

James A. Beckford, Sophie Gilliat, *Religion in prison.
Equal rites in a multifaith society*

Cambridge, Cambridge University Press, 1998, 232 p. (bibliogr., index,
tablx.)

Anne-Sophie Lamine



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/1926>

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2004

Pagination : 53-158

ISBN : 2-222-96754-6

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Anne-Sophie Lamine, « James A. Beckford, Sophie Gilliat, *Religion in prison. Equal rites in a multifaith society* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 128 | octobre - décembre 2004, document 128.4, mis en ligne le 16 novembre 2005, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/1926>

sporadique, il semble bien davantage avoir eu un usage social et non religieux, dans le sens d'une sentence de mise à l'écart de juifs qui n'avaient pas payé leurs dettes (N. Coulet). L'expulsion par Louis XII des juifs de Provence, en 1500, a pour effet la conversion de la moitié d'entre eux, alors que de nombreux autres se réfugient dans le Comtat Venaissin. Les actes testamentaires informent des relations entre les néophytes et ceux de leurs enfants restés juifs à qui échoient un héritage minimal de cinq sous (D. Iancu-Agou). Un fait bien plus « douloureux » est celui du baptême imposé aux enfants juifs, qui « doivent » alors suivre une éducation chrétienne, pour éviter l'apostasie et donc être enlevés à leurs parents, même si le baptême a eu lieu lorsque l'enfant était à l'article de la mort (et qu'il a survécu) ou réalisé par jeu, par un autre enfant. Une étude basée sur des documents d'Église (du XVI^e siècle au XIX^e siècle), montre que cette question pose un cas de conscience aux ecclésiastiques, mais les interdictions romaines réitérées de baptiser sans l'autorisation des parents laissent penser que ces cas n'étaient pas rares (M. Bernos).

Les débuts de la diffusion du protestantisme mettent la Provence des années 1540 dans la hantise de l'hérésie, même si, comme dans le reste de la France, les premiers catholiques touchés par les idées de la Réforme (via les vaudois ou les luthériens) sont peu partisans d'une rupture avec Rome. Les procès se multiplient et touchent aussi des moines bénédictins (G.A.). Une cinquantaine d'années plus tard, la région d'Orange est devenue une « forteresse de la Réforme », comme le montre une étude sur le ministère et le testament d'un pasteur dans un village voisin (F. Moreil). L'étude des rumeurs est particulièrement révélatrice des rapports entre les groupes. En 1628 alors que la peste a éclaté à Lyon, l'État royal est en guerre contre les protestants. En Avignon, encore épargnée, une rumeur se propage : ce sont des engraisseurs protestants qui ont contaminé Lyon, la rumeur vient de Genève, où les engraisseurs sont bien sûr catholiques. La peur des protestants semble cependant avoir évité aux juifs d'être victimes de l'agressivité populaire, favorisée par les crises (M.F.).

Après une période de durcissement au temps de la contre-réforme, suivi d'un déclin démographique, le XVIII^e siècle voit un renouveau et un enrichissement de la communauté juive (S. Schwarzfuchs). La vie juive de la fin du XVIII^e siècle et du début du XIX^e siècle est illustrée par l'histoire familiale de Jacob Mendès, commerçant et notable juif, favorable à la Révolution (A. Zink). La pluralité des communautés juives de France est particulièrement

visible dans l'analyse des émancipations, au lendemain de la Révolution, qui révèle les différences de statut, de stratégies, de cultures, de tailles ainsi qu'une « problématique intracommunautaire d'émancipation des petites communautés par rapport aux grandes » (J. M. Chourauqi).

Divers aspects de la vie catholique sont retracés à travers la carrière d'un officier pontifical au XIV^e siècle (A. Jamme) ou encore par la vie du diocèse d'Arles à la fin du XVI^e siècle (M. Venard), alors que les pratiques dévotionnelles sont abordées à travers la fine description du culte à une statuette du Christ au XVII^e siècle (R. Bertrand), l'histoire d'un sanctuaire languedocien entre la contre-réforme et le XIX^e siècle (R. Sauzet), le refus de sacrement à une malade suspectée de jansénisme au XVIII^e siècle (M. Cubells), ou encore l'analyse des subtilités de la pratique des indulgences au XIX^e siècle (C. Langlois). Certains articles portent sur les rapports entre Église et cité : la romanisation des collèges accueillant des étudiants savoyards en Avignon au XVII^e siècle (F. Meyer) ou la concurrence des préséances entre l'évêque et le premier magistrat de la ville à Carpentras au XVIII^e siècle (P. Fournier). La période révolutionnaire est traitée à travers la protestation d'un curé contre les massacres de la Glacière en 1791, en Avignon (A. Maureau) ou encore la question du serment exigé du clergé dans les anciens états pontificaux qui viennent juste d'être rattachés à la France (B. Thomas). Pour compléter cette fresque, la ville d'Avignon a aussi accueilli des vétérans des guerres de l'Empire, dans une succursale de l'Hôtel des Invalides (N. Petiteau).

Cet ensemble d'études érudites offre des perspectives diverses et passionnantes sur des trajectoires individuelles ou familiales, sur des groupes et sur des pratiques. Il éclaire de multiples facettes des diverses identités religieuses et montre comment elles furent souvent en conflit, mais aussi en juxtaposition, voire en tolérance. Cette richesse aurait donné envie de pouvoir lire aussi une mise en perspective synthétique de l'ensemble des contributions en introduction ou en conclusion de l'ouvrage.

Anne-Sophie Lamine.

128.4

BECKFORD (James A.)
GILLIAT (Sophie).

Religion in Prison. Equal Rites in a Multi-faith Society. Cambridge, Cambridge University Press, 1998, 232 p. (bibliogr., index, tabl.).

L'ouvrage s'appuie sur une enquête auprès des aumôneries de prison en Angleterre et dans

le Pays de Galles (les systèmes ecclésiaux et pénitentiaires étant différents en Écosse et en Irlande du Nord). L'étude a été financée par l'Église d'Angleterre et une fondation et a duré deux ans (173 questionnaires dépouillés, 14 prisons visitées et 60 aumôniers et ministres-visiteurs interviewés). L'objectif est l'analyser la réponse apportée à la pluralisation ethnique et religieuse de la société (et donc des prisonniers) par les aumôneries de prison. Les auteurs montrent comment se fabrique une prise en compte pratique de la diversité religieuse, comment les acteurs répondent aux nouvelles demandes qui en découlent et comment une Église établie qui a de forts liens avec l'État s'adapte à cette pluralité.

Le premier chapitre aborde la question du multiculturalisme et de l'égalité des chances en prison. Les AA. analysent d'abord les termes « multiculturel » et « multireligieux », dans le contexte anglais. Quant à l'usage du terme « égalité des chances », s'il est habituellement limité aux secteurs de l'emploi, du logement et de la santé, le *Prison Act* de 1952 (qui est toujours la législation en vigueur) invite à l'étendre à la religion, puisqu'il stipule que « tous les prisonniers devraient être traités impartialement et sans discrimination basée sur la couleur, la race ou la religion ».

Le deuxième chapitre présente le Service d'Aumônerie de Prison, responsable statutairement des besoins religieux de l'ensemble des prisonniers, et géré par des aumôniers chrétiens, très majoritairement anglicans, avec un petit nombre de catholiques et de méthodistes. Pour les autres religions, il fait appel à des ministres-visiteurs (bouddhistes, hindous, juifs, musulmans et sikhs). Parmi les 480 aumôniers, 132 travaillent à plein temps dont 79 % d'anglicans et 20 % de catholiques ; ceux qui sont à temps partiel se partagent à part égale entre anglicans, catholiques et autres Églises. Ils sont aussi aidés par des bénévoles. En ce qui concerne les « autres religions », tous les ministres-visiteurs exercent à temps partiel, et souvent dans plusieurs prisons. Du côté des prisonniers, on observe à la fois une diversification religieuse et une baisse de l'appartenance : entre 1975 et 1997, la proportion de chrétiens passe de 94 à 64 %, celle des autres religions de 3,3 à 8,3 % et celle des « sans religion » de 2 à 27,3 % (parmi ceux qui déclarent une religion, les non-chrétiens sont donc passés de 3,4 à 11,5 %). La qualité des locaux mis à disposition de l'aumônerie est très variable : chapelles anglicanes victorienne (dont certaines ont vu leur espace amputé) et chapelles catholiques séparées, chapelles récentes œcuméniques, alors que les « autres religions » bénéficient en moyenne de moins bonnes conditions :

usage de salles polyvalentes, de salles multi-religieuses (sans symboles et récentes) et quelquefois synagogues ou mosquées.

Le troisième chapitre porte sur la formation et le rôle des aumôniers. Les deux tiers des aumôniers anglicans considèrent que la formation initiale qu'ils ont reçue sur les « autres religions » est inadéquate. Dans le fonctionnement du service d'aumônerie, la plupart des responsabilités sont prises par les aumôniers anglicans : ils gèrent les ressources allouées, accueillent les nouveaux prisonniers et font des démarches pour que les prisonniers non-chrétiens aient accès aux ministres-visiteurs, facilitent les démarches de ces derniers, et participent souvent à leur recrutement. L'Église d'Angleterre a donc très nettement un rôle directeur dans l'ensemble de l'aumônerie. De plus un net décalage apparaît entre la perception des aumôniers et celle des ministres-visiteurs. Ainsi, 75 % des premiers considèrent qu'ils facilitent la tâche des seconds et les guident à leur arrivée sur le site, seuls 6 % de ces derniers partagent cette appréciation.

Le quatrième chapitre porte sur la situation des ministres-visiteurs. Il met en évidence les difficultés qu'ils rencontrent. Dans plus de la moitié des cas, ils n'ont pas de liste des prisonniers relevant de leur confession. Ils travaillent souvent dans plusieurs prisons et ont parfois du mal à se faire rembourser leurs frais de transport. Ils sont rarement consultés lorsque des décisions d'intérêt commun sont prises, comme celles concernant les salles multi-religieuses. Seul un tiers d'entre eux sont autorisés à utiliser eux-mêmes des clefs à l'intérieur de la prison (ce que peuvent faire des aumôniers), alors que la moitié d'entre eux n'ont pas de badge. Les dépenses sont gérées par les aumôniers, qui considèrent que la fourniture de livres et d'objets de culte est satisfaisante (à 89 %), alors que les ministres-visiteurs sont de l'avis opposé (à 65 %). Ces différences de traitement et ces exclusions symboliques font que le sentiment de ne pas être traités avec équité est largement partagé.

Dans les cinquième et sixième chapitres, les AA. analysent les interactions entre les aumôniers et les ministres-visiteurs. Le bilan de ces relations est mitigé. Une majorité d'entre eux sont raisonnablement satisfaits de la situation. Les aumôniers jouent souvent (et avec bonne volonté) le rôle de facilitateurs et d'intermédiaires pour les ministres-visiteurs. Une relation de dépendance en découle qui mène les AA. à qualifier les premiers de *gate-keepers*. Les aumôniers sont là pour tous les prisonniers alors que les ministres-visiteurs ne peuvent entrer en contact qu'avec des prisonniers de leur religion. La crainte de prosélytisme est souvent présente.

Globalement, la vie sociale des aumôneries inclut assez peu les ministres-visiteurs et la prise en compte des sensibilités culturelles non-chrétiennes est très variable selon les aumôniers et selon les ressources disponibles. L'analyse de ces relations montre bien que les groupes religieux « n'interagissent pas dans le vide », mais dans un contexte spécifique de concurrence, avec des enjeux de reconnaissance et de ressources matérielles et symboliques à partager et dans un contexte institutionnel contrôlé par les autorités carcérales.

Une comparaison avec le système d'aumôneries de prisons américaines apporte un éclairage complémentaire à l'analyse (septième chapitre). À la différence de la Grande-Bretagne, la diversité religieuse des États-Unis est surtout intrachrétienne, puisque seuls 3 % des Américains se déclarent d'une religion non-chrétienne et il y a séparation formelle entre Églises et État. Alors que la situation anglaise est qualifiée par les AA. de « relativement opaque », « dépendant de situations inégalitaires de patronage » et fonctionnant de manière « ad hoc », la situation américaine est plus systématisée, plus égalitaire, plus « transparente » et moins flexible (p. 171). Par exemple, face à la demande de régimes alimentaires particuliers, les prisons fédérales offrent le choix de s'inscrire au « régime spécial commun » sensé être équitable et convenir plus ou moins à tous les groupes : viande casher (donc acceptable pour les musulmans), vaisselle ne servant que pour ce régime.

Il ne faudrait pas déduire au terme de cette étude que l'Église établie utilise ses privilèges pour écarter les « autres religions » de l'aumônerie. Les observations des AA. montrent que ses relations avec les « autres religions » sont bien plus complexes. En particulier, l'implication personnelle et la bonne volonté de nombreux aumôniers apparaissent clairement. Ceux-ci n'en reflètent pas moins le caractère établi de l'Église d'Angleterre, en jouant des rôles d'intermédiaires et de facilitateurs entre les ministres et l'administration. Finalement, l'aumônerie de prison s'avère un excellent analyseur de la prise en compte de la pluralité religieuse dans la société plus large. Comme le concluent les AA., si l'Église d'Angleterre a pu apparaître comme le dais qui protège les « autres religions », il semble que ce dais soit maintenant percé de « larges trous » (p. 203). Cette étude a aussi l'immense mérite de montrer la nécessité de préciser la notion de pluralisme. Car si le système analysé semble à première vue pluraliste, l'analyse plus fine des rapports entre groupes religieux et entre ces groupes et l'administration pénitentiaire dévoile une distribution des ressources et de la reconnaissance qui est

loin d'être égalitaire. En outre, alors que la diversité religieuse a souvent été considérée comme relevant de la sphère privée, le cas des prisons montre bien que cette pluralité relève aussi des politiques publiques. L'ouvrage apporte à la fois un très riche matériau empirique et des analyses stimulantes sur la gestion concrète de la pluralité religieuse dans la société et dans ses institutions ainsi que sur l'évolution des relations entre État et religions.

Anne-Sophie Lamine.

128.5

BECKFORD (James A.).

Social Theory and Religion. Cambridge, Cambridge University Press, 2003, 251 p. (bibliogr., index, tabl.).

J.A.B. part du constat que très peu d'études combinent la sociologie des religions et la théorie sociologique. Son objectif est alors de montrer qu'une meilleure connaissance mutuelle serait très féconde pour l'une comme pour l'autre. Il appuie sa démonstration sur quatre dossiers : la sécularisation, le pluralisme, la globalisation et les nouveaux mouvements religieux. Il se place dans le cadre d'une approche constructiviste, dont il présente les atouts pour aborder le champ religieux tout en soulignant qu'elle est complémentaire d'autres méthodes d'analyse (1^{er} chapitre). Il s'agit d'accorder la priorité à l'analyse des processus impliqués dans la négociation des significations du phénomène social étudié. Il s'agit avant tout de savoir comment des individus, des groupes, des organisations utilisent, justifient et institutionnalisent l'usage de termes comme religieux, sacré, spirituel et régulent les activités correspondantes. Cela est particulièrement pertinent pour approcher les frontières changeantes du religieux : la limite public-privé, le religieux acceptable ou non etc.

Dans les quatre chapitres suivants, l'auteur confronte une série de théories sociologiques avec les résultats d'études de sociologie des religions. Il montre d'une part, certaines insuffisances de ces théories, lorsqu'elles approchent le fait religieux et d'autre part, l'intérêt que certains concepts théoriques auraient à être transposés à l'étude du champ religieux.

Le premier dossier théorique abordé par l'A. est celui de la sécularisation. Il souligne d'abord que l'approche des caractéristiques sociales de la religion implique le plus souvent l'hypothèse de son déclin, ce qui la différencie de l'étude d'autres domaines comme l'éducation ou la santé. J.A.B. décline six filières théoriques de la formation du concept de sécularisation : la