiennement, pour la plupart, les pages faits-divers du *Journal régional* : une façon de se préparer à l'accueil en cellule d'un nouvel arrivant potentiellement indésirable de par le type d'affaire dans lequel il serait impliqué. On le comprend, il vaut mieux être réputé dans le bon sens si l'on ne veut pas devenir un souffredouleur. Le classement interne, propre aux détenus, et le code de l'honneur qui l'accompagne¹⁵³ leur permettant d'identifier les autres (en fonction du type de crime commis et du type de victime), de se positionner eux-mêmes et donc de se trouver une place.

Dans un tel contexte, en fonction des ressources disponibles et mobilisables, il faut rapidement apprendre à s'affirmer, s'entourer ou au contraire à s'isoler. Le vécu de la détention et les modalités d'adaptations sont fonction de la trajectoire sociale et de l'existence ou non d'une expérience carcérale préalable. Selon l'âge du détenu, ses dispositions antérieures, la nature du délit, l'identité de la victime, la durée de la peine, le type d'établissement qu'il va être amené à fréquenter et les relations entretenues avec la pénitencière, l'ajustement à l'institution ne s'effectuera pas de la même manière.

¹⁵¹ Le Caisne L., « L'économie des valeurs. Classement et hiérarchie en milieu carcéral », *L'Année sociologique*, 55, 2, 2004, p. 528.

¹⁵² Le Caisne L., Prison. *Une ethnologie en centrale*, Paris, Odile Jacob, 2000, p. 79.

¹⁵³ mais qui présente des continuités normatives avec les valeurs de la rue.

Ainsi, Fabrice, petit gringalet de 18 ans, blond aux yeux bleus, élevé dans la religion catholique, fraîchement débarqué de son Jura natal, en a fait les frais. Il s'est fait racketter et violenter pendant deux ans, lors de sa première incarcération, à tel point qu'il a longtemps préféré éviter les promenades et se cantonner dans sa cellule. Condamné pour vols de voiture en série, il ne figurait pourtant pas tout en bas de la hiérarchie inter-détenus. Mais ce fils de commerçant de centre-ville, primaire, de faible carrure, et aux allures de « gentil fils à papa » de surcroît, a eu toutes les peines du monde à trouver sa place en détention, nous y reviendrons.

Pour les récidivistes ou réitérants (les « habitués »¹⁵⁴) la peine de prison peut être vécue comme une routine, et peut même être, dans certains contextes, une expérience socialement valorisante. À chaque nouvelle incarcération, ils bénéficient des ficelles qu'ils ont pu apprendre au préalable et parviennent à se débrouiller plus rapidement. Lorsqu'ils « tombent », ils retrouvent, entre les murs, des connaissances (du quartier, du milieu ou d'anciens codétenus), avec lesquels ils peuvent demander à partager une cellule. Plus rapidement réactifs aux sollicitations au sein de l'institution (offres de formation, offres de travail), ils savent comment procéder pour faire des demandes diverses (aller chez le coiffeur, en bibliothèque, s'inscrire aux activités sportives et culturelles). Ils ont déjà des repères et connaissent suffisamment les rouages de l'institution pour se créer des marges de manœuvre à défaut de pouvoir prendre des initiatives¹⁵⁵. Ils ont généralement plus vite que les autres les moyens d'échapper un peu à la torpeur de l'enfermement. Ils savent comment communiquer avec les surveillants pour que ceux-ci les aient « à la bonne ». Au-delà de ça, leur connaissance du milieu carcéral les arme vis-à-vis des autres détenus pour tenir en détention.

Pour les prévenus et les primaires¹⁵⁶ de manière générale, l'incarcération reste lors des premières semaines – et pour certains tout

¹⁵⁴ Chantraine G, *Par-delà les murs*, Paris, PUF, 2000, p. 86.

¹⁵⁵ Chantraine G., « "Prison, désaffiliation, stigmates". L'engrenage carcéral de l'"inutile au monde" contemporain », *Déviance et Société*, 2003/4 Vol. 27, p. 382.

¹⁵⁶ Détenus incarcérés pour la première fois.

au long de leur séjour – un traumatisme extrêmement difficile à surmonter. Une fois la période de « choc carcéral » maîtrisée tant bien que mal, chaque détenu va essayer de trouver ses repères, de comprendre les règles de fonctionnement explicites et implicites de l'établissement dans lequel il se trouve et tenter de s'y ajuster. Cette adaptation ne se fait pas de manière linéaire et peut connaître des retours en arrière, par exemple avec l'arrivée entre les murs d'une connaissance venant anéantir les efforts accomplis pour se bâtir une réputation.

Enfin, plus la prison représente un milieu extra-ordinaire au sens d'éloigné socio-culturellement de son milieu d'origine, plus l'adaptation carcérale sera difficile. Pour Fabrice, le Jurassien, elle a pris deux ans.

Dans ce contexte, le religieux est susceptible de jouer un rôle tant dans l'affirmation du détenu vis-à-vis de ses pairs que dans son intégration sociale vis-à-vis d'eux. La pratique religieuse offre l'opportunité de « fraterniser au cœur de la promiscuité » en créant des formes de sociabilité réconfortantes et tout à fait précieuses pour certains. Elle permet de se retrouver au travers de normes et de valeurs communes et de se singulariser en présentant aux autres une face spécifique : détenus certes, mais détenus musulmans, détenus catholiques, détenus protestants. « *Je suis comme vous, je suis de votre côté !* » racontait de manière symptomatique Fabrice, le Jurassien, converti à l'islam trois mois avant notre rencontre. Au fil de nos entretiens, nous avons pu voir combien son entrée dans l'islam était très étroitement liée à la violence de son expérience carcérale. Victime de rackett, de coups et de brimades pendant deux ans, c'est à la faveur d'un transfert dans un autre établissement d'une part, de son investissement intensif dans la pratique de la musculation d'autre part mais aussi de l'obtention d'un poste d'auxi¹⁵⁷-coiffeur (dont il se sert pour mener des « affaires ») qu'il parvient enfin à une forme d'intégration carcérale. L'entrée dans l'islam venant comme parfaire cette intégration. Sa démarche n'est pas liée à un sentiment de relégation, de rejet de la part de la société environnante – comme cela peut être le cas chez d'autres convertis ou ré-affiliés – mais correspond

¹⁵⁷ Détenu employé au service général de la prison.

plutôt à un besoin d'appartenir à une communauté respectée en détention, avec qui créer un terrain d'entente, d'échanges et de protection.

Cette dimension intégrative se manifeste particulièrement en ce qui concerne l'islam, religion dont la place est importante en prison – rappelons que la population de musulmans sociologiques est estimée entre 35 % et 45 % de la population carcérale à la MA enquêtée¹⁵⁸. La pression religieuse, ou plus exactement la surveillance communautaire, est palpable à l'intérieur des murs, dans le sens où il s'agit de montrer qu'on n'a pas trahi ses origines et que l'on reste fidèle en dépit de son incarcération à sa communauté religieuse d'appartenance. Les témoignages recueillis auprès de détenus d'origine maghrébine convertis au protestantisme (généralement avant leur détention) sont tout à fait précieux pour saisir cette pression sociale. Il en est ainsi du cas de Farid¹⁵⁹ qui cumule les handicaps pour s'assurer une détention sans histoire. Incarcéré pour mœurs, sa réputation de « pointeur »¹⁶⁰ s'est vite propagée en détention, converti évangéliste depuis 1989, il n'est pas en odeur de sainteté auprès des autres qui « savent qu'[il] est protestant ». Il est celui qui a trahi et est victime de brimades, coups, et d'une stigmatisation générale, à tel point que depuis juin 2010, il ne sort plus de sa cellule autrement que pour aller au culte et à l'école. Chez les femmes nous avons également rencontré une détenue musulmane de naissance, née au Maroc, convertie au catholicisme quelques temps après son arrivée en France. Celle-ci s'est montrée très soucieuse de garder son anonymat pendant tout l'entretien et veille à ne pas ébruiter qu'elle est devenue chrétienne. Elle est sur ses gardes.

En détention, plus qu'ailleurs, il importe de donner des signes de conformisme par rapport aux valeurs dominantes et de ne pas apparaître comme un traître, en veillant à ne laisser voir que ce qui peut être vu. La surveillance des autres est un poids dont il est impossible de s'émanciper en situation de réclusion.

¹⁵⁸ Selon le rapport de visite de 2009 du contrôleur général des lieux de privation de liberté.

¹⁵⁹ 34 ans, Français d'origine algérienne, élevé dans l'islam et converti évangéliste, multirécidiviste, condamné pour mœurs.

¹⁶⁰ Délinquant sexuel.

Dans certains cas le retour à la « pratique » religieuse et dans d'autres le respect ostensible des rites religieux – sans être en soi pratiquant – peut être lié à la sociabilité engagée dans la cellule ou au minimum de tact nécessaire envers un codétenu avec qui on partage un espace extrêmement restreint la plus majeure partie de la journée. L'imprégnation de la religiosité ambiante en cellule semble être le cas le plus répandu, celle qui a amené Serge¹⁶¹ à retrouver les chemins de la pratique lorsqu'il partageait sa cellule avec trois codétenus juifs pratiquants. Il raconte notamment comment, pour ne pas « décasheriser » la cellule de ses codétenus, il avait été amené à respecter à nouveau les rites religieux et les interdits alimentaires. La pratique de ses voisins de cellule a petit à petit déteint sur sa manière d'être. De même, c'est dans la cellule que Fabrice partageait avec un détenu musulman pratiquant, que par imprégnation, imitation et persuasion, sans doute, il s'est trouvé sur les chemins de la conversion.

L'investissement religieux en détention et une pratique ostensible amènent généralement au respect de la part des autres détenus. Abdel¹⁶² pourtant en bas dans la hiérarchie des détenus, puisqu'il est tombé pour complicité de viol, est parvenu à s'imposer vis-à-vis des autres par sa connaissance de la religion et son attitude pieuse : « *une personne qui pratique [en prison], tout le monde va le savoir* », concède-t-il. Pour les autres détenus, Abdel est devenu l'imam, celui que l'on va consulter pour savoir comment faire la prière, de quelle manière agir, etc. Abdel est auxi, se déplace dans tout le bâtiment et jouit d'une vraie popularité chez les détenus. Mais c'est surtout en promenade qu'il nous dit répondre souvent aux questions et transmettre ce qu'il sait de la religion. « *C'est comme ça qu'on fait la prière et tu le trouves sur tel livre, tel verset, tel hadith* », et si la référence ne suffit pas, il se renseigne auprès de l'aumônier musulman. Il tient son rôle de relais de l'aumônier en promenade ou plus largement dans le bâtiment de détention. « *Ceux qui peuvent pas aller au culte j leur ramène des livres et de là ben on commence à lire tous les deux pour qu'il puisse comprendre un peu.* » Il

¹⁶¹ 45 ans, juif sépharade retourné à la pratique en détention, multirécidiviste, condamné pour escroqueries financières.

¹⁶² 30 ans, Français d'origine algérienne, 2^e incarcération, complicité de viol, musulman pratiquant, il est surnommé l'imam en détention.

a également formé son codétenu à la prière et depuis, tous deux font les salat quotidiennes ensemble. Abdel est ainsi parvenu à contrer sa position d'illégitimité dans la hiérarchie propre aux détenus, en gagnant des galons et du respect au travers de ses connaissances religieuses. Parfois et de manière beaucoup plus prosaïque, nous avons pu l'observer, des détenus en bas de la hiérarchie interne des délits, condamnés donc pour mœurs, en arborant une pilosité islamique (barbe non taillée) trouvait par ce biais là (en dépit d'une extériorité totale à l'islam) un moyen de brouiller leur identification et de donner d'eux-mêmes une image de musulman potentiel. La pilosité aidant en toute vraisemblance à des déplacements plus sécurisés dans les aires communes (couloirs, rues entre les bâtiments, sas entre deux portes où l'on peut rester parfois plusieurs dizaines de minutes avant le déclenchement de l'ouverture d'une porte...). C'est le cas par exemple de Victor, jeune licencié en droit. Victor a 26 ans lorsque nous le rencontrons un peu par hasard au début de notre enquête¹⁶³, il a écopé d'une première peine de 5 ans de prison pour viol et d'une deuxième de 12 ans pour récidive. Victor est un garçon chétif qui ne sort jamais en promenade, n'est inscrit à aucune activité et ne quitte sa cellule que pour aller au parloir ou voir son avocat. Malmené physiquement depuis son incarcération, il dit ne se sentir en sécurité qu'entre les quatre murs de sa cellule et s'efforce d'être le plus discret possible.

À travers ces multiples exemples on voit ici apparaître des usages différenciés de la religieux mais toujours dans une logique d'adaptation, d'ajustement aux contraintes et à la violence du milieu carcéral. Si la trajectoire biographique de ces détenus est fondamentale pour comprendre leur religiosité et leurs usages de la référence religieuse, il est tout autant primordial de prendre en considération la spécificité de leur expérience (voire de leur carrière carcérale) pour saisir l'évolution de leur rapport au religieux.

**

*

¹⁶³ Une approche difficile avec le lieutenant du bâtiment (qui fouille nos sacs à l'arrivée dans son bureau) très suspicieux, arborant un refus de collaboration évident et s'opposant à la consultation des listes de détenus inscrits aux activités culturelles, nous amène à accepter de rencontrer un détenu du bâtiment « au hasard ». Le lieutenant nous fait descendre un détenu refusant de sortir en promenade, nous l'apprenons par la suite, condamné pour viols.

Nous avons ici tenté de rendre compte des vécus ordinaires de l'islam en prison et de saisir ce que les détenus viennent inconsciemment ou non y chercher. Il convient de prendre acte de la multiplicité des types de recours au religieux pour ceux qui réactualisent cette disposition. Dans la singularité et l'extra-ordinaire de chaque expérience carcérale, le religieux peut agir comme un moyen de parvenir à se reconstruire en régulant son comportement face aux habitudes déviantes, elle permet pour certains de trouver un sens à leur peine (une épreuve envoyée par Dieu), elle offre une place dans le cadre protecteur d'une communauté en réponse à un état de vulnérabilité. Elle répond à des besoins identitaires. Davantage encore, on a pu le démontrer, la religion participe de cette entreprise de mise en place de micro-résistances à l'institution, de dissidence souterraine, donnant de multiples manières des possibilités de contestation de la légitimité de l'ordre établi (société et institution carcérale). L'islam, religion des opprimés, offre l'opportunité pour certains de retraduire la réalité environnante dans des termes oppositionnels.

L'ensemble de ces usages et recours constituent autant de modes d'adaptation à la prison (non exclusifs les uns des autres) qui restent inintelligibles sans le détour par les trajectoires sociales et carcérales des détenus.

Nouveau paradigme de radicalisation en prison¹⁶⁴

par Farhad Khosrokhavar, directeur d'études à l'EHESS

Parmi le nombre important de définitions de la radicalisation, nous optons pour celle qui associe une idéologie extrémiste et radicale à une action violente qui est considérée par son acteur comme une conséquence directe de ladite idéologie. La radicalisation se produit lorsque les deux dimensions (idéologie et action radicales) sont couplées¹⁶⁵, l'absence de l'une des deux dimensions (par exemple lorsqu'il y a action violente sans idéologie ou idéologie extrémiste sans action violente) classant le phénomène comme ne relevant pas du registre de la radicalisation. Dans cet article nous nous concentrerons sur le nouveau modèle de la radicalisation qui est en gestation en prison, mais dont on trouve les prémises tout aussi bien à l'extérieur de la prison.

La radicalisation ne concerne pas uniquement l'adhésion à l'islamisme radical. Il existe tout aussi bien des formes séculières d'extrémisme comme le néonazisme qui semble marquer des progrès dans la région de Paca et dont nous avons trouvé quelques adhérents dans les prisons que nous avons visitées.

Pour cette typologie, nous nous concentrerons sur l'extrémisme islamiste qui demeure encore la figure de radicalisation la plus récurrente, quitte à faire quelques digressions sur l'extrémisme non-religieux.

¹⁶⁴ Cet article est basé sur une recherche de deux ans en prison (septembre 2011 - septembre 2013) financée par la DAP. Cet article est le résumé synthétique d'une partie du rapport que Farhad Khosrokhavar a remis à la DAP.

¹⁶⁵ Voir Gérald Bronner, *La pensée extrême*, Éditions Denoël, 2009.

Le modèle classique de radicalisation

Ce type de radicalisation est marqué par une dizaine de traits que l'on peut répertorier par l'observation quotidienne des détenus :

- le fait de laisser pousser sa barbe, ce qui distingue l'adepte des autres, que ce soit les non-musulmans ou les « mauvais musulmans », voire les « apostats », c'est-à-dire les musulmans qui n'en sont pas selon le point de vue salafiste, surtout lorsqu'ils ne font pas les prières quotidiennes ;
- la participation aux prières collectives non-autorisées en prison, celles dont le directeur de prière n'est pas un imam agréé par la prison ;
- l'adoption d'un comportement agressif vis-à-vis des surveillants, mais aussi des détenus qui ne suivent pas la version de l'islam prôné par le détenu en question ;
- la contestation de l'imam agréé de la prison pour des motifs autres que la simple incompetence, en particulier pour cause d'allégeance à l'Etat et la souscription aux normes en vigueur en prison ;
- le mode d'habillement conforme à celui des Salafistes qui pensent se vêtir selon le modèle du Prophète : le port de la jellaba et du qamis ou encore, utilisation du siwak (brosse à dents en bois dont le Prophète était censé se servir) au lieu de son équivalent moderne ;
- chez les convertis, l'adoption d'une attitude ultra-orthodoxe, concomitante au rejet du personnel carcéral ;
- développement d'un type de prosélytisme qui s'exerce non seulement vis-à-vis des Musulmans, mais aussi des laïques et des Chrétiens ;
- la constitution de groupes de plusieurs personnes, cinq, six, voire plus, aux fins de promouvoir une vue ostentatoire de l'islam, par défi contre les autorités et les normes en vigueur en prison. Ces groupes servent aussi à protéger leurs membres contre les autres groupes, les gangs et les détenus agressifs ou perçus tels ;
- promotion d'activités religieuses, surtout au mois de Ramadan, culpabilisant les détenus qui ne suivent pas assidument le

jeûne, les mettant sous pression afin qu'ils fassent intégralement les cinq prières quotidiennes et le jeûne ;
- appropriation d'un bagage religieux « minimal » où sont mises en valeur des notions comme la mécréance (*Kufr*, hérésie ou mécréance selon le contexte), *Jahiliya* (ignorance, en référence à la période d'avant l'islam, extensible à la période actuelle où de nombreux Musulmans et non-Musulmans continuent à ignorer l'islam sous la forme prônée par les Salafistes), *Jihad*, guerre sainte contre les mécréants mais aussi les gouvernements islamiques illégitimes, nommés *Taqut*, c'est-à-dire pouvoirs idolâtres (désignant ainsi les gouvernements islamiques ou non qui ne suivent pas le modèle religieux prôné par les extrémistes musulmans)...

Ces caractéristiques que suivaient plus ou moins les détenus fondamentalistes (surtout les Salafistes pacifiques dénommés Sheikhi ou Scientifiques) ou jihadistes ont été dûment répertoriées par l'administration pénitentiaire depuis les années 1990 et, de manière plus systématique, depuis 1998. Cela lui permet de suivre les détenus dont le comportement se conforme à ce modèle et à les soumettre à un suivi plus vigilant. Ce faisant, les fondamentalistes sont plus ou moins « harcelés », non seulement à cause de leur allégeance religieuse qui en fait les transgresseurs des normes édictées en prison, mais aussi, en raison de leur supposée inclination à l'extrémisme islamiste. Cette attitude de l'administration pénitentiaire peut provoquer, en retour, ce que l'on appelle dans le jargon des sciences sociales la prophétie auto-réalisatrice, le soupçon de radicalisme pouvant finir par pousser certains fondamentalistes dans cette voie. À un moment donné, certains d'entre eux peuvent trouver dans ce soupçon à leur endroit la preuve du caractère anti-islamique de la société, y trouvant une raison de déclarer la violence comme seul moyen légitime d'y riposter. Par ailleurs, il est vrai que certains membres des groupes fondamentalistes se tournent vers le radicalisme religieux en rompant avec le groupe d'origine et en adhérant à des groupuscules extrémistes, ce qui légitime en partie le suivi des membres de ces groupes aux yeux de l'administration pénitentiaire.

Cela étant, indépendamment des modes d'intervention en prison ou à l'extérieur, le passage du « fondamentalisme » au « Jihadisme » s'effectue chez une petite minorité de prisonniers appartenant à la mouvance intégriste. Le fondamentalisme peut être analysé comme l'antichambre à l'extrémisme religieux (phénomène fortement minoritaire selon nous), tout comme il peut être considéré comme un substitut à celui-ci (en adhérant aux groupes fondamentalistes, dans la majorité des cas on ne rejoint pas les extrémistes).

Dans l'ensemble, les fondamentalistes musulmans, à l'image des Salafistes pacifiques, optent pour une vue plus ou moins sectaire et aménagent leur vie à l'écart de la société, se mariant entre eux, vivant plus ou moins en vase clos et refusant de « se compromettre » au contact des « impurs »¹⁶⁶, quelquefois choisissant la migration vers des terres islamiques, sans devenir Jihadistes. Mais quelques fondamentalistes peuvent trouver cette solution inadéquate, rompant avec cette attitude pacifique et s'engageant dans la violence extrémiste afin de lutter activement contre une société impie. C'est la raison pour laquelle l'association des deux registres du fondamentalisme religieux et du radicalisme jihadiste n'est pas dépourvue de fondement dans une minorité de cas. Cependant, comme nous l'avons indiqué, dans la plupart des cas ces deux registres sont devenus autonomes par rapport à la décennie précédente où les Jihadistes étaient souvent des fondamentalistes qui avaient épousé la violence tout en préservant un comportement intégriste. En d'autres termes, la plupart des fondamentalistes n'étaient pas (et ne sont pas) Jihadistes, mais la plupart des Jihadistes affichaient un comportement ostentatoire identique à celui du fondamentalisme, jusqu'à ces dernières années. En suivant les fondamentalistes, l'administration pénitentiaire dénicherait ainsi ceux parmi eux qui pourraient opter pour l'extrémisme religieux. Bref, le Jihadiste « classique » se montrait souvent sous le visage du dévot rigoriste, susceptible de vivre l'islam comme une totalité close et en même temps, capable de mener à bien,

¹⁶⁶ C'est notamment le cas de la majeure partie des Salafistes mais aussi des membres de Tabligh wal Da'wa (les "Tablighis"). Voir Bernard Rougier (dir.), *Qu'est-ce que le salafisme ?*, Presses Universitaires de France, Paris, 2008 ; Bernard Godard et Sylvie Taussig, *Les Musulmans en France. Courants, institutions, communautés : un état des lieux*, Hachette, 2007 ; Mohamed-Ali Adraoui, *Du Golfe aux Banlieues: le salafisme mondialisé*, PUF, 2013.

au nom de sa conception radicale du religieux, une action violente. Pour ne donner qu'un exemple, dans les arrestations de jeunes du 18^e arrondissement à Paris en 2005, Farid Benyettou et un groupe de jeunes qui gravitaient autour de lui envoyaient des Jihadistes dans le monde arabe (en Irak), ce qui relevait du registre jihadiste. Le groupe a pu être identifié, du moins en partie parce que ses membres manifestaient contre la loi interdisant le port du foulard à l'école publique à côté d'autres groupes intégristes (registre fondamentaliste). Le groupe montrait ainsi publiquement son adhésion à l'islam ultra-orthodoxe et en plus, une volonté radicale de l'imposer par la violence au nom du Jihad. Sans leur participation aux manifestations contre la loi interdisant le port du foulard à l'école publique, ledit groupe aurait été probablement beaucoup plus difficile à identifier. Ce type d'attitude associant le registre de l'ultra-orthodoxie (le fondamentalisme au sens strict du terme) et la vision radicale du religieux persistait comme forme dominante de radicalisation il y a encore quelques années, malgré les mises en garde des idéologues majeurs du Jihad comme Abu Mus'ab al Suri sur la nécessité de dissimulation de leur identité religieuse de la part des adeptes du Jihad.

L'association entre Jihadisme et fondamentalisme était inscrite dès les années 1990 dans le Salafisme dit Jihadiste. On distinguait deux formes majeures du Salafisme : celui, traditionnaliste, dit Cheikhi ou scientifique, qui entendait répandre par le bas l'islam, évitant la politisation et la violence, optant pour la da'wa (prosélytisme, appel à rejoindre l'islam) ; celui, radical, jihadiste, qui réclamait la mise en application de la Sharia par le recours à la violence guerrière, soit pour récupérer les terres de l'islam conquises par les Infidèles (Palestine, Afghanistan, puis l'Irak envahi par les armées américaine et britannique), soit pour faire avancer la cause de l'islam dans le monde entier (tendance Qotbiste, du nom de Seyyed Qotb, révolutionnaire islamiste exécuté par Nasser en 1966)¹⁶⁷.

Pour les partisans de cette vision belliqueuse du religieux, en Occident où l'islam est une religion minoritaire il faut faire preuve de plus de zèle religieux et dès lors, adopter une posture fondamentaliste, afin d'attirer

¹⁶⁷ Voir Farhad Khosrokhavar, *Inside Jihadism: Understanding Jihadi Movements Worldwide (Yale Cultural Sociology Series)*, Paradigm Publishers, 2009.

les jeunes soit désislamisés, soit « born again » ou en voie de conversion.

En prison, nombre de détenus qui se radicalisaient laissaient ainsi pousser la barbe ou affichaient avec fierté leur adhésion à la religion d'Allah sous une forme où l'on sentait la prééminence de ce qu'on pourrait appeler le musulman qui a redécouvert sa foi sous une forme militante, c'est-à-dire d'une nouvelle génération qui se distinguait de ses parents, marqués par « l'orthopraxie » (la pratique ritualiste de l'islam) mais dépourvus d'une vision idéologique de l'islam. L'idéologisation de l'islam allait de pair avec une fierté reconquise, un sentiment de supériorité sur les musulmans traditionnels et sur les laïques qui ne comprenaient pas le sens de la religion d'Allah. L'ostentation faisait partie intégrante de la nouvelle religiosité qui avait besoin de se démarquer symboliquement autant des musulmans passésistes (les parents et les grands-parents) que d'une société française promouvant la laïcité (que les Fondamentalistes identifiaient à l'anti-religiosité qui existe, par ailleurs, chez une minorité de laïques). Il était donc presque évident, en prison, que l'affirmation de soi comme « born again Muslim » allait de pair avec le fait de laisser pousser sa barbe de manière ostentatoire, revêtir le qamis, endosser la Jellaba et se montrer fort exigeant au sujet de l'utilisation du tapis de prière, ainsi que la célébration des prières collectives non-autorisées, que ce soit dans les cours de promenade ou dans n'importe quel endroit de la prison (les angles morts). Parmi ceux qui versaient dans ce type de pratique orthodoxe, se recrutaient certains tenants de l'islamisme radical. L'administration pénitentiaire, en mettant au point un système de « profiling » des détenus à haut risque, associait (et continue à le faire) dans le même registre les fondamentalistes religieux et les islamistes radicaux. Ceci permettrait de surveiller de près les uns et les autres, les séparer éventuellement par des transferts dans d'autres prisons ou par leur affectation dans des ailes de la prison qui ne communiquaient pas les unes avec les autres.

Le modèle introverti de Jihadiste

Depuis quelques années, on assiste à la diversification du registre de l'islamisme radical en prison, mais aussi, à l'extérieur. Désormais, un nouveau modèle de radicalisation émerge à côté du fondamentalisme religieux classique à tendance jihadiste. Ce dernier continue à recruter, très marginalement, des adeptes de la radicalisation qui se détachent par la suite des réseaux fondamentalistes qu'ils trouvent insuffisamment activistes et constituent de nouveaux groupes belliqueux. Pour être plus explicite, quelques-uns des détenus fondamentalistes qui montrent des signes ostentatoires de religiosité (laisser pousser la barbe, porter des vêtements perçus comme ceux du Prophète de l'islam, prosélytisme, tentative de création d'un noyau dur d'adeptes dévots, etc.) pourraient être tentés par l'islamisme radical ou aller jusqu'à en faire partie. Mais la plupart de ceux qui ont des tendances radicales dissimulent leur foi pour échapper à la vigilance des surveillants. C'est ainsi que certains détenus rasant leur barbe, non parce qu'ils auraient remis en cause leur crédo islamiste mais pour se rendre invisibles à l'administration pénitentiaire. Cela est d'ailleurs vrai autant en prison qu'à l'extérieur. De plus en plus, les Musulmans radicaux, qu'ils soient « born again » ou des convertis, font tout pour ne pas se démarquer des citoyens laïques ou ceux dont la foi est individualisée et privée, afin de ne pas attirer l'attention des autorités sur eux.

Un autre trait distinctif de la nouvelle radicalisation en prison est qu'elle est moins en quête de réseaux que de soutien moral. Toutes les tentatives faites par des réseaux pour mener à bien une action terroriste depuis juillet 2005 (et les attentats de Londres) se sont soldées par un échec, suite à l'interception par les services de renseignement et la police de leurs tentatives de communication par téléphone portable, Internet ou d'autres types de connexion. Par contre, à chaque fois qu'un individu isolé ou un microgroupe de deux ou trois personnes a été à l'origine des attentats, que ce soit au nom de l'islam radical ou d'autres motifs (par exemple, dans le cas de Merah ou celui du Norvégien Anders Breivik, commettant un attentat aboutissant à la mort de 77 personnes en juillet 2011 – 151 autres étant blessées –), ses chances de succès ont été incomparablement plus grandes. L'individu en question a pu

être influencé par une association ou un groupe radical, mais dont les membres n'ont pas directement participé à l'attentat. Désormais, on peut parler de la situation de l'individu esseulé ou de groupe hyperrestreint comme condition *sine qua non* pour la réussite de l'attentat terroriste. Autrement, face à un groupe de plusieurs individus, la probabilité est grande pour que la tentative soit neutralisée par les forces de l'ordre.

L'individu esseulé agit plus ou moins seul (dans le cas de Mohammad Merah il était seul dans la perpétration de ses meurtres) ; il est plus ou moins influencé par des réseaux ou des groupes fondamentalistes (dans le cas de Merah, il avait été influencé par l'association Forsane Alizza) mais le passage à l'action s'effectue par l'individu seul, contrairement aux schémas en vigueur jusqu'en 2005 où plusieurs individus, allant d'une vingtaine (le 11 Septembre 2001 aux États-Unis) à quelques-uns (quatre dans l'attentat de Londres 2005) agissaient de concert. Désormais, il faudra plutôt compter avec un seul individu ou un micro-groupe de deux ou trois personnes qui tentent de mettre en œuvre l'action violente au nom de la Communauté globale (comme l'Islam ou la Nation, l'Homme blanc, ou encore une nation malmenée par un État hypertrophié comme c'était le cas de Timothy McWeigh aux États-Unis....).

Le troisième trait de ces nouveaux types de terroristes qui trouvent un terrain favorable en prison est leur déficience ou fragilité mentales. Auparavant, la logique du groupe faisait obstacle à ce que des individus mentalement fragiles puissent pénétrer en son sein. C'est ainsi que Zakaria Moussaoui a pu être éliminé du cercle des meneurs de l'attentat de 11 Septembre 2001 parce que pour le groupe il n'était pas fiable, vu ses problèmes mentaux et son manque de crédibilité. Dorénavant, le groupe est absent (au mieux deux ou trois personnes) et c'est l'individu lui-même ou un très petit noyau de deux ou trois qui décident du passage à l'acte et ce sont souvent des personnes marquées par des fragilités psychologiques, comme cela semble avoir été le cas pour Mohammad Merah ou Breivik, ou encore probablement les deux Nigériens convertis Michael Adebawale et Michael Adebolajo, dont l'un a tué un soldat anglais dans les rues de Londres à Woolwich en mai 2013.

La déficience psychologique trouve en prison un terrain favorable, sous une triple perspective :

- il y a, selon les médecins opérant en milieu carcéral, jusqu'au tiers des détenus qui auraient des problèmes psychopathologiques plus ou moins aigus. Le médecin de l'une des prisons nous confia que 60 % des détenus suivaient une prescription médicale, un autre, psychiatre, était d'avis que 40 % des détenus souffraient d'une déficience psychologique, certains directeurs de prison faisant écho à ce constat, avançaient le chiffre de 40 % des détenus n'ayant point leur place en prison ;
- les individus « psychologiquement fragiles » (dénomination problématique, mais dont l'imprécision même peut se révéler utile pour les distinguer des individus sans problèmes psychopathologiques marqués) sont susceptibles de montrer des réactions beaucoup plus violentes à la frustration ou à l'accumulation des griefs que les autres qui sont capables de départager les torts et de marquer ce qui relève de leur responsabilité et ce qui relève de l'institution carcérale ;
- Enfin, la condition carcérale, surtout dans les maisons d'arrêt marquées par la surpopulation et la pénurie relative en personnel, est propre à accentuer les fragilités et transformer un individu « hyper-névrosé » en un « psychotique », ou accentuer les effets de la fragilité psychique chez certaines personnes.

En résumé, si on veut donner un schéma d'ensemble et marquer les traits distinctifs des nouvelles formes de radicalisation (par contraste avec la radicalisation « classique » décrite plus haut), on pourrait avancer les caractéristiques suivantes :

- barbe courte ou absence totale de barbe, contrairement à la barbe plus ou moins touffue des fondamentalistes ;
- refus de construction de larges réseaux, ce qui exclut d'emblée les « balances » qui rapporteraient les faits à l'administration carcérale ;
- refus de tout contact avec l'imam de la prison, lorsqu'il existe, celui-ci étant perçu comme complice de l'administration carcérale. Dans le cas « classique », le détenu radicalisé cherchait à provoquer ledit imam, à lui dénier sa légitimité, à le discréditer aux yeux des autres détenus et à s'attribuer le rôle de « conseiller en matière de rituel ». Rien de tel avec les nouveaux

Jihadistes qui évitent soigneusement tout contact avec l'imam agréé et adoptent un profil bas, de nature à ne pas éveiller les soupçons et à ne pas engendrer des investigations à leur sujet, l'invisibilité étant le but recherché (plutôt que la recherche du prestige auprès des détenus) ;

- une attitude introvertie, notamment dans l'interaction avec les autres, renonçant au prosélytisme et évitant d'enrôler les autres dans l'intimité de l'individu ou du groupe fort restreint (deux ou trois personnes au maximum). On sacrifie ainsi délibérément une attitude ostentatoire orientée vers la recherche d'une légitimité islamique auprès des autres détenus de manière à garantir la dissimulation du noyau de personnes qui cherche à échapper à la vigilance des surveillants ;

- la construction d'un nouveau type de relation entre une « personnalité forte » que nous appellerons le « radicalisateur » et une personnalité influençable, voire faible, que nous qualifierons de « radicalisé » ;

- refus d'agressivité vis-à-vis des surveillants et volonté de dissimuler sa pratique religieuse, voire sa religion dans le cas des convertis radicalisés (mais il faut noter que des convertis non-radicalisés dissimulent aussi leur adhésion à l'islam, de peur d'être traités de fondamentalistes par les autorités, ce qui en dit long sur l'atmosphère de suspicion régnant au sujet de l'islam en prison) ;

- rejet de tout « marqueur » religieux tout au long du Ramadan afin de camoufler sa religiosité, en particulier chez les convertis qui parviennent souvent à dissimuler leur conversion aux surveillants (par crainte que ceux-ci ne les signalent à l'attention de leur hiérarchie) ;

- la construction de « duos » – et plus rarement des « trios » – qui sont, à côté des cas « individuels », le cas le plus fréquent de « réseau radicalisé ».

Il est à noter que la nouvelle radicalisation ne signifie pas la disparition des formes plus anciennes (celles que nous avons appelées « le modèle classique »). Ce premier modèle perd en importance relative sans disparaître complètement.

L'individu esseulé

Il s'agit en l'occurrence d'un individu qui se radicalise en prison sous l'effet de la frustration, ou encore, par le contact avec d'autres individus, chacun exerçant une influence infinitésimale, mais l'ensemble finissant par pousser à la révolte. On ne peut pas dire avec précision si la radicalisation s'est faite en prison, à l'extérieur, ou dans un jeu d'interaction entre les deux en l'absence d'études empiriques poussées à ce sujet. Les cas concrets rencontrés témoignent de la capacité d'introversión de l'individu, de son recours à l'Internet pour se radicaliser (en grande partie à l'extérieur de la prison, mais quelquefois, à l'intérieur, par le recours illégal à la toile). Dans certains cas, comme il s'agissait de récidivistes, il y avait apparemment « tempête sous un crâne », la radicalisation se développant sous une forme cumulative à l'intérieur et à l'extérieur de la prison, des associations exerçant une influence sur le détenu, mais celui-ci préservant son quant-à-soi, faisant son bricolage idéologique sur des sites plus ou moins radicalisés, mais ne nouant pas de liens avec quiconque en termes de réseaux jihadistes, tels qu'on a pu les voir que ce soit le 11 septembre 2001, en mars 2004 (attentat de train en Espagne) ou en juillet 2005 (attentats de bus et de métro à Londres).

Si on entend par « loup solitaire » un individu qui agit seul quand il commet un attentat, tout en étant influencé par un groupe ou une association qui n'interviennent pas dans l'action proprement dite, on est face à ce phénomène avec Merah¹⁶⁸ qui a commis des attentats en mars 2012 à Toulouse et le converti qui a commis l'attentat à la Défense contre un soldat français de la Vigipirate en mai 2013. Par contre, si on entend par « loup solitaire » un individu qui agit seul et qui n'a pas été en liaison avec un groupe quelconque (comme cela a été le cas de Timothy McVeigh qui tua, en avril 1995, 168 personnes et blessa 600 autres à Oklahoma City en plaçant une bombe dans l'immeuble du gouvernement fédéral), alors les deux personnes mentionnées plus haut ne relèvent pas de ce cas de figure.

¹⁶⁸ Voir Abdelghani Merah, Mohamed Sifaoui. *Mon frère, ce terroriste*, Calmann-Lévy, 2012. Le frère de Merah insiste sur la violence familiale qui a engendré des attitudes rigides, voire traumatiques (notre interprétation) de la part de Merah. L'un des psychologues de la prison l'avait qualifié de fragile sur le plan psychique.

Le duo ou le trio

Par duo nous entendons l'association discrète de deux individus en vue de l'accomplissement d'une action violente, à partir d'une idéologie radicale, en l'occurrence l'islamisme extrémiste. Le trio est le même type d'association, mais à trois.

Le duo peut présenter au moins deux modalités différentes :

- dans le cas le plus fréquent que nous avons pu observer, il s'agit de l'association entre une personnalité dominante, ne présentant pas en apparence de failles d'ordre psychopathologique, avec un individu, psychologiquement fragile et réputé tel. Nous avons pu observer quelques occurrences de ce type d'association, l'individu dominant (le radicalisateur, dans notre jargon), tentant d'embrigader, en catimini, un autre, mentalement dépendant, dans l'action violente sous l'égide d'une vision du monde légitimant le recours à la violence ;
- dans le second cas, à notre sens moins fréquent, un psychopathe manipulateur parvient à « ensorceler » un individu « normal » mais plus ou moins aisé à subjuguer. Nombre de psychopathes sont capables d'exercer une action d'envoûtement sur des individus qui ne présentent pas apparemment de signe patent de déficience psychologique, mais qui succombent sous le charme du radicalisateur. Ce second cas a été observé, entre autres, auprès d'un individu criminel qui avait terrorisé sa femme et torturé une jeune fille. Il avait été condamné à de longues peines. En prison, il a exercé une influence écrasante sur un autre détenu qui, au dire du personnel, ne présentait pas auparavant de signes perceptibles de fragilité mentale.

Le duo des années 2010-2013 présente des différences majeures avec les groupes radicaux de la décennie précédente en prison. Le duo est introverti, les membres font tout pour échapper à la vigilance des forces de l'ordre à la différence des précédents groupes qui n'hésitaient pas à véhiculer une idéologie agonistique sur un mode ostentatoire. Dans le cas du duo, selon notre expérience, ses membres font de la dissimulation la vertu cardinale de leur comportement. Ils fondent l'allégeance mutuelle sur l'affectivité plus que sur l'idéologie. Dans les groupes radicalisés qui se développaient une décennie auparavant, l'idéologie jouait

un rôle plus important que l'affectif, discutée et approfondie dans leur discussion et soudant ainsi les liens entre les membres du groupe. À présent, compte tenu du parti pris de clandestinité et de la nature beaucoup plus furtive des relations, ainsi que de la fragilité psychologique des membres du groupe, l'idéologie opère au mieux en arrière-plan, l'affectif prenant le dessus. Le duo n'en est pas moins dangereux que les groupes jihadistes d'antan, il est autrement dangereux. L'individu passant à l'acte, une fois hors prison, peut tuer quelques personnes avant d'être intercepté par les forces de l'ordre. Le problème majeur est son indétectabilité qui le rend « invisible » aux forces de l'ordre, en prison comme à l'extérieur.

Le trio

Les relations triangulaires ne sont pas de même nature que celles qui régissent le duo. Le rôle de la troisième personne transforme l'ensemble, même si il y a un distinguo entre les trois, un individu jouant le rôle du radicalisateur, les deux autres étant « radicalisés », mais pas de la même façon.

Parmi les personnes condamnées et emprisonnées sur le motif de l'association de malfaiteur en vue d'une action terroriste, comme on l'a indiqué plus haut, certains éléments cherchent à recruter en prison. Étant très suivis par les autorités carcérales, ils délèguent cette action à un intermédiaire, constituant ainsi un trio d'un type original.

Le trio peut opérer dans des établissements différents, la troisième personne pouvant se trouver dans une autre prison. Par ailleurs, compte tenu de la surpopulation carcérale, quelquefois les trois personnes qui se trouvent dans la même cellule peuvent nouer des affinités électives entre elles. L'un d'eux ayant des tendances islamistes radicales, il peut pousser les deux autres vers le radicalisme religieux. Comme les cellules sont de plus en plus peuplées de gens qui sont soit laïques, soit religieux, dans ce dernier cas, il est très fréquent pour les musulmans de se retrouver avec leurs coreligionnaires. Dans les autres cas de figure, comme on a pu le constater, on peut aboutir à la crise (*Exemples : le musulman pieux qui ne veut pas écouter ou voir certains programmes à la télé ; les interdits*

ou prescriptions alimentaires liés au jeûne ; une conception de la pureté amenant à ne point vouloir toucher certaines choses ; les heures de prière matinales qui peuvent perturber le sommeil des non-pratiquants ; etc.). Tous ces faits encouragent les autorités à mettre dans la même cellule des individus de même religion et surtout, parmi les musulmans, de mettre ceux qui ont une pratique religieuse plus ou moins identique, même si ce sont les détenus eux-mêmes (pratiquants ou laïques) qui prennent le plus souvent l'initiative de demander un changement d'affectation, par souci d'éviter les tensions en cellule. Cela se produisant fréquemment, un individu suffisamment charismatique et doté de capacité de séduction peut en attirer d'autres vers la radicalisation, comme on a pu le constater empiriquement. Les autorités ne s'en rendent pas compte, sauf si des indices externes éveillent le soupçon des surveillants : poussée de la barbe, pratique religieuse intense, agressivité ou raideur accrue devant les attitudes contrevenant à leur version de la foi...

Les rares cas de trio observés ne sont pas nécessairement de nature radicale, ils peuvent être aussi liés au fondamentalisme religieux. Quand une personnalité jihadiste notoire est impliquée dans le trio, celle-ci va vers la radicalisation et les deux autres membres finissent souvent par avoir un rôle d'exécutant, le prestige de la première et son expérience les refoulant dans la secondarité, du moins en termes symboliques.

Ainsi, le trio peut être le fait de ceux qui cohabitent dans la même cellule, ou encore, être composé d'un leader jihadiste qui utilise un second membre pour recruter un troisième à l'abri du regard des surveillants, ou encore, être le fait de ceux dont l'un des membres se trouve dans une autre prison et qui communique avec les deux autres par le portable (c'est interdit mais d'une pratique courante), ou encore, par les personnes contactées au parloir, ou encore, par Internet (interdit, pratiqué non sans risque en prison, notamment par les clés USB).

Les cas du duo et du trio mettent en cause la théorie du « Jihad sans chef » (*leaderless-Jihad*), proposé au sujet de la constitution des groupes

radicaux via l'Internet¹⁶⁹. Dans ces cas, le groupuscule a manifestement un leader charismatique et on ne se trouve pas dans des relations égalitaires ou même anonymes, tels que les décrivent les théoriciens du Jihad sans chef.

Conclusion

De nouveaux types de groupes radicalisés émergent en prison, mais aussi à l'extérieur. Il existe de fait une convergence entre le monde carcéral et le monde externe en ce qui concerne les nouvelles formes de radicalisation. Selon les nouveaux modèles, la dissimulation de son allégeance ainsi que l'adoption de lignes de conduite ou de codes vestimentaires non référencés rendent la détection beaucoup plus délicate, d'autant plus que la restriction du groupe à quelques membres (deux ou trois) le rend quasiment indétectable par les moyens classiques (téléphone portable, communications électroniques...). Un fait nouveau est en train de se produire sous nos yeux, notamment en Syrie, où de nombreux Jihadistes européens (plus d'un millier) y mènent le combat au nom de la foi et dont une partie, de retour en France et dans d'autres pays européens, risquera de poser de graves problèmes de sécurité en raison des traumatismes de la guerre et de leur zèle jihadiste. Et ce d'autant plus que la mutation en cours du Jihadisme les poussera à adopter vraisemblablement beaucoup plus directement le nouveau modèle que nous avons décrit, plutôt que l'ancien.

¹⁶⁹ Voir Marc Sageman, *Leaderless Jihad: Terror Networks in the 21st century*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2008.

**Religion, réinsertion et prévention
de la récidive :
quelle place pour les intervenants
religieux dans les programmes mis en
œuvre en milieu carcéral ?**

Religion, réinsertion et prévention de la récidive : le cas des programmes et prisons « *faith-based* » aux États-Unis

par Aurélie La Torre, chargée de cours en sociologie à l'Université de Miami, doctorante au Centre Maurice Halbwachs (CNRS/EHESS/ENS)

L'objectif de cette communication¹⁷⁰ est de dresser un état des lieux de la question aux États-Unis des « prisons et programmes [de réinsertion] basés sur la foi » (*faith-based [rehabilitation] programs and prisons*). Ces dispositifs particuliers déploient en effet une conception très englobante du religieux et vont donc bien au-delà du rôle élémentaire habituel de la religion en détention, qui est d'abord de permettre au détenu l'exercice de sa liberté religieuse.

D'un point de vue heuristique, je poserai que l'on appellera programme ou prison *faith-based* tout dispositif de conversion ou de réaffiliation religieuse qui vise explicitement, à travers un système d'activités proposé à des détenus volontaires et agréés pour une période déterminée, à réduire à la fois le nombre d'infractions disciplinaires au sein d'un espace carcéral et la récidive hors les murs.

Je procéderai en trois temps. Il s'agira d'abord d'appréhender et de décrire les programmes et prisons *faith-based* tels qu'ils opèrent dans le système carcéral étatsunien en 2013, tout en insistant sur leurs configurations plurielles. Puis je retracerai et analyserai les conditions socio-historiques qui ont présidé à la genèse et au développement de ces dispositifs particuliers aux États-Unis à la fin des années 1990. Enfin, je tenterai une brève évaluation critique des études relatives à l'impact des programmes et prisons *faith-based* sur la récidive.

¹⁷⁰ Ce texte s'inscrit dans le cadre d'une recherche doctorale menée à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS-Paris), sous la direction de Danièle Hervieu-Léger et Céline Béraud.

Analyse descriptive du dispositif programme/prison *faith-based*

Évolution chiffrée du dispositif

Le dispositif étudié s'incarne matériellement soit à l'échelle entière d'une prison (*faith-based prison*), soit à l'échelle d'une unité spécifique et séparée du reste de la détention (*residential faith-based prison program*).

Le premier programme *faith-based* a débuté en mai 1997 dans une prison de l'État du Texas, prison pour hommes de sécurité minimum nommée Carol S. Vance Unit¹⁷¹. Ce nouveau dispositif a depuis lors connu un essor rapide puisque dès 2005, 21 des 51 administrations pénitentiaires étatsunienne¹⁷², soit 41 %, comptent au moins un programme ou une prison *faith-based* en activité ou en cours de développement (US Department of Justice, National Institute of Corrections, 2005). En 2013, la Floride et l'Alabama sont les États où le dispositif étudié est le plus prégnant, avec respectivement 4 prisons *faith-based*, et un même programme présent dans 15 prisons.

Néanmoins, s'il est vrai que ce dispositif s'adresse d'abord à des détenus en fin de peine – et non pas à tous donc –, il convient malgré tout de relativiser sa présence en ce qu'il reste encore très minoritaire au regard du parc pénitentiaire total de chaque État et en termes de capacités d'accueil. La Floride compte ainsi, en 2013, 123 établissements pénitentiaires pour un total de près de 100 000 places ; mais seuls 16 de ces établissements sont *faith-based* ou avec un tel programme, pour un total de 6 500 places.

¹⁷¹ Le système carcéral étatsunien comporte un niveau fédéral (*federal prisons*) et un niveau fédéré, celui des 50 États (*prisons* puis *jails* réservées aux prévenus et courtes peines). Repasant sur une évaluation du risque posé par chaque détenu, ce système s'organise également en niveaux de sécurité, de la haute sécurité (*close security*) jusqu'au régime de semi-liberté (*minimum security*).

¹⁷² On se réfère ici au *Federal Bureau of Prisons* (FBOP) et aux *Departments of Correction* (DOCs) des 50 États.

Mise en place et mise en œuvre du dispositif : des configurations plurielles

Les programmes et prisons *faith-based* sont mis en place soit directement par l'administration pénitentiaire fédérale, soit par celles au niveau de chaque État, ou en accord avec ces dernières dans le cas des établissements pénitentiaires privés. Si l'installation de ce dispositif répond parfois à des considérations politiques en amont – élection d'un nouveau gouverneur de l'État par exemple –, elle peut aussi relever de la « force de proposition » d'un aumônier (*chaplain*) de prison local et/ou d'une organisation religieuse sans but lucratif (*Nonprofit*). C'est la raison pour laquelle les administrations pénitentiaires ne lancent pas toujours un appel d'offres avant de passer contrat avec des organisations religieuses pour développer et opérer le dispositif *faith-based*. Au jour le jour, ce sont donc des coordinateurs des administrations pénitentiaires, des aumôniers, en particulier protestants, et de très nombreux bénévoles – *volunteers* membres de ces organisations religieuses ou fréquentant un lieu de culte local – qui vont mettre en place et en œuvre le système d'activités proposé à certains détenus.

Le dispositif *faith-based* revêt souvent des appellations variées, qui n'ont d'ailleurs pas toujours de coloration religieuse, tel le « Programme d'apprentissage de la vie » (*Life Learning Program*) de trois prisons du Colorado. D'autres appellations sont en revanche plus explicites : « Célébrons la guérison » en Californie, « Horizon inter-foi » dans l'Ohio. Cette variété reflète le fait que le dispositif se déploie de manière plurielle dans les espaces carcéraux, que ce soit en termes de nombre de places, de durée¹⁷³, de critères d'éligibilité des détenus¹⁷⁴ ou de « contenu » (fréquence et nature religieuse et/ou séculière des activités). Cependant, afin de ne pas contrevenir au principe de séparation

¹⁷³ Durée minimale recensée : 3 mois. Durée maximale recensée : 18 mois puis 6-12 mois de suivi hors les murs.

¹⁷⁴ Les détenus diagnostiqués avec de sévères troubles mentaux ou bien condamnés pour crimes sexuels sont par exemple souvent inéligibles.

des Églises et de l'État¹⁷⁵ lorsque des fonds publics sont utilisés et au principe d'égalité de traitement – même dans le cas de fonds privés –, les détenus ne sont pas tenus de croire ou de se revendiquer d'une confession particulière.

L'exemple de la prison *faith-based* de Lawtey, Floride

Située au nord de la Floride, comté de Bradford, la prison de Lawtey est devenue en décembre 2003 la première prison étatsunienne dite « FCBI » (*Faith-and Character-Based Institution*) lors de son inauguration par Jeb Bush, alors gouverneur républicain de l'État (1999-2007). Cette prison pour hommes de moyenne sécurité compte aujourd'hui 876 places et s'organise en dortoirs avec des lits superposés.

Pour être éligible à Lawtey et bénéficier de son dispositif *faith-based*, les détenus doivent principalement satisfaire à trois conditions : une démarche volontaire ; moins de 3 ans de peine à encore effectuer ; un casier pénitentiaire vierge durant les 12 derniers mois.

L'État de Floride prend alors financièrement en charge l'hébergement, la nourriture, la sécurité, les vêtements (uniformes), les biens et matériels religieux tandis que deux aumôniers protestants sont en charge du dispositif et dirigent environ 120 bénévoles. Accrédités après 4 heures de formation, ces bénévoles – en majorité des hommes qui se déclarent baptistes – se répartissent en mentors et éducateurs qui supervisent 8 à 10 détenus par heure dans l'ensemble de leurs activités. Proposées sept jours sur sept, ces activités sont soit explicitement religieuses (sessions de prières, études de textes religieux, témoignage, chorale...), soit plus séculières au travers de classes qui, tout en restant « infusées » de valeurs spirituelles et religieuses, offrent de s'améliorer comme parent, d'apprendre la maîtrise de soi (*anger-management*), de lutter contre d'éventuelles addictions ou de développer et mener à bien, plus classiquement, un projet de formation professionnelle en vue de la sortie.

¹⁷⁵ Le premier amendement de la Constitution des États-Unis (1791) indique que le Congrès ne fera aucune loi pour conférer un statut institutionnel à une religion. La Cour Suprême a généralement interprété cette clause comme interdisant l'établissement d'une religion nationale par le Congrès ou la préférence d'une religion sur une autre, ou d'une religion sur les non-croyants.

Analyse socio-historique du dispositif programme/prison *faith-based*

En cherchant à resituer le dispositif étudié dans son contexte socio-historique, l'analyse fait apparaître que sa genèse et son développement à la fin des années 1990 sont le produit d'une convergence entre trois mouvements socio-politiques, dont je détaillerai le premier ci-dessous.

Nécessité pour les pouvoirs publics étatsuniens de réduire les coûts de l'inflation carcérale amorcée au milieu des années 70

En 1975, le taux de détention pour 100 000 habitants aux États-Unis est de 100. En 2012, au 31 décembre, il est de 710. En légère baisse pour la troisième année consécutive depuis 2010, ce taux n'en reste pas moins le taux de détention connu le plus élevé au monde (Glaze et Herberman, 2013). Ce changement d'échelle a d'ailleurs été saisi par les sciences sociales à travers des concepts tels que « emprisonnement de masse » (Garland, 2001), « hyper incarcération » (Wacquant, 2009) ou « incarcération de masse » (Simon, 2012).

À partir du milieu des années 1970, confrontés à un taux de violence¹⁷⁶ qui augmente rapidement et dont les médias se font le relais auprès de citoyens inquiets, progressistes comme conservateurs aux États-Unis font le constat d'un échec des politiques pénales mettant l'accent sur la réhabilitation des détenus, et soutiennent, pour différentes raisons, le retour à davantage de punitivité et à la neutralisation. Ce changement de paradigme s'incarne dans une politique de durcissement du ton en matière de criminalité (*get tough on crime policy*), qui fait de l'emprisonnement une première sanction plutôt que l'ultime recours et postule sa corrélation inverse avec le taux de violence.

Alors qu'émergent en parallèle la figure de la victime et des mouvements pour ses droits, certains États abolissent ainsi dans la pratique la possibilité de bénéficier d'une liberté conditionnelle ; d'autres adoptent des peines planchers (*mandatory sentencing*), en particulier dans la

¹⁷⁶ Nombre de crimes violents pour 100 000 habitants.

décennie 80 et sa guerre déclarée à la cocaïne (crack), dont la plupart des usagers se révèlent être jeunes et noirs. Enfin, destinée aux récidivistes, la première loi « au troisième essai, tu sors » (*Three Strikes and You're Out*), qui oblige un juge à prononcer une condamnation allant de 25 ans à la prison à vie pour une troisième *felony*, est proposée au vote dans l'État de Washington en 1993.

Ces réformes, qui augmentent la probabilité d'un emprisonnement et d'une peine plus longue, ont donc pour conséquence l'inflation carcérale évoquée et ses corrélats : construction de nouvelles prisons, augmentation vertigineuse des budgets consacrés aux volets pénitentiaire, judiciaire et policier, et début d'une privatisation du système carcéral étatsunien à la fin des années 1980. Il devient en effet alors difficile pour les pouvoirs publics de « suivre », en nombre de places, cette augmentation radicale du nombre de détenus¹⁷⁸.

Conséquence ultime, certains États tels que la Californie connaissent au début des années 2000 des difficultés budgétaires extrêmes – déficit et dette dans un contexte de récession – et cherchent à réduire par tous les moyens possibles les coûts de cette inflation carcérale. Le financement de programmes de réhabilitation, même basiques, s'en trouve encore davantage affecté, laissant un vide dans lequel le peu onéreux dispositif programme/prison *faith-based* va rapidement prospérer.

Un certain « retour en grâce » de la réhabilitation au milieu des années 2000

Après 30 ans de politiques pénales basées sur la répression et la neutralisation, les discours institutionnels puis l'assouplissement récent de certaines lois pénales laissent entrevoir aux États-Unis un certain « retour en grâce » du paradigme de la réhabilitation, essentiellement pour des raisons pragmatiques.

¹⁷⁷ Infraction pénale considérée la plus grave et punie d'au moins un an de prison ferme.

¹⁷⁸ Au 31 décembre 2012, 137 220 personnes étaient ainsi détenues dans des prisons privées sous juridiction fédérale et fédérée (Carson, 2013), le chiffre le plus haut jamais enregistré.

Les pouvoirs publics prennent en effet conscience au milieu des années 2000 que l'augmentation du taux de détention depuis 1975 n'a, dans le meilleur des cas, contribué qu'à hauteur de 25 % à la baisse massive et ininterrompue du taux de violence après 1990 (Blumstein et Wallman, 2000). Alors que les citoyens sont dorénavant plus soucieux d'investir dans l'éducation ou la santé que dans la construction de prisons (Goode, 2013), cette incarcération de masse s'est pourtant accompagnée d'un coût social immense : multiplication des foyers monoparentaux par exemple ou difficultés accrues de réinsertion sur le marché du travail de cohortes massives d'anciens détenus en longue peine.

Face à tant de détenus, même au sein d'une logique répressive, les administrations pénitentiaires étatsuniennes reconnaissent également comme nécessaire d'occuper ces derniers utilement dans des programmes de réhabilitation, à des fins de sécurité et de maintien de l'ordre. Ce retour du balancier en faveur de la réhabilitation depuis une courte décennie constitue donc un facteur adjuvant au développement du dispositif programme/prison *faith-based*, et ce d'autant plus que ses acteurs religieux se voient souvent prêter au sein de la détention une fonction pacificatrice.

Le soutien public, idéologique et financier, aux « organisations et programmes *faith-based* » à la fin des années 90

En avril 1997, alors gouverneur républicain du Texas depuis 1994, Georges W. Bush autorise Charles Colson – un ancien conseiller du président Nixon devenu leader protestant évangélique de type baptiste – à organiser 24 heures religieuses dans une prison de l'État ; puis à inaugurer le mois suivant, sur fonds privés, le tout premier programme *faith-based* nommé *InnerChange Freedom Initiative* (IFI), inspiré d'un dispositif similaire existant au Brésil depuis 1975.

¹⁷⁹ *Born-again* en 1973, Colson (1931-2012) a été condamné dans le cadre du Watergate à trois ans de prison dont un an ferme effectué durant 7 mois en 1974. Il crée l'année suivante l'association *Prison Fellowship* qui, en partenariat avec 20 000 Églises locales de toutes dénominations, porte assistance aux détenus, ex-détenus et à leurs familles pour « Transformer des vies afin que les prisons libèrent des disciples du Christ, pas des délinquants récidivistes » (<http://www.prisonfellowship.org>, 2013).

En 2001, dorénavant président des États-Unis, Bush lance un grand mouvement pour mobiliser « les armées de la compassion » en faveur des individus dans le besoin et crée un « Bureau de la Maison Blanche pour les initiatives des communautés basées sur la foi » (*White House Office of Faith-Based and Community Initiatives*, 2005). Dans ce cadre, il veut remédier au fait qu'un certain nombre de lois ou statuts contradictoires empêchent souvent que des organisations religieuses qui reçoivent des fonds publics¹⁸⁰, suite à un appel d'offres pour un programme social, puissent conserver leur droit à recruter leurs employés sur la base de leurs croyances religieuses. Selon Bush, cette situation incertaine découragerait les organisations à répondre aux appels d'offres, et les premières victimes en seraient les Américains dans le besoin. Le président amende donc le 12 décembre 2002 l'Ordre Exécutif 11246, amendement qui met fin, à ses yeux, à cette discrimination contre les organisations religieuses et s'applique à tous les contrats fédéraux d'une valeur supérieure à 10 000 dollars¹⁸¹.

Ainsi, c'est dans la continuité de l'expérience « réussie »¹⁸² menée au Texas en 1997 et de ce changement légal que les programmes de réhabilitation *faith-based* vont se multiplier dans les prisons étatsuniennes, jusqu'à la première prison *faith-based* de Lawtey en décembre 2003.

Au total, les trois mouvements socio-politiques retracés et analysés ci-dessus montrent combien l'émergence du dispositif programme/prison *faith-based* vient parfaitement répondre à une demande de réhabilitation qui puisse marcher, notamment en matière de récidive, dans un contexte idéologique de promotion et subvention du religieux dans les services sociaux et dans la vie publique américaine en général, tout en permettant de réduire les coûts de l'hyper incarcération pour des États aux comptes grevés, puisque ce dispositif « *low cost* » repose avant tout sur le travail de bénévoles. À titre d'exemple, le budget consacré

¹⁸⁰ Soit par le gouvernement fédéral, soit par un État ou une localité à travers une subvention (*federal block grant*).

¹⁸¹ Le gouvernement fédéral signe chaque année plus de 30 000 contrats supérieurs à 25 000 dollars.

¹⁸² Commandée par *Prison Fellowship* au Centre de Recherche sur la Religion et la Société Civile Urbaine (Université de Pennsylvanie) et publiée en 2003, une première évaluation du programme IFI dans son lien à la récidive apparaît d'abord très favorable.

à la réhabilitation par l'administration pénitentiaire de Floride restait ainsi inférieur à 2 % en 2008.

Évaluation critique du dispositif programme/prison *faith-based* : quel impact sur la récidive ?

Données de cadrage

Depuis 2000, plus de trente études ont tenté d'évaluer l'impact d'au moins un programme ou prison *faith-based* sur la récidive et/ou les infractions disciplinaires. La récidive aux États-Unis se mesure généralement par un/des actes criminels qui donnent lieu soit à une nouvelle arrestation, soit à une nouvelle condamnation ou au retour en prison – avec ou sans nouvelle condamnation – dans les trois ans qui suivent la remise en liberté d'un détenu. Sociologues comme criminologues estiment que la récidive se maintient depuis 1994 aux alentours respectifs de 67 %, 47 % et 26 % (retour en prison avec nouvelle condamnation) (Langan et Levin, 2002). L'enjeu entourant l'évaluation du dispositif étudié est donc de taille, et ce d'autant plus que pour les détenus engagés dans des programmes séculiers de réhabilitation et comparés à d'autres détenus qui ne participent à aucun programme, la réduction de la récidive tend à être faible, de l'ordre de 5 à 10 % (Petersilia, 2009).

Problèmes de déontologie et de méthodologie des études réalisées

Le premier problème soulevé par cette trentaine d'études autour du dispositif programme/prison *faith-based* est qu'elles n'ont pas toujours été menées par des chercheurs indépendants ou sur commande, mais parfois aussi par les organisateurs du dispositif eux-mêmes. Outre le conflit d'intérêt potentiel, se pose également le problème des compétences, et par la même celui de la qualité ou valeur de ces études.

Le second problème, d'importance, est d'ordre méthodologique. Ces études peuvent en effet être classées en quatre catégories, dont trois¹⁸³ ne peuvent être sérieusement prises en compte en raison d'un « problème d'auto-sélection » (Volkh, 2011). Il est difficile de déterminer l'effet des programmes et prisons *faith-based* parce qu'ils reposent d'abord sur des détenus se portant volontaires. Autrement dit, les détenus volontaires ont plus de chances d'être enclins au changement et présentent donc déjà moins de chances de commettre des infractions disciplinaires en prison ou d'être réarrêtés une fois dehors. Certaines des études dans ces trois catégories sont même sujettes à d'autres biais de sélection puisque beaucoup de dispositifs *faith-based* ont des critères d'admissibilité, et se focalisent exclusivement sur les détenus qui ont validé le dispositif sans interruption, abandon ou exclusion.

Les seules études par conséquent crédibles sont celles classées dans la quatrième catégorie, qui comparent les participants au dispositif aux non-participants dont la « candidature » avait été rejetée en amont. Des quatre études dans cette catégorie, deux ne trouvent aucune réduction de la récidive, et deux trouvent un modeste effet lorsqu'il s'agit d'infractions disciplinaires. Mais l'une présente un échantillon trop petit, ce que reconnaît son auteur (Hall, 2003 :120), et l'autre doit faire face à un dernier problème méthodologique, celui des « moyens ». En effet, les quatre études de cette catégorie ne comparent jamais les participants à un dispositif *faith-based* avec ceux d'un programme séculier comparable en tous points.

Ainsi, même si l'on peut penser de façon ténue eu égard aux résultats ci-dessus qu'un dispositif *faith-based* pour les détenus vaut mieux que rien du tout¹⁸⁴, cela pourrait être dû à un meilleur accès des participants à des ressources et moyens – leur suivi intensif par des mentors et édu-

¹⁸³ La première catégorie d'études compare les participants au dispositif *faith-based* étudié aux non-participants ; la deuxième catégorie introduit certaines variables de contrôle telles que l'histoire criminelle ; et la troisième contrôle la comparaison par un score de propension, soit la probabilité estimée du détenu à participer au dispositif.

¹⁸⁴ Ces programmes et prisons *faith-based* sont souvent la seule option disponible pour des détenus désireux d'une quelconque réhabilitation, en particulier dans les prisons des États et les maisons d'arrêt (*jails*). Il n'est pas rare au Texas par exemple de voir des détenus sortir avec 50 dollars et les directions de bus.

cateurs par exemple –, et pas au contenu religieux du dispositif.

Conclusion

Au total, s'il n'y a pas vraiment pour l'instant de preuve empirique que le dispositif programme/prison *faith-based* « marche » aux États-Unis, il n'y a pas non plus de preuve qu'il ne marche pas. L'absence de résultats statistiquement significatifs n'est pas la même chose que de trouver des résultats négatifs.

Je conclurai par un appel à continuer la recherche en ce domaine. Pour évaluer objectivement l'impact sur la récidive des différents dispositifs, il s'agit non seulement de trouver de meilleurs outils statistiques et méthodologiques, mais aussi de mieux appréhender la façon dont s'agencent leurs composés religieux et plus séculiers afin de pouvoir s'appuyer sur une définition plus opérationnelle.

Bibliographie

Blumstein A. et Wallman J., 2000, *The Crime Drop in America*, Cambridge University Press.

Carson E. A., 2013, *National Statistics Prisoner Program*, Bureau of Justice Statistics.

Garland D., 2001, « Introduction: The Meaning of Mass Imprisonment », in Garland D. (ed.), *Mass Imprisonment: Social Causes and Consequences*, London: Sage Publications.

Glaze L. E. et Heberman E. J., 2013, *Correctional Populations in the United States 2012* (NCJ 243936), Bureau of Justice Statistics, décembre.

Goode E., 2013, « US Prison Population Declines, Reflecting New Approach to Crime », *The New York Times*, 25 juillet. Hall S. T., 2003, « Faith-Based Cognitive Programs in Corrections », *Corrections Today*, novembre/décembre.

Langan P. A. et Levin D. J., 2002, *Recidivism of Prisoners Released in 1994* (NCJ-193427) Bureau of Justice Statistics, juin.

US Department of Justice, National institute of corrections, 2005, « Residential Faith-Based Programs in State Corrections », *Special Issues in Corrections*, septembre, 18 p.

Petersilia J., 2009, *When Prisoners Come Home : Parole and Prisoners Reentry*, New York : Oxford University Press (1^{re} publ. 2003).

Prison fellowship, <http://www.prisonfellowship.org>, (visité le 15 janvier 2014).

Simon, J., 2012, « Mass Incarceration: From Social Policy to Social Problem », *The Oxford Handbook of Sentencing and Corrections*, avril.

Volokh A., 2011, « Do Faith-Based Prisons Work ? », *Alabama Law Review*, vol. 163.

Wacquant L., 2009, *Punishing the Poor: The NeoLiberal Government of Insecurity*, Duke University Press.

White House office of faith-based and community initiatives, 2005, *Protecting the Civil Rights and Religious Liberty of Faith-Based Organizations: Why Religious Hiring Rights Must Be Preserved*, 12 p.

Résumé

Cette communication dresse un état des lieux de la question aux États-Unis des « prisons et programmes [de réinsertion] basés sur la foi » (*faith-based [rehabilitation] programs and prisons*). Après avoir proposé une définition préliminaire et opérationnelle du dispositif programme/prison *faith-based*, qui déploie une conception très englobante du religieux, je m'attache d'abord à appréhender et décrire ces dispositifs tels qu'ils opèrent dans le système carcéral étatsunien en 2013, tout en insistant sur leurs configurations plurielles. Puis, retraçant les trois mouvements socio-politiques qui sous-tendent l'émergence du dispositif *faith-based* à la fin des années 1990, je montre que ce dernier vient répondre à une demande de réhabilitation qui puisse marcher, notamment en matière de récidive, dans un contexte idéologique de promotion et subvention du religieux dans les programmes sociaux américains, tout en permettant de réduire les coûts de l'hyper incarcération à travers le travail de ses bénévoles. Enfin, j'évalue les études relatives à l'impact du dispositif *faith-based* sur les infractions disciplinaires et la récidive hors les murs, et pointe leurs biais de sélection et difficultés à isoler l'effet *faith-based*, ce qui ne permet pas à l'heure actuelle de conclure à une réduction des infractions et/ou de la récidive.

Mots clés

États-Unis ; prison ; religion ; dispositif ; *faith-based* ; réhabilitation ; récidive.

La réintégration sociale après la détention. Une analyse du rôle des appartenances religieuses ou spirituelles

par Irene Becci, professeure assistante à l'Université de Lausanne

Introduction

Ces dernières années, les recherches sur les causes de la récidive¹⁸⁵ ont pris en compte, au-delà de la stabilité de l'emploi, de la famille et de l'éducation, également les relations sociales et les émotions des personnes sortant de prison (Giordano, Schroeder, Cernkovich 2007). Ayant travaillé sur le rôle de la religion durant l'enfermement et à la sortie de prison, j'ai pu moi aussi prendre la mesure de l'importance de ces facteurs. De l'analyse des interviews conduites auprès de personnes détenues et ex-détenues ressort que leur religiosité ou spiritualité est fortement centrée sur ces deux facteurs : les relations sociales et les émotions. Si mes recherches (Becci 2011, 2012) ont confirmé certaines idées répandues sur l'intensification de l'expérience religieuse en prison, elles ont également montré à quel point ce phénomène est lié à l'apport de la religion en termes de stabilisation et de reconstruction de relations sociales considérées comme bénéfiques. Rarement toutefois cette religiosité ainsi construite durant la détention se maintient-elle à la sortie. J'ai en effet observé que les détenus qui avaient initié une certaine pratique religieuse en prison, sans trouver ensuite de communauté du même type à l'extérieur, ont cessé la pratique une fois sortis. Confrontés à une avalanche de problèmes urgents, en particulier de simple subsistance (travail, logement, santé, etc.), les questions d'ordre religieux ou spirituel passent clairement au second plan.

¹⁸⁵ Le calcul du taux de récidive est fortement débattu. En Allemagne, une estimation sur la base des statistiques notamment de jeunes délinquants indique que moins d'un tiers commet un délit ultérieur dans les trois ans après leur libération (Spiess 2012). Ce taux varie toutefois en fonction de la typologie du délit.

Ces résultats indiquent l'ancrage fondamentalement social de la religion. Le contexte social où j'ai fait la plupart de mes analyses est l'Allemagne post-socialiste, connue pour sa sécularité très marquée. Toutefois, j'ai aussi rencontré un certain nombre de personnes sortant de prison qui mettaient en avant, dans la description de la réussite de leur réintégration, des facteurs religieux ou spirituels. Dans cet article, je vais dans un premier moment présenter, en les résumant, les différentes recherches sur lesquelles ce texte est fondé, pour présenter ensuite quelques cas d'ex-détenus convertis et non récidivistes et proposer une interprétation de leur parcours. La partie principale portera donc sur des cas empiriques que j'ai analysés à travers la notion d'appartenance sociale notamment. Je conclurai l'article avec quelques réflexions sur le lien entre intégration sociale, reconnaissance et appartenance religieuse.

Terrains, données et méthode

En enquêtant de manière qualitative dans différentes prisons en Allemagne orientale, en Suisse et en Italie centrale j'ai pu constater que le rapport à la religion en milieu de détention contient une dimension fortement libératrice. Cette dimension était exprimée d'une part par les détenus parlant de leur expérience religieuse en termes de reconnaissance, d'identité, de relations sociales bénéfiques et d'espace-temps en dehors des routines quotidiennes. Ce récit renvoyait toutefois souvent aussi au moment de la sortie, à des projets futurs que les personnes incarcérées comptaient réaliser une fois en liberté. La référence à la religion (chrétienne, musulmane, bouddhiste), ou à la spiritualité (comme transversale et personnelle) permettait ainsi de construire une perspective d'avenir. C'est dans ce sens que je me suis intéressée, entre 2006 et 2010 environ, à étudier la question de ce qui restait de la perspective religieuse après la sortie de prison et si elle était une aide ou un obstacle face aux difficultés rencontrées. Dans ce type de recherches, une des plus grandes difficultés est celle de l'accès aux données nécessaires, c'est-à-dire de l'identification de sortants de prison essayant de s'intégrer à la société ou ayant réussi. Il m'a fallu donc tenter plusieurs stratégies, dont je n'évoquerai qu'une petite partie dans ce qui suit.

Je me concentrerai sur une recherche qualitative que j'ai menée en Allemagne orientale. En général, le fait d'avoir été en prison défavorise fortement les personnes sur le plan social. Il est ainsi compréhensible que des ex-détenus ne souhaitent pas être identifiés en tant que tels. Pour entrer en contact avec les personnes concernées, j'ai donc commencé par chercher les différentes instances offrant du soutien dans ce domaine. J'ai effectué un travail de terrain intensif d'une année sans interruption dans le Brandebourg et à Berlin, en suivant plusieurs organisations non-religieuses et confessionnelles actives dans la réinsertion d'ex-détenus. C'est dans ce contexte que j'ai rassemblé les entretiens de terrain que je citerai ici¹⁸⁶.

Le contexte social et institutionnel d'Allemagne orientale pour les sortants de prison

Depuis la réunification en 1990, l'aide aux sortants de prison est organisée dans tous les *Länder* selon le principe de subsidiarité. Ce principe a réintroduit à l'Est l'idée que la religion peut jouer un rôle dans la réhabilitation, en confiant la prise en charge sociale des sortants de prison d'abord à des initiatives civiles et religieuses. Dans ce modèle de coopération entre les Églises et l'État, les services étatiques interviennent uniquement lorsque les initiatives locales et civiles n'arrivent pas à répondre aux besoins. Ces dernières reçoivent en revanche des financements publics et une reconnaissance institutionnelle. Dans la population des nouveaux *Länder*, toutefois, la sécularisation a fortement avancé et les changements institutionnels n'ont pas arrêté ce processus : aujourd'hui les appartenances religieuses se situent au-dessous de 25 % au total. Même le niveau de « spiritualité » ou de « religiosité » subjective, selon les enquêtes de Detlef Pollack ou de Gert Pickel, affichent des taux systématiquement beaucoup plus bas qu'en Allemagne de l'Ouest (moins de la moitié). Il existe quelques différences géné-

¹⁸⁶ Les retranscriptions citées sont issues de mes « entretiens ethnographiques » (Atkinson & Hammersley 1995) que j'ai effectués entre 2007 et 2008 et qui ont duré en moyenne deux heures. J'ai guidé légèrement la conversation dans le but de couvrir une série de sujets sans pour autant imposer une grille précise : l'analyse par codification et par séquentialité a permis de dégager de nouveaux thèmes – dont l'expérience de stigmatisation, l'insertion sociale et la reconnaissance.

rationnelles : les générations les plus jeunes semblent plus propices à vivre et exprimer une certaine religiosité. Toutefois, comme le montrent Uta Karstein, Thomas Schmidt-Lux et Monika Wohlrab-Sahr (2009), le regain d'intérêt chez les jeunes ne se manifeste pas par une nouvelle adhésion à l'institution.

En Allemagne de l'Est cet « habitus séculier » – comme le nomme Monika Wohlrab-Sahr – cadre fortement les identités locales. L'ère post-socialiste a permis dans ces conditions l'émergence d'une « spiritualité agnostique » qui ne contient ni vision explicitement athée ni croyances chrétiennes, mais qui contient une ouverture vers des idées telles que l'individualité de l'âme ou la réincarnation. Les jeunes générations trouvent en effet souvent une dimension spirituelle dans leurs aspirations personnelles et se rapportent au religieux ou bien sur le mode de l'expérience esthétique ou sur celui de la sociabilité charismatique, qui n'exigent pas de connaissances culturelles préalables.

Cette situation se reflète aussi sur le plan institutionnel. Les personnes sortant de prison se trouvent aujourd'hui dans la possibilité de choisir, à l'intérieur de certaines limites, l'institution qui leur correspond le mieux. À travers un questionnaire passé en 2007 auprès de 18 ex-détenus entre 19 et 66 ans, j'ai pu constater que presque tous ont été accueillis par des structures d'aide à leur sortie, mais une seule personne a choisi une structure paroissiale. Parmi les structures venant en aide aux personnes sortant de prisons dans ce contexte, les plus présentes sont donc les initiatives non religieuses (comme par exemple *Humanistische Union*, *Freie Hilfe Berlin*, *Rückenwind*, *Universal-Stiftung*, *Humanitas*). Elles sont très connues, fortement soutenues par la population locale, et de trois à quatre fois plus nombreuses que les initiatives confessionnelles. Les protestants est-allemands qui s'étaient investis dans les mouvements ayant abouti à la chute du mur ont d'ailleurs souvent contribué à créer des organisations séculières. De par leur engagement contre le régime et en faveur des personnes injustement emprisonnées, ils avaient une compréhension non strictement confessionnelle de la solidarité sociale ; ils percevaient leur engagement comme une contribution à la construction d'une société libre. Ceci explique, du moins en partie, que les organisations proprement confessionnelles aujourd'hui en

Allemagne post-socialiste sont en grande partie issues de l'Ouest. C'est le cas notamment des Églises protestante (qui a créé la *Stadtmission*) et catholique (qui a réorganisé la *Caritas*) ou encore des Églises libres (*Schwarzes Kreuz*¹⁸⁷). Contrairement aux régions d'Allemagne occidentale, dans ces régions post-socialistes les quelques initiatives religieuses sont chrétiennes¹⁸⁸.

Dans le cadre de mes recherches, j'ai observé¹⁸⁹ surtout les activités de la *Caritas*, de la *Stadtmission*, de l'*Armée du Salut*¹⁹⁰, et de deux maisons d'accueil, une indépendante non religieuse et une évangélique. En travaillant sur les activités de réinsertion de la Caritas, j'ai pu observer l'importance du maintien d'une certaine identité est-allemande, qui recevait l'approbation des bénéficiaires et qui contribuait au succès de l'organisation. C'est donc davantage cette proximité que l'orientation catholique de l'offre qui semblait attirer les bénéficiaires. Pour ce qui est de la *Stadtmission*, les collaborateurs, aidaient des détenus à préparer leur sortie en organisant des rencontres avec les membres les plus proches de leur famille (notamment épouse et enfants), promouvant ainsi fortement la notion de famille nucléaire. En termes de reconstitution des couples ou des familles, ces initiatives de la *Stadtmission* furent peu fructueuses. La dimension religieuse ou spirituelle n'apparaissait pratiquement pas non plus. Les personnes ex-détenues qui, dans leur récit concernant le choix d'un type de soutien, mettaient le plus en avant la motivation religieuse ou spirituelle se référaient à des expériences spécifiques, faites notamment au sein de l'Armée du Salut ou d'une maison d'accueil et de désintoxication fondée en 1992 par un couple d'évan-

¹⁸⁷ Cette organisation, créée en 1925, était interdite en RDA.

¹⁸⁸ En Bavière, par exemple, les initiatives religieuses sont bien plus nombreuses (source: *Bundesarbeitsgemeinschaft für Straffälligenhilfe e.V.*, *Caritas*, *Freie Hilfe Berlin e.V.* et <http://social-net.de>) et incluent aussi des organisations musulmanes. Voir aussi <http://www.bag-s.de/hilfe-in-ihrer-naehe/datenbank/> 13.1.2014.

¹⁸⁹ Dans la mesure du possible, j'ai toujours appliqué la méthode de l'observation participante.

¹⁹⁰ Le *Diaconat*, l'œuvre d'entraide protestante, a été créée vers le milieu du XIX^e siècle en Allemagne et la *Caritas* a été créée par l'Église catholique quelques décennies plus tard. Leurs activités étaient fortement limitées mais non interdites durant la RDA (voir Bäcker et alii 2000: 369 ; Kösters 2001). C'est après 1990 qu'elles ont renforcé leur présence à travers un soutien organisationnel et personnel venant de l'Allemagne occidentale. Pour cela, elles sont en partie contestées par la population locale comme « *a peaceful colonization in an effort to re-Christianize a secular society* » (Anheier, Priller & Zimmer 2000: 148).

gélites. C'est là en effet que j'ai rencontré des personnes qui s'étaient converties et tentaient de maintenir leur nouvelle appartenance religieuse après la détention ; il s'agissait toutefois de cas exceptionnels. Les données les plus complètes me viennent de mes observations au sein d'une maison d'accueil non confessionnelle dans la partie orientale de la ville de Berlin, qui avait été créé comme initiative civile par des activistes locaux suite à la chute du mur. À première vue, il semblait que les personnes accueillies dans cette maison après leur libération avaient tout intérêt à se montrer totalement séculières, afin de correspondre au mieux à un modèle de normalité et s'intégrer dans la structure. Tout près de cette maison d'accueil, il y avait aussi différents acteurs sociaux actifs dans des initiatives de réinsertion. Une communauté baptiste présente depuis soixante-quinze ans à cet endroit était particulièrement présente. En me penchant sur les parcours des bénéficiaires de cette maison d'accueil, j'ai toutefois constaté que quelques personnes avaient établi des liens très forts entre leur réinsertion et leur spiritualité. L'aide des églises traditionnelles semble ainsi être utilisée, mais sans référence religieuse ; cette aide est perçue comme pleinement séculière. Ce n'est que dans les initiatives de proximité, comme celle menées par la communauté baptiste ou par le groupe des alcooliques anonymes, que la référence au religieux ou au spirituel est claire et constante. Mais que contient-elle au juste ? À quoi fait-elle exactement référence ? Une analyse de quelques cas sélectionnés devrait nous permettre de dégager une réponse. Il s'agit de personnes s'étant converties au baptême et de personnes fréquentant assidûment les groupes anonymes d'entraide.

Des convertis réinsérés : une analyse de quelques cas

À travers mes recherches, j'ai pu rencontrer plusieurs ex-détenus qui établissaient un lien fort entre leur insertion sociale, d'une part, et leur conversion religieuse ou spirituelle, de l'autre. Je me concentrerai ici sur quatre entretiens faits en 2007 et 2008 que je trouve particulièrement significatifs. Il s'agit de Hans et Sebastian¹⁹¹, qui sont baptistes ; et de deux ex-détenus très actifs dans les groupes des alcooliques anonymes, que je nommerai Alois et André. J'ai sélectionné ici ces cas car ils

¹⁹¹ Prénoms modifiés ; les traductions de l'allemand sont de moi.

illustrent bien un parcours de réinsertion dont les difficultés sont spécifiques au contexte sociétal d'Allemagne de l'Est ; ils montrent aussi l'importance de multiples appartenances sociales et religieuses ou spirituelles dans un tel parcours.

Hans est né dans les années 1960 dans le nord de la RDA et n'a atteint qu'un niveau d'éducation de base. Il a grandi sans aucune socialisation religieuse, en ses propres termes: « Chez nous à la maison, la religion ne jouait aucun rôle du tout mon père était dans le parti. » Depuis son jeune âge il est un alcoolique. En 1989 il commet un meurtre dans la famille et est condamné à l'enfermement pour 15 ans. En 1990, lors du changement institutionnel apporté par la chute du mur, sa peine est revue par le nouveau tribunal allemand et raccourcie de 4 ans. Dès 1990 il participe à toutes les activités religieuses possibles en prison mais reste alcoolique. Il « prie avec » un baptiste engagé bénévole, Sebastian ; il lui « remet sa vie » en se faisant baptiser et participe à la mise sur pied d'un centre d'aide aux personnes dépendantes de l'alcool, conduit par Sebastian, où il vit jusqu'à sa sortie en 2000. Il dit que « la foi en Jésus » l'a « libéré de l'alcool », mais les autres détenus se moquent de lui. À sa sortie il va vivre à Berlin, où il trouve un appartement grâce à l'association séculière gérant la maison d'accueil mentionnée plus haut, et rejoint la communauté baptiste à Berlin-Est. Celle-ci, tout en connaissant son histoire, l'a « accueilli les bras ouverts – sans conditions préalables », une attitude identifiée comme typique par les recherches mentionnées (Wohlrab-Sahr et alii, 2009).

Sebastian est né dans les années 1940 dans une famille baptiste en RDA. Il est aujourd'hui retraité et actif en tant que bénévole dans la réhabilitation de détenus alcooliques. À 14 ans, il s'enfuit de sa maison, rejette la religion et la doctrine socialiste, et commet quelques délits pour lesquels il est emprisonné pour la première fois à l'âge de 17 ans. Il devient alcoolique ; quand il arrête de boire de l'alcool, à la suite d'une conversion, il se fait baptiser à l'âge de 32 ans.

Alois est né dans les années 1970 en Allemagne du Sud-Ouest d'une mère allemande et d'un père étranger qui partira aussitôt du foyer. Il décrit les conditions familiales comme catastrophiques et les tient pour

responsables de sa scolarité ratée. Il fugue de sa maison à 16 ans et devient sans-abri. Très tôt, il devient alcoolique et commet plusieurs délits. Il est emprisonné pour coups et blessures graves dans les années 1990. Suite à sa sortie, il fait la connaissance du groupe des alcooliques anonymes et participe aux séances pendant des années.

André est né dans les années 1940 à Berlin-Ouest dans une famille anticapitaliste. Il est incarcéré comme mineur une première fois à la fin des années 1950 pour un an et demi. À sa sortie, il fait l'expérience du stigmaté et, devant les obstacles à la réinsertion, il commence à boire démesurément. Un deuxième puis troisième enfermement suivent quelques années plus tard, notamment pour cambriolage. Il est déjà alcoolique quand il sort de prison dans les années 1970. C'est en prison qu'il découvre le groupe des AA, qui à l'époque est très peu connu¹⁹². Cette rencontre et la lecture de quelques livres changent fondamentalement sa vie. Aujourd'hui, il continue à participer et même à lancer des rencontres au sein de la prison. Alois et André se définissent comme non religieux mais spirituels. Ils marquent une forte distance des institutions religieuses mais affirment vivre une spiritualité dans leur vie quotidienne.

Ces quatre personnes se considèrent comme intégrées socialement aujourd'hui, une appréciation qui vient d'abord d'eux-mêmes sur la base d'une série de constats.

Hans mentionne notamment l'importance pour lui d'avoir appris une nouvelle notion de responsabilité à travers la communauté baptiste : alors qu'en prison être responsable signifiait suivre les ordres, ici cela signifie prendre des initiatives raisonnables. La communauté est très importante pour lui mais il n'y passe pas tout son temps: au contraire, il trouve très important de garder des liens avec le « monde » séculier. L'analyse des entretiens en fonction des expressions de langage indique que Hans n'utilise la forme « nous » que très rarement, par contre il

¹⁹² Ce groupe n'existe en effet que depuis 1962 en Allemagne. Selon les estimations de mes informateurs, environ une personne sur dix dans ces groupes a eu une peine de prison. Voir Knoblauch (1995) pour le programme de réveil spirituel contenu dans le fonctionnement de ces groupes.

recourt souvent au « on ». Il se réfère encore beaucoup à un autrui généralisé, la société, et peine à se sentir pleinement partie d'une communauté spécifique exprimée par le « nous ». Ce « nous » de la communauté fait toutefois partie de ses aspirations mais il doit négocier cette appartenance par rapport à son intégration dans la société.

Cette même communauté est beaucoup plus présente et centrale dans le récit de Sebastian, qui la considère comme composée de personnes socialement privilégiées. À son avis, les baptistes ne vont aujourd'hui plus assez à la rencontre des indigents – ce qu'il fait en revanche lui-même, ayant créé notamment une unité de désintoxication au sein d'une prison. Il en est très fier, et il mentionne souvent la reconnaissance que sa personne et son travail reçoivent dans l'institution. Pour lui, les baptistes ne peuvent pas devenir des criminels: « Il n'y a pas de baptistes en prison. Je n'ai jamais entendu parler d'un baptiste qui soit en prison – ici. (...) Maintenant il y en a – maintenant il y en a deux, ils se sont fait baptiser. Maintenant il y a des baptistes. Mais ils étaient là déjà avant et ont une longue peine. Il se sont fait baptiser chez nous. »

Pour Alois, la preuve qu'il s'est socialement réintégré vient d'une série de constats: avoir payé ses loyers ces dernières années, ses factures ; être en mesure de garder son appartement dans un état propre ; ne plus se trouver à l'origine de bagarres ; rester sobre ; ne plus avoir commis de délits ; avoir recommencé une formation ; avoir acheté un ordinateur portable à crédit et savoir qu'il arrivera à le payer, etc. Ces acquis, il les doit à des relations sociales, « à des personnes qui ont fait des efforts et qui se sont occupées de moi ».

André constate sa réhabilitation sur la base d'indicateurs moins matériels. Il mentionne qu'il n'a plus « tendance à se faire pitié »; il dit croire en lui aujourd'hui, en sa capacité de réaliser des projets.

Dans le cas de ces quatre personnes, comme pour toutes celles que j'ai pu rencontrer, ces constats sont le fait des nombreuses difficultés rencontrées à la sortie.

L'expérience sociale et religieuse à la sortie de prison

D'après mes observations, une des expériences les plus négatives que les ex-détenus font est celle de l'isolement social : à leur sortie, les ex-détenus ne peuvent pas simplement retourner à la place qu'ils occupaient auparavant dans la société, et encore moins dans leur propre famille. Les liens tissés par l'appartenance à une communauté religieuse ou spirituelle deviennent très concrets dans ce contexte ; ils représentent souvent un substitut à l'image d'une famille idéale. Hans – comme d'autres ex-détenus participant aux activités de l'Armée du Salut – souligne qu'il a trouvé « chaleur humaine et attention » dans sa nouvelle communauté qui « remplace sa famille » suite aux tentatives avortées de renouer avec sa famille. Pour lui, le plus important a été que la communauté baptiste ait su distinguer son crime de sa personne ; qu'elle l'ait reconnu en tant que personne au lieu de ne voir en lui qu'un seul acte, le meurtre. La disjonction entre l'acte et la personne est un paradoxe psychologique que George Herbert Mead (1918) juge impossible à résoudre ; mais le discours de la conversion ou du réveil spirituel rend cela possible. Le décalage entre l'attitude moralisatrice des humains et le message spirituel jette les bases pour une réintégration dans la reconnaissance et l'appartenance. Dans son récit, l'inclusion et l'exclusion sont des processus cruciaux. Il se rend bien compte que l'inclusion dans une communauté religieuse, dans le contexte est-allemand, peut aussi signifier une marginalisation sociale ; une situation qu'il atténue en nuancant ses croyances religieuses. En résumé, Hans est aux frontières entre l'appartenance socio-culturelle est-allemande et l'appartenance religieuse. En dehors de la prison, l'appartenance religieuse n'est plus seulement libératrice, mais contient également une dimension contraignante, sinon exclusive. En effet, à travers sa conversion, Hans a pu laisser derrière lui son appartenance stigmatisante au monde des marginaux, alcooliques et meurtriers, et rejoindre un groupe socialement privilégié.

Le rapport de Sebastian à la société post-socialiste est fait tout à la fois de haine et de nostalgie. Le communisme lui permettait de s'identifier clairement en opposition, alors que aujourd'hui il ne rencontre qu'indifférence. Il raconte agité : « Demandez une fois ici aux jeunes pour-

quoi nous fêtons Noël, pourquoi nous fêtons la Pentecôte. Personne ne le sait, vraiment, personne ne le sait. C'est très grave. C'est vraiment très grave... j'ai toujours un autocollant à ma voiture, quelque chose de pieux, un vers de la Bible ou comme ça et les communistes m'ont toujours arrêté et ils discutaient avec moi. Maintenant personne ne se sent plus concerné (...) la question de Dieu n'est même plus posée – ces temps-là sont révolus. » Il rencontre donc l'indifférence religieuse comme mode séculier dominant qu'il tente de combattre en utilisant toute situation pour professer sa foi, tout en déclarant poser des limites : comme il le dit, « si quelqu'un vient me voir, je ne peux pas parler de la Bible sans arrêt. » Dès que Sebastian parle des baptistes, le « nous » s'impose très clairement. C'est là son identification principale, mais elle est couplée à d'autres types d'appartenance, notamment l'appartenance sociale aux « alcooliques ». Sebastian est d'abord ancré dans l'appartenance religieuse, et il négocie son appartenance sociale.

Alois reconnaît dans son récit à plusieurs reprises la difficulté de reconstruire des relations sociales après la détention. Il dit notamment que la quasi-totalité de ses amis d'avant l'enfermement sont décédés. Il apprécie surtout aujourd'hui, au sein du groupe des alcooliques anonymes (AA), le fait que des personnes plus expérimentées prennent les nouvelles personnes sous leur responsabilité et s'en occupent. Un aspect qui est devenu central pour Alois est l'intégrité envers lui-même et les autres, ce qu'il exprime en disant d'avoir « arrêté de porter des masques ». Dans ses relations sociales, il ne veut plus « se cacher, cacher son passé et jouer d'autre rôle que lui-même ». Cela est possible grâce au soutien de la communauté des AA qui joue le rôle d'intermédiaire entre lui et la société. En cherchant à garder le contact régulier, il pense que rien de mauvais ne peut se produire : « parce que j'ai fait l'expérience », dit-il, « que qui vient régulièrement au groupe est à l'abri, nous avons aussi eu des gens qui étaient finis dans des sectes mais comme ils n'ont jamais perdu le contact avec les AA, ils n'ont pas eu de difficulté à en ressortir. »

Dès le début il a apprécié le AA car il y trouve à la fois une possibilité de partager une spiritualité et un soutien interpersonnel fort et désintéressé : « je savais que je pouvais y aller, ils ne me demandent rien, ils me laissent tranquille. »

André souligne la pression sociale qu'il a ressentie au moment où il a arrêté de boire de l'alcool. Il dit avoir dû changer tout son réseau social pour y parvenir. La fréquentation du groupe des AA, au début quotidienne et ensuite moins fréquente mais régulière, lui a permis de le faire. Il se rappelle de l'humiliation subie (« *schon wieder ne defamierung* ») quand il devait, en cherchant un emploi après sa détention, montrer son formulaire de sortie de prison devant les autres personnes qui attendaient au guichet. Il fait une expérience d'exclusion sociale également par rapport au groupe des AA qui, dans les années 1970, étaient considérés comme une « secte ». Cette « intolérance », il a pu la dépasser seulement grâce à des lectures ; en même temps, il y contribuait car il a longtemps caché qu'il y participait.

Conclusion

Pour les détenus qui ont construit un parcours religieux à l'intérieur de la prison, la notion d'appartenance à une communauté est très abstraite. Elle peut devenir concrète à l'extérieur quand l'ancien détenu rencontre pour la première fois d'autres membres de sa communauté. L'expérience d'accueil ou de rejet devient ici cruciale. Si la religion – et l'appartenance à une entité imaginaire – pouvait être une ressource libératrice en prison, elle peut à l'extérieur être contraignante. Dans les cas rapportés ici, au dehors, la religion ou la spiritualité a permis de créer un lien vers une communauté protectrice. Dans les discours des ex-détenus actifs au sein des groupes d'aide anonymes, ce n'est pas la pratique ou la dimension idéologique de leur croyance qui prédomine, mais leur appartenance à une nouvelle communauté basée sur une spiritualité librement accomplie. Comme pour les autres, cette religiosité continue toutefois à être redéfinie et négociée face à la société sécularisée.

L'appartenance à la communauté baptiste permettait à Hans de se démarquer des relations sociales agressives de la vie urbaine quotidienne. En effet, Hans racontait qu'il entendait souvent à l'extérieur : « ton dieu n'existe pas ». Face à ces remarques il a construit un discours intermédiaire : « Je ne sais pas, mais la Bible dit que tout ira mieux. Ok, je ne sais pas si ce sera vraiment ainsi, je le verrai, mais aujourd'hui je peux

me lever et dire la bible le dit. J'ai encore mes doutes, mais j'ai l'espoir qu'après toute ma souffrance quelque chose ira mieux. » On voit dans cette citation, qui rappelle des raisonnements exprimés aussi par André et Alois, que la religion ou la spiritualité peuvent donner une impulsion à des aspirations de vie. Le récit de la conversion ou du réveil spirituel permet une réorganisation de son récit de vie.

Le lien entre appartenance sociale et appartenance religieuse n'est pas un rapport de détermination ; les acteurs peuvent le diriger dans un sens ou dans l'autre selon la situation. Dans le même ordre d'idées, transgresser une appartenance sociale indique que des acteurs peuvent, dans certaines situations, utiliser l'appartenance religieuse pour accéder à des privilèges sociaux dont il seraient autrement exclus.

Pour résumer nous avons vu avec ces cas qu'une nouvelle appartenance religieuse permet la sortie d'une certaine exclusion sociale. Maîtriser la nouvelle appartenance religieuse peut toutefois s'avérer être très exigeant. D'autant que les appartenances sociales et religieuses se chevauchent et peuvent parfois jouer l'une contre l'autre. Le cas de Sebastian nous a montré comment un ancrage profond et exclusif dans une appartenance religieuse permet une prise de distance critique vis-à-vis de sa propre appartenance sociale. L'appartenance religieuse peut porter à la transgression de l'appartenance sociale quand elle est forte. Elle peut également se révéler contraignante et créer, à son tour, de l'exclusion sociale.

Références

- Anheier, H. K., Priller, E. & Zimmer, A., 2000, « Civil Society in Transition: the East German third sector ten years after unification », in *East European Politics and Societies* 15/1, p. 139–156.
- Atkinson, P. & Hammersley, M. 1995, *Ethnography Principles in Practice*, Routledge, London.
- Bäcker, G., Bispinck, R., Hofemann, K. & Naegele, G., 2000, *Sozialpolitik und soziale Lage in Deutschland*, Vol. 2, Wiesbaden : VS Verlag.
- Becci I., 2010, « Religion im Aufbau der Haftentlassenenhilfe in Ostdeutschland », p. 279-290 in *Religion in Ostdeutschland 1989-2009*. Sammet, Kornelia et Gert Pickel.
- Becci I., 2010, « The Rehabilitation of Ex-Offenders in Eastern Germany: A Religious-Secular Configuration », p. 161-187 in Rajtar, M. et Peperkamp, E. (eds.), *Religion and the Secular in Eastern Germany: 1945 to the Present. Studies in Central European Histories*, 51. Leiden/Boston: Brill.
- Becci I., 2011, *Trapped between In and Out. The post-institutional liminality of ex-prisoners in East Berlin*. Tsantsa 16, p. 90-99.
- Becci I., 2011, « Religion's Multiple Locations in Prison. Germany, Italy, Switzerland », *Archives de Sciences Sociales des Religions* 153(1), p. 65-84.
- Becci I., 2012, *Imprisoned Religion: Transformations of Religion During and After Imprisonment in Eastern Germany*. Aldershot: Ashgate.
- Knoblauch, Hubert 1995, *Kommunikationskultur. Die kommunikative Konstruktion kultureller Kontexte*. Berlin, New York: de Gruyter.
- Kösters, Ch. (ed.), 2001, *Caritas in der SBZ/DDR 1945–1989: Erinnerungen, Berichte, Forschungen*, Paderborn: Ferdinand Schoeningh.

Mead, G. H., 1918, «The Psychology of Punitive Justice », in *American Journal of Sociology* 23, p. 577-602.

Peggy C. Giordano, Ryan D. Schroeder, Stephen A. Cernkovich. 2007, « Emotions and Crime over the Life Course: A Neo-Meadian Perspective on Criminal Continuity and Change. » *American Journal of Sociology* 112:1603-1661.

Spiess G., 2012, « Sanktionspraxis und Rückfallstatistik », in *Bewährungshilfe* 1, p. 17-39.

Wohlrab-Sahr, M., Karstein, U. & Schmidt-Lux, Th., 2009, *Forcierte Säkularität. Religiöser Wandel und Generationendynamik im Osten Deutschlands*, Frankfurt am Main.

Sources Web

www.bmj.de
www.bag-straftaelligenhilfe.de
www.Caritas.de
<http://socialnet.de>



Conception-rédaction : bureau des études et de la prospective (DAP/PMJ5)
Relecture : Emmanuel Brillet (DAP/PMJ5), Stéphanie Tenailon (DAP/SCERI)

Maquette : Nicolas Chanod (DAP/SCERI)

Imprimerie : I.M.E.

ISBN : 978-2-11-131012-4

Réalisé en novembre 2014