
CLAIRE DE GALEMBERT
CÉLINE BÉRAUD
CORINNE ROSTAING

ISLAM ET PRISON : LIAISONS DANGEREUSES ?

67

La place que tient effectivement la religion comme facteur d'engagement dans la violence au nom de l'islam est sujette à débat. Est-ce la radicalité qui s'islamise ou l'islam qui radicalise ? Que la religion soit le moteur de la révolte, comme le soutient Gilles Kepel¹, ou que l'islamisme violent ne soit que l'exutoire et la forme dans laquelle se coule une révolte générationnelle, ainsi que le défend Olivier Roy², il est difficilement contestable qu'existe un lien entre la religion et la trajectoire de ces terroristes « *home made* » qui ont récemment endeuillé la France.

La prison, réputée constituer un terreau de germination des vocations terroristes, n'échappe pas à cette interrogation sur le rôle de la religion dans le passage à la violence. Si tel est le cas, c'est que la prison fait effectivement partie des lieux potentiellement propices à l'extension d'une cause terroriste. À la fois parce que la confrontation à la violence d'État est un moteur qui nourrit en partie cette forme extrême de violence politique et parce que cet espace peut être exploité stratégiquement pour faire de nouvelles recrues ou offrir une caisse de résonance à la lutte : l'IRA en Irlande ou la Fraction armée rouge en Allemagne en furent de bons exemples. Cette réputation va d'autant plus de soi dans le cas du terrorisme islamique que la prison est un lieu propice à l'islamisation et la réislamisation. La figure de Khaled Kelkal – jeune délinquant de la banlieue lyonnaise qui aurait redécouvert l'islam en prison, avant de

1. « "Radicalisation" et "islamophobie" : le roi est nu », *Libération*, 14 mars 2016.

2. « Le djihadisme est une révolte générationnelle et nihiliste », *Le Monde*, 24 novembre 2015.

rejoindre les rangs du GIA algérien et de participer à la vague d'attentats commis en France en 1995 – est, malgré les zones d'ombre sur sa trajectoire de radicalisation, devenue l'incarnation emblématique des conséquences délétères de l'islam carcéral sur une partie de la jeunesse en déshérence des banlieues françaises. Le constat de la récurrence du passage par la case prison des auteurs des attentats commis au nom de l'islam depuis 2012 n'a fait qu'accentuer cette inquiétude. Celle-ci prend aujourd'hui des allures de panique morale³ à l'égard du rôle d'incubateur terroriste que jouerait le milieu carcéral.

Cette panique morale n'est certes pas dénuée de fondement empirique. Mais méfions-nous des raccourcis simplificateurs qui conduisent à confondre corrélation et causalité. Attribuer à la prison seule les dérives dans la violence terroriste se heurte à de sérieuses difficultés analytiques. Comment expliquer alors qu'aucun des terroristes du Bataclan ne soit passé par la prison, que la majeure partie des personnes incarcérées pour fait de terrorisme soient dénuées de tout antécédent judiciaire, ou encore que la plupart des jeunes partis en Syrie ou candidats au djihad ne soient jamais passés par la case prison ?

Considérer la religion, et en l'espèce l'islam, comme déterminant de la radicalisation carcérale est tout aussi réducteur que prétendre que la prison fabrique le terroriste. L'enquête que nous avons menée⁴ aboutit certes au constat que l'incarcération induit pour un certain nombre de personnes une intensification de la vie religieuse. Mais cette intensification, qui vaut pour toutes les religions, est loin de conduire mécaniquement à l'extrémisme violent, qui demeure exceptionnel et fruit de multiples contingences. De telles trajectoires existent certes. Elles ne doivent cependant pas conduire à ignorer les nombreux contre-exemples qui montrent que la religion peut constituer une ressource (parmi d'autres) de retour sur soi, de sortie de la délinquance, voire de déprise de la violence.

On voit donc les limites d'une interprétation qui voudrait faire de l'islam une variable indépendante dans les engagements radicaux et l'importance qu'il y a de passer d'un schéma explicatif monocausal à

3. Stanley Cohen, *Folk Devils and Moral Panics: The Creation of the Mods and Rockers* (1972), Oxford, Basil Blackwell, 1980.

4. Céline Béraud, Claire de Galembert et Corinne Rostaing, *De la religion en prison*, Rennes, PUR, 2016. Cette enquête, réalisée en 2011-2012, a porté sur huit établissements (trois maisons centrales, deux centres de détention, trois maisons d'arrêt) et nous a conduites à réaliser près de cinq cents entretiens avec des détenus, surveillants et autres catégories de personnels pénitentiaires, sans oublier les aumôniers.

un schéma multivarié et processuel⁵. Incarcération et appartenance à l'islam doivent moins être considérées comme des variables indépendantes que comme des possibles variables intervenant dans l'engagement dans l'activisme violent.

Ceci ne dispense évidemment pas de s'interroger sur ce qui conduit des personnes incarcérées à s'emparer de la religion pour affronter l'épreuve carcérale. Et ce, d'autant moins que la religion vient en effet souvent pallier les défaillances d'une institution qui ne sait aujourd'hui ni protéger, ni réinsérer, ni ouvrir d'avenir à ses « usagers ». C'est là l'un des principaux résultats de notre enquête, que nous exposerons brièvement. À un moment où la population carcérale ne cesse de croître, c'est peut-être autant voire plus sur ce terrain – singulièrement peu évoqué dans le débat public – qu'il convient de mener l'offensive antiterroriste que sur le simple terrain religieux, angle aujourd'hui privilégié. Nous voudrions à cet égard pointer deux principaux effets pervers de cette lecture de l'engagement radical. En faisant émerger une nouvelle figure de dangerosité potentielle, sujette à surveillance rapprochée et à mesures d'exception, la politique de détection des « radicaux » expose tout musulman pieux au soupçon. En prétendant faire des aumôniers musulmans des acteurs à part entière du plan de lutte contre la radicalisation violente et les filières terroristes, la politique qui a cours en France tend à les mandater d'une action sécuritaire. Cet enrôlement sécuritaire nuit *in fine* à ce qui fait l'efficacité de ces intervenants : leur autonomie par rapport à l'administration pénitentiaire.

69

UNE RESSOURCE DANS L'ÉPREUVE CARCÉRALE

C'est au début des années 2000 que les inquiétudes relatives à l'attrait exercé par l'islam radical sur une partie de la population pénale prennent corps. Apparues en 1995 suite à l'incarcération de membres du GIA, elles se sont amplifiées après les attentats du 11 septembre 2001. La population pénale est alors jugée d'autant plus sensible à l'aura des détenus condamnés pour terrorisme islamique (nimbés du prestige des détenus politiques) que son ancrage dans la culture musulmane apparaît important. Ces craintes relatives aux risques que représente le prosélytisme qui sévit en prison entrent en résonance avec celles qui émanent d'une partie des personnels au vu de l'emprise que l'islam exerce sur la vie en milieu carcéral. D'une part parce que la pratique de l'islam complexifie le travail

5. Ce à quoi invitent nombre de recherches sur l'engagement dans l'activisme violent.

des personnels dont certains membres vivent parfois mal la transformation culturelle qui travaille à la fois la population carcérale et l'administration pénitentiaire (très marquée par la diversité). D'autre part parce que l'islam peut, dans certains établissements et à certains moments, devenir un ferment de solidarité collective et parfois même de contestation de l'ordre carcéral.

L'islam : première religion carcérale

70 Cette inquiétude a donné lieu à des évaluations chiffrées des musulmans qui appellent quelques nuances. La population pénale, issue pour sa majeure partie des classes populaires et de l'immigration⁶, se démarque incontestablement du reste de la population par un moindre habitus séculier⁷. Le constat vaut aussi bien pour les chrétiens que pour les musulmans. Néanmoins, les pourcentages qui circulent régulièrement dans les médias et selon lesquels la part des musulmans représenterait entre 50 et 80 % de la population pénale surestiment la représentativité du fait musulman. Rappelons que, faute de statistiques religieuses, ces dénombrements ne peuvent se fonder que sur des indicateurs indirects. Les estimations, réalisées dans quelques établissements, se basent sur une présomption d'islamité déduite grossièrement des origines nationales des détenus ou de leurs patronymes⁸. Or ceux-ci ne préjugent en rien ni de leurs croyances (les enquêtes montrent par exemple qu'une partie non négligeable de la population issue du Maghreb se déclare athée) ni de leur degré de pratique. Surtout, comme l'a souligné Farhad Khosrokhavar en 2004⁹ et comme nous l'avons observé sur le terrain, les rapports à l'islam sont protéiformes et les formes rigoristes demeurent très minoritaires. L'arbre « radical », aussi préoccupant soit-il, ne doit pas faire oublier la forêt : de nombreuses personnes étiquetées musulmanes sont largement sécularisées, voire hermétiques à la pratique religieuse, et pour une part se montrent critiques et parfois hostiles à l'égard du rigorisme islamique affiché par certains.

6. À titre d'indication, 20 % d'étrangers. Cf. Insee, *Synthèses*, n° 59, *L'histoire familiale des hommes détenus*, janvier 2002.

7. Patrick Simon et Vincent Tiberj, « Sécularisation ou regain religieux : la religiosité des immigrés et de leurs descendants », *Documents de travail INED*, n° 196, 2013.

8. Farhad Khosrokhavar, *L'Islam dans les prisons*, Paris, Balland, 2004.

9. *Ibid.*

L'incarcération : moment propice au retour au religieux

Ces nuances étant posées, l'expérience carcérale favorise néanmoins une intensification de la vie religieuse. Ce phénomène n'est cependant pas propre à l'islam (même si dans ce cas il a des conséquences particulières) mais concerne l'ensemble des religions présentes en prison. Voilà qui amène à s'interroger : qu'est-ce qui dans l'expérience carcérale peut expliquer cet attrait de la religion ? Il faut commencer par rappeler que l'administration pénitentiaire est un univers relativement ouvert à la religion, en comparaison d'autres administrations moins amicales et accueillantes à son égard. Assimilé à un élément pacificateur (il est courant d'entendre dire que « la religion apaise la détention », y compris pour l'islam), le religieux fait en quelque sorte partie des meubles. Ceci se traduit notamment par la place qu'y tiennent les aumôniers et les activités culturelles. L'aumônerie musulmane a certes longtemps fait les frais de l'attentisme de l'administration pénitentiaire. Mais des formes d'accommodement locales (comme une certaine tolérance à l'égard des prières collectives sur les cours de promenade, proscrites depuis) pouvaient exister et étaient évocatrices de cette culture administrative ouverte au religieux.

71

Cependant, on ne saurait comprendre l'importance que la religion a en prison sans la replacer en perspective de l'expérience carcérale qui la détermine en partie, ainsi que le suggèrent des usages tactiques du religieux visant à s'ouvrir des marges de manœuvre maintes fois signalées¹⁰.

La religion : soin palliatif de la peine

À bien des égards, le religieux s'offre comme une ressource venant pallier les défaillances d'une institution qui se révèle impuissante à protéger et à donner du sens à la peine. L'exemple le plus emblématique en est la manière dont les solidarités religieuses sont mobilisées comme un bouclier protégeant du racket et d'autres formes de prédatons favorisées par une économie de pénurie. Parmi les religions, c'est, du fait du nombre de ses adeptes potentiels, surtout l'islam qui remplit cette fonction protectrice, même s'il n'a pas l'apanage des solidarités collectives. Certains détenus, surtout lorsqu'ils sont démunis de toute ressource, se trouvent en situation d'indigence ou de vulnérabilité (parfois du fait même des raisons de leur incarcération, tels les « pointeurs », c'est-à-dire les prévenus

10. Cf. notamment Irene Becci, « Tactiques religieuses dans les espaces carcéraux d'Allemagne de l'Est », *Revue d'histoire des sciences humaines*, n° 23, 2010, p. 141-156 ; Rachel Sarg et Anne-Sophie Lamine, « La religion en prison. Norme structurante, réhabilitation de soi, stratégie de résistance », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 153, 2011, p. 85-104.

et condamnés pour affaires sexuelles), troquent, volontairement ou non, provisoirement ou non, leur âme contre la protection des « frères », l'intégration dans un groupe et quelques menues améliorations de l'ordinaire carcéral. Ces conversions sont dites de « confort » par les personnels pénitentiaires. Mais force est d'admettre que dans nombre de cas elles tiennent bien davantage de conversions contraintes ou de survie. Tout comme les pressions qui s'expriment en matière alimentaire (interdiction de consommation de viande de porc) ou vestimentaires (exigence du port d'un slip sous la douche), elles témoignent de la violence morale et physique présente en détention. Faire groupe peut non seulement permettre d'imposer sa loi à ses codétenus mais aussi de peser sur l'administration, et parfois de s'ouvrir des marges de négociation au sein des établissements pour bénéficier de telle ou telle tolérance.

72 Au-delà de ces usages instrumentaux des solidarités religieuses, ce qui fait l'efficacité du religieux, et plus particulièrement de l'islam, c'est qu'il peut tenir lieu de vecteur de restructuration de soi, une manière de se construire un lieu propre, de reprendre prise sur sa trajectoire carcérale et sa vie. Il peut devenir une ressource de restauration identitaire permettant d'échapper à l'enfermement dans le stigmatisme carcéral. Là encore, cet usage du religieux renvoie aux effets dévastateurs de l'incarcération. Réceptacle d'une population majoritairement composée de personnes pauvres et précarisées, pour une bonne part désaffiliée socialement ou en voie de l'être, la prison ne fait bien souvent qu'accentuer cette vulnérabilité et les pathologies sociales auxquelles elle est pourtant censée remédier. Promiscuité et détention dans des conditions indignes, exacerbées par la surpopulation, béance du temps carcéral, désœuvrement, perte d'autonomie et violence (celle des détenus et de l'institution elle-même) agissent sur les corps et les esprits bien au-delà de la réclusion elle-même. Quand elle ne conforte pas ses usagers dans des carrières délinquantes (la réputation de la prison-école de la délinquance n'est pas usurpée), l'incarcération parachève la déstructuration de la vie de ses usagers, quand elle n'en est pas à l'origine. L'individu, dépourvu des points d'appui à partir desquels construire son identité sociale (travail, famille, logement), se voit incessamment ramené à son numéro d'écrou ou ses chefs d'accusation. Dans ce qui s'apparente à ce qu'Hannah Arendt appellerait un « espace de désolation »¹¹, la religion compte parmi les rares ressources qui permettent de « tenir » et de tenter de se reconstruire.

11. Hannah Arendt, *Le Système totalitaire. Les origines du totalitarisme* (1951), Paris, Seuil, 2005.

Un outil de réordonnement de soi

C'est dans cette façon dont l'islam se fait vecteur de réordonnement de soi que se révèle ce qui constitue sans doute sa principale efficacité. Il y a là matière à réflexion sur cette énigmatique force intrinsèque du religieux qui intervient à un double niveau, pratique et symbolique. Par efficacité pratique, nous entendons la manière dont les religions, à travers leurs intervenants, ritualités, pratiques, peuvent offrir non seulement un espace de parole et d'échanges mais aussi un point d'appui et parfois même des solutions concrètes, pour s'ajuster au monde de la prison. Nous englobons également la manière dont leur savoir-faire en matière de gestion de soi ou de retour et de travail sur soi (prière, lecture, examens de conscience, méditation, rites divers, etc.) peut contribuer à une remise en ordre subjective, voire, pour quelques-uns, à une reconstruction identitaire. Cette efficacité pratique ne saurait se distinguer d'une efficacité symbolique. Celle-ci repose également sur le potentiel que recèle la nature idéologique des religions à produire du sens et à influencer les subjectivités. Cette efficacité symbolique se fonde principalement sur leur capacité, en ouvrant un ailleurs, à convertir des expériences négatives en expériences valorisantes, à sublimer la souffrance en lui conférant une signification biographique positive¹². Sur ce point, l'atout considérable dont disposent les religions consiste dans la possible référence à des entités invisibles et êtres surnaturels ainsi que la potentielle ouverture d'un « ailleurs », d'un espace extra-mondain (l'au-delà, le paradis, le ciel, l'enfer). L'invocation de la justice divine et d'un dieu (en général) miséricordieux fonctionne comme un espace de requalification morale dans lequel s'ouvre une échappatoire à une identité négative. C'est l'un des ressorts de la conversion ou d'un retour à l'islam réputés « effacer l'ardoise », « remettre les compteurs à zéro », « redonner une âme neuve », comme on l'a entendu parfois lors de notre enquête. La religion va même jusqu'à « réenchanter » la peine de certains, comme si celle-ci était intégrée au « plan de Dieu » comme voie de salut et de rédemption.

73

Pour le meilleur et pour le pire

Cette mobilisation du religieux, en réparant des identités blessées, peut donner lieu à des dynamiques vertueuses. L'autobiographie de Karim Mokhtari¹³, ancien détenu condamné à dix ans de réclusion criminelle

12. Joaquín Algranti, « La valorisation des expériences négatives dans le néo-pentecôtisme argentin », *Socio-anthropologie*, n° 25-26, 2010, p. 103-117.

13. *Rédemption. Itinéraire d'un enfant cassé*, Paris, Scrinéo, 2013.

pour homicide, livre une illustration exemplaire de la manière dont la religion a été la pierre angulaire de sa transformation personnelle : sa rencontre avec l'islam a constitué un moment de prise de conscience, une source de reconstruction identitaire, ainsi qu'une voie de sortie de la violence et de rupture avec la délinquance. Ce récit, qui permet de suivre ce processus au fil de sa trajectoire carcérale, fait écho à plusieurs des entretiens que nous avons menés, révélant comment la religion peut pour certains constituer le déclic ouvrant des possibles et un avenir. Ce potentiel de resubjectivation que recèle le religieux n'est évidemment pas sans écueils. La religion peut en effet servir des stratégies psychologiques de « déni » (Dieu m'a pardonné, je suis quitte), d'opposition entre la justice de Dieu et celle des hommes (ce qui compte, c'est de se mettre en règle avec Dieu...) ou conduire à des formes de déresponsabilisation (c'était écrit, c'est le diable qui s'est emparé de moi, Dieu qui l'a voulu, etc.). Cette remoralisation religieuse, si elle est susceptible d'apporter un sentiment de sécurité individuel et collectif, peut en outre conduire à assimiler la source du mal-être au monde extérieur et creuser un fossé entre la communauté religieuse à laquelle on adhère et le monde profane dont celle-ci cherche à se distinguer. Autrement dit, la remoralisation religieuse peut induire des formes de repli sectaire, ainsi qu'on les observe par exemple chez les salafistes¹⁴. Elle peut enfin mener à des formes d'activisme radical légitimant le passage à la violence et servir de substrat à des formes d'héroïisations négatives et mortifères, que celles-ci viennent offrir un exutoire à une révolte et une rage que la prison contribue à exacerber et/ou une perspective de rachat et de salut.

Par comparaison aux autres religions présentes en détention, le potentiel de restructuration identitaire de l'islam est d'autant plus effectif qu'il tend pour ses adeptes à faire office – et ce phénomène excède la prison – de contre-culture opposée à une République laïque dont ils se sentent exclus et aux institutions répressives (police, justice, prison) qui, de manière plus ou moins directe, les discriminent. L'islam vient en quelque sorte « sacraliser » un sentiment d'injustice et de victimisation, tout en prenant une dimension, proprement politique, de ferment d'identité collective et de contestation.

Ce mécanisme victimaire fait fond sur une expérience qui, pour être en partie fantasmée, n'est pas dénuée de soubassement empirique. Pour rester sur le seul terrain carcéral, deux remarques peuvent être faites.

14. Mohamed-Ali Adraoui, *Du Golfe aux banlieues. Le salafisme mondialisé*, Paris, PUF, 2013.

Tout d'abord, s'il paraît aujourd'hui à chacun que l'islam est la première religion en prison, c'est toujours pour s'en inquiéter mais jamais pour s'interroger sur les mécanismes qui produisent la surreprésentation des minorités visibles en milieu pénitentiaire¹⁵. On ne s'avise en outre jamais du fait que cette lecture religieuse de la population carcérale qui associe islam et criminalité apporte du crédit au sentiment de discrimination. Ensuite, l'attentisme de l'administration pénitentiaire face aux demandes récurrentes liées à la pratique de l'islam a alimenté ce sentiment d'injustice. Au terme de son enquête sur l'islam en prison, Farhad Khosrokhavar n'avait pas manqué de tirer la sonnette d'alarme quant aux effets délétères de l'état de déshérence dans lequel cette religion était laissée alors que d'autres cultes avaient pignon sur rue¹⁶. Outre le fait que cette situation favorisait l'action de leaders religieux (les fameux « imams autoproclamés »), elle objectivait une inégalité de traitement.

75

L'interpellation du chercheur, très largement médiatisée, a certes été entendue par l'administration pénitentiaire. Celle-ci s'est en effet engagée, à partir de 2006, dans une politique de rattrapage en faveur du culte musulman, qui s'est traduite notamment par le développement de l'aumônerie musulmane. Toutefois, les bénéfices (en termes d'apaisement du sentiment victimaire des musulmans en prison) de ce qui aurait pu être davantage revendiqué et affiché comme une politique de reconnaissance à l'égard de l'islam au nom d'un principe d'égalité de traitement des cultes ont été relativisés par un discours politique et institutionnel insistant sur la dangerosité de l'islam en prison.

UNE POLITIQUE DE RECONNAISSANCE BROUILLÉE PAR L'ENJEU SÉCURITAIRE

La mise en œuvre d'une politique de détection de ceux que l'administration pénitentiaire qualifia de « prosélytes », avant de les renommer « radicaux » ou « en voie de radicalisation », ne peut en effet que brouiller le message positif qu'aurait pu véhiculer l'institutionnalisation de l'aumônerie musulmane. Et ce, d'autant plus que cette dernière est avant tout présentée comme un instrument de lutte contre la radicalisation.

15. Cf. Didier Fassin, *L'Ombre du monde. Une anthropologie de la condition carcérale*, Paris, Seuil, 2015, p. 111 et suiv.

16. Farhad Khosrokhavar, *L'Islam dans les prisons*, op. cit.

Les contours flous de la dangerosité radicale

La définition, peu précise et extensive, de la catégorie de « radical » conduit en détention (comme à l'extérieur) à inclure un nombre croissant de musulmans parmi les sujets à risque¹⁷ et, pour certains, à les conduire aux quartiers dédiés. Le terme ne renvoie en effet pas seulement aux détenus qui sont passés à l'acte mais englobe des détenus « en voie de radicalisation » qu'il s'agit de détecter. Les grilles de détection mises à disposition des personnels ont longtemps conféré aux signes extérieurs de piété (marqueurs vestimentaires ou corporels) et à l'intensification de la pratique religieuse une place privilégiée parmi les indices de radicalisation. L'orthopraxie, surtout lorsqu'elle se cumule avec des gestes ou paroles de contestation de l'ordre pénitentiaire, la fréquentation de détenus incarcérés pour terrorisme islamiste, un discours de rupture par rapport aux valeurs républicaines et à la politique internationale de la France, demeure l'un des critères prééminents de présomption de passage à la violence radicale¹⁸. Ce raccourci peut faire craindre que certains détenus puissent « trouver dans ce soupçon à leur endroit la preuve du caractère anti-islamique de la société », justifiant le recours à la violence « comme seul moyen légitime d'y riposter¹⁹ ». L'aumônier national musulman, Hassan El Alaoui Talibi, constate en ce sens : « On crée ainsi le risque d'une appréciation subjective, génératrice d'injustices, qui ne peut que créer de la frustration et induire des phénomènes incontrôlables. Certains, notamment en prison, cherchent dans la religion une dimension affective dont ils sont privés. Or, dès lors qu'ils se mettent à prier, on les qualifie de radicaux. D'autres ont connu le même sort, après s'être simplement laissé pousser la barbe, ce qui n'est absolument pas un signe de radicalisation²⁰. »

Nos observations confirment des mécanismes de retournement du stigmatisme bien connu de la sociologie. Ceux-ci s'expriment notamment par l'affichage assumé d'une islamité ostentatoire provocatrice et contestataire. On observe à l'inverse des stratégies classiques d'évitement du stigmatisme *via* la mise à distance volontaire de la religion et le contrôle d'une présentation de soi évitant tout marqueur d'islamité. Mais ces

17. Claire de Galembert, « Le “radical”, une nouvelle figure de dangerosité carcérale aux contours flous », *Critique internationale*, n° 72, 2016.

18. Farhad Khosrokhavar, « Nouveau paradigme de la radicalisation », in *Le Fait religieux en prison. Configurations, apports, risques*, Paris, Direction de l'administration pénitentiaire, 2014.

19. *Ibid.*, p. 171.

20. « On interpelle les musulmans comme de mauvais élèves » (interview d'Hassan El Alaoui Talibi et de Samia Ben Achouba), *Dedans Dehors*, n° 88, juillet 2015, p. 33.

tentatives semblent vaines car elles exposent au soupçon de dissimulation tandis que se popularise l'idée que le « vrai radical » ne serait plus tant celui qui s'affiche que celui qui, pour des raisons stratégiques, mettrait sa religiosité sous le boisseau²¹. En somme, plus le risque radical devient évident, moins sa définition va de soi et plus le spectre des possibles s'élargit: il n'est plus simplement question des radicaux (ou de radicalisés) mais des radicalisables. Le radical n'est plus celui qu'on croyait, tout en le restant pourtant. Cette indétermination, qui brouille les repères, peut susciter des conflits entre les personnels, comme dans le cas de l'affectation de détenus aux quartiers dédiés aux radicaux. Elle n'en favorise pas moins, principe de précaution oblige, le retour à ce qui semble spontanément un plus petit dénominateur commun, c'est-à-dire l'adhésion réelle ou supposée à l'islam, ce qui contribue au développement d'une paranoïa collective.

77

Des aumôniers musulmans agents de contrôle social

La peur du fichage impacte également l'aumônerie musulmane, qui fait les frais d'un discours politique ne cessant de la présenter comme un antidote à la radicalisation. Brouillant leur position d'extériorité à l'administration, ce discours expose les aumôniers à une suspicion de collusion avec l'État et renforce ce qui devient, par opposition à cet islam pénitentiaire légitime, un islam de contrebande. Ce que déplorait en 2015 la secrétaire de l'aumônerie nationale, Samia Ben Achouba: « [...] de nombreux aumôniers reçoivent des courriers de détenus leur disant: "Je ne veux plus venir te voir actuellement, on a peur d'être fichés. Or, si elles ne trouvent plus auprès des aumôniers la réponse à leur besoin spirituel, ces personnes iront chercher des explications ailleurs. Auprès des radicaux²². » Ce n'est en effet pas le moindre paradoxe de voir la légitimité de l'aumônerie musulmane indirectement mise à mal par un discours politique qui ne cesse pourtant, dans le même temps, de la promouvoir comme un instrument de lutte contre la radicalisation.

Dès les années 2000, les pouvoirs publics français ont fait de l'aumônerie un élément clé de la lutte contre le radicalisme. C'est en référence à cette fonction que l'institutionnalisation d'une aumônerie nationale a été justifiée par le garde des Sceaux en 2006. Cette logique d'enrôlement sécuritaire des aumôniers, portée aussi bien par la droite que

21. Farhad Khosrokhavar évoque à ce sujet un « changement de paradigme » (« Nouveau paradigme de la radicalisation », art. cité, p. 175-178).

22. « On interpelle les musulmans comme de mauvais élèves », art. cité, p. 34.

par la gauche, n'a cessé de s'accroître depuis. De manière significative, le rapport de la commission d'enquête du Sénat sur « l'organisation et les moyens de la lutte contre les réseaux djihadistes en France et en Europe », remis le 1^{er} avril 2015, cite deux cent cinquante fois les termes « aumônier » et « aumônerie ». Les parlementaires y pointent le nombre « trop limité » de ministres du culte musulman en prison, ce qui empêche, selon eux, « le développement de la bonne connaissance de l'islam parmi les détenus musulmans ». Ils préconisent, pour « neutraliser les phénomènes carcéraux de radicalisation », d'agir sur les conditions de recrutement des aumôniers. Il s'agit aussi de « formaliser » et de « systématiser » les contrôles dont ils sont l'objet. Quelques semaines plus tôt, dans son « plan antiterrorisme », le Premier ministre, Manuel Valls, annonçait de son côté une hausse de 30 % des effectifs de l'aumônerie musulmane.

78 La réflexion sur son rôle dans la lutte contre la radicalisation carcérale est également l'une des priorités de l'instance de dialogue avec l'islam de France créée par le ministère de l'Intérieur.

Cette attention portée à l'aumônerie musulmane ne tient pas seulement d'une stratégie discursive visant à donner le change à une opinion publique inquiète. Il y a bien sur le terrain des formes d'engagement auxquelles les aumôniers peinent parfois à résister. Au cours de notre enquête, nous avons observé les relations souvent étroites qui sont nouées entre l'aumônier musulman et la direction de l'établissement. Dans l'une des maisons d'arrêt, l'un des directeurs fait équipe avec l'aumônier dans sa lutte contre ceux qu'il appelle « les salaf » (salafistes). Ils se rencontrent chaque semaine et échangent certaines informations. Du côté du renseignement pénitentiaire, ces aumôniers sont envisagés comme des « capteurs » susceptibles de rendre compte des « changements d'atmosphère » en détention.

Le soutien de l'État à l'aumônerie musulmane s'est concrétisé par d'importants engagements financiers, dont les derniers en date sont inscrits dans le plan de lutte contre le terrorisme de janvier 2015²³ : des budgets permettant le financement de soixante postes d'aumôniers musulmans, indemnisés à temps plein, ont ainsi été dégagés. En 2013 et 2014, à la suite de l'affaire Merah, trente postes supplémentaires avaient déjà été financés. Il y a aujourd'hui 193 aumôniers musulmans pour 188 établissements pénitentiaires. Le culte musulman est ainsi devenu le premier culte financé en prison, devant celui des catholiques²⁴. En parallèle de

23. « Antiterrorisme: Manuel Valls annonce des mesures exceptionnelles », Gouvernement.fr, 21 janvier 2015.

24. Cependant, d'après la Direction de l'administration pénitentiaire, l'effort financier

cet effort financier a été entamé un début de réflexion sur le statut de l'aumônier, jugé peu attractif par les autorités musulmanes, du fait de la modestie des indemnités versées²⁵ et de l'absence de couverture sociale.

Évolution des effectifs des aumôniers musulmans entre 2000 et 2015

	2000	2009	2012	2015
Nombre d'aumôniers musulmans	44	142	151	193

Source: Direction de l'administration pénitentiaire.

La mise en place d'une formation initiale obligatoire, suivie et largement financée par le ministère de l'Intérieur, témoigne également d'une volonté de davantage contrôler l'aumônerie musulmane. À partir de 2016, les aumôniers des prisons (comme leurs homologues des hôpitaux et des armées) rémunérés par l'État (l'obligation ne concerne pas les bénévoles) devront, pour obtenir leur agrément (seules les nouvelles recrues sont donc concernées), être titulaires du diplôme universitaire de formation civile et civique. Si l'obligation vaut pour tous les cultes, elle a pour premier objectif la conversion identitaire²⁶ de spécialistes du religieux, musulmans en particulier, dont on soupçonne qu'ils ne seraient pas assez laïques. Elle renforce ainsi les garanties de contrôle qu'offre déjà la procédure d'agrément. Pour qu'un aumônier soit nommé, il faut qu'il soit agréé par l'administration, agrément qui peut être suspendu, voire retiré. Les profils sont donc sélectionnés. La direction pénitentiaire interrégionale s'appuie sur le casier judiciaire de la personne ainsi que sur une enquête diligentée par les services de renseignement à la demande du préfet. La procédure est identique quel que soit le culte, mais les services sont particulièrement attentifs lorsqu'il s'agit d'un candidat à l'aumônerie musulmane. À l'instar des imams, les aumôniers musulmans apparaissent ainsi plus que jamais comme « une autorité religieuse sous contrôle »²⁷.

Cet usage qui est fait de l'aumônerie n'est pas loin d'évoquer ce que

consenti par l'État en 2015 a moins conduit à la création de nouveaux postes (le solde net n'est que de onze postes), qui constituait pourtant un affichage politique, qu'à la consolidation de ceux déjà en place: 94 % des aumôniers pénitentiaires musulmans reçoivent désormais une indemnisation (contre 64 % fin 2014).

25. Au mieux, 800 euros mensuels, selon la Direction de l'administration pénitentiaire.

26. Claude Dubar, *La Socialisation. Construction des identités sociales et professionnelles*, Paris, Armand Colin, 1991.

27. Solenne Jouanneau, *Les Imams en France. Une autorité religieuse sous contrôle*, Marseille, Agone, 2013.

Francesco Raggazi appelle le « multiculturalisme policier », soit une gestion de la sécurité passant par le ciblage de certaines communautés jugées suspectes et par l'association des relais communautaires au travail de prévention et de contrôle social²⁸. Il y a là une forme d'utilitarisme religieux qui ne manque pas d'étonner alors que les pouvoirs publics n'ont par ailleurs cessé de se référer au principe de séparation. Mais, au-delà de cette incohérence, ce qui interroge, c'est la manière dont cette logique fragilise la figure de l'aumônier en affaiblissant sa légitimité auprès des détenus, qui, redoutant une trop grande inféodation à l'administration, s'en éloignent. Ne conduit-elle pas à priver cet acteur de ce qui fait son efficacité, à savoir son autonomie par rapport à l'administration ? Les remarques évoquées de la secrétaire de l'aumônerie nationale musulmane invitent à le penser, de même que le constat, dans certains établissements, de la baisse de fréquentation du culte musulman.

80

*

La prison est un excellent révélateur de la force intrinsèque du religieux, que celle-ci intervienne pour le meilleur (comme vecteur de resocialisation, d'apaisement, de déprise de la violence) ou pour le pire (comme ferment de révolte conduisant au fanatisme violent, ou encore comme vecteur d'un « exil intérieur », forme d'enfermement piétiste).

Mais tout n'est pas religieux dans la religion : celle-ci s'articule à des réalités sociales, économiques et politiques qui en déterminent partiellement l'usage qui en est fait. On ne peut donc ignorer les fonctions de ressource par défaut et parfois de dernier ressort que remplit la religion en creux des défaillances de l'institution pénitentiaire et, plus largement, d'une société qui ne parvient plus à offrir un horizon de sens à certains de ses ressortissants. Il importe ainsi de prêter davantage attention à ce qui fait l'attrait de la religion lorsqu'elle est convoquée comme une planche de salut pour éviter le naufrage identitaire ou comme un moyen d'expression et de mise en forme d'une révolte individuelle ou collective. Variable dépendante ou non, la place de la religion dans l'engagement radical justifie que la bataille soit également livrée sur le terrain religieux. Il convient plus que jamais de faire en sorte que le culte musulman trouve pleinement sa place au sein du monde pénitentiaire. Encore faut-il ne pas scier la branche sur laquelle on est assis en faisant

28. « Vers un “multiculturalisme policier” ? La lutte contre la radicalisation en France, aux Pays-Bas et au Royaume-Uni », *Les Études du CERI*, n° 206, septembre 2014.

peser sur tout musulman une présomption de dangerosité et en investissant les aumôniers musulmans d'une fonction de police religieuse, qui les délégitime auprès de leurs ouailles. Le remède pourrait sinon être pire que le mal et accroître un sentiment victimaire dont se nourrit en partie la radicalisation violente.

R É S U M É

Même si la religion n'est pas une variable déterminante de l'engagement dans l'activisme violent, cela ne dispense pas de s'interroger sur ce qui conduit des personnes incarcérées à s'emparer, parfois pour le pire, parfois pour le meilleur, de la religion pour affronter l'épreuve carcérale. La religion vient en effet souvent pallier les défaillances d'une institution qui ne sait aujourd'hui ni protéger, ni réinsérer, ni ouvrir d'avenir à ses « usagers ».