

Un regard sur les études portant sur les « nouveaux mouvements religieux »

Nathalie Luca



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/1905>
DOI : 10.4000/assr.1905
ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2004
Pagination : 39-49
ISBN : 2-222-96754-6
ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Nathalie Luca, « Un regard sur les études portant sur les « nouveaux mouvements religieux » », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 128 | octobre - décembre 2004, mis en ligne le 02 décembre 2005, consulté le 02 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/1905> ; DOI : 10.4000/assr.1905

UN REGARD SUR LES ÉTUDES PORTANT SUR LES « NOUVEAUX MOUVEMENTS RELIGIEUX »

À propos de :

HALL (John R.), SCHUYLER (Philip D.), TRINH (Sylvaine), *Apocalypse Observed. Religious Movements and Violence in North America, Europe and Japan*. Londres-New York, Routledge, 2000, 228 p. (bibliogr., index).

AUDISIO (Gabriel), éd., *Religion et exclusion. XI^e-XVIII^e siècle*, Aix-en-Provence, Publications de l'université de Provence, 2001, 216 p. (bibliogr.).

DIERKENS (Alain), MORELLI (Anne), éd., « Sectes » et « hérésies », de l'Antiquité à nos jours, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, tome XII, 2002, 240 p. (coll. « Problèmes d'histoire des religions »).

DAVIS (Derek H.), BESIÉ (Gerhard), eds., *International Perspectives on Freedom and Equality of Religious Belief*, Waco, J. M. Dawson Institute of Church-State Studies, Baylor University, 2002 (index).

DAWSON (Lorne L.), ed., *Cults and New Religious Movements: A Reader*, Malden-Oxford-Melbourne-Berlin, Blackwell publishing, 2003, 297 p. (bibliogr., index).

BECKFORD (James A.), RICHARDSON (James T.), *Challenging Religion. Essays in Honour of Eileen Barker*, Londres-New York, Routledge, 2003, 267 p., (bibliogr, index).

Beckford et Richardson ont profité du départ en retraite d'Eileen Barker pour rendre hommage aux formidables efforts qu'elle a déployés tout au long de sa carrière scientifique pour apporter une compréhension objective et distancée des « nouveaux mouvements religieux ». On ne peut que s'associer à cet hommage. Sa volonté de voir respecter les droits des groupes religieux controversés quand leurs pratiques s'inscrivent dans les limites de la loi, et la franchise de ses analyses qui n'hésitent pas, si nécessaire, à faire connaître les aspects les moins respectables des groupes qu'elle étudiait sont fort louables. Elle laisse de fait, un répertoire extrêmement large d'ouvrages et d'articles portant sur des problématiques très diverses, souvent au cœur des controverses sociétales, partant de la simple étude ethnographique

fouillée, aux études comparées et analyses théoriques. Elle lègue en plus de son travail scientifique, un centre remarquable, INFORM (Information Network Focus on Religious Movements), qui devrait être le modèle d'institution retenu par tout gouvernement préoccupé par la multiplication de groupes inconnus, auto-définis comme religieux, mais dénoncés comme dangereux par les associations anti-sectes. Il n'en existe malheureusement pas d'équivalent dans le reste de l'Europe. C'est l'unique centre qui réunit tous les acteurs (« pro », « anti », neutres, politiques, institutionnels, militants, scientifiques) intéressés par les polémiques touchant aux groupes religieux controversés. Cet exceptionnel mélange de genres est garant de la qualité démocratique des débats et de l'analyse distanciée qui en découle. Eileen Barker raconte dans « The Scientific Study of Religion? You Must Be Joking ! » (1), les raisons de son investissement dans cette structure. L'un des intérêts de cet article est d'expliquer le travail de terrain du chercheur, montrant les conséquences de son approche et de ses questions sur les adeptes souvent troublés par son passage. On y lit également comment ses études l'ont amenée à un rôle de médiateur entre les membres des mouvements qu'elle étudiait et leurs parents en quête d'informations. Elles l'ont aussi amenée à prendre part aux débats publics médiatisés et finalement, à engager ses données dans l'action politique. Rejetée par les associations anti-sectes, comme l'ensemble des chercheurs travaillant sur ces questions, il lui est finalement apparu qu'elle ne pouvait laisser celles-ci empêcher le débat d'avoir lieu. Des voix contradictoires devaient être entendues, idée que le gouvernement britannique comme les Églises établies ont décidé de soutenir.

Comment expliquer cette animosité des associations envers les sociologues ? Aujourd'hui comme hier, les critiques formulées envers les groupes religieux controversés en arrivent toutes à dépeindre leurs fondateurs comme étant malhonnêtes, trompeurs, voleurs, et obsédés sexuels. Comme le constate Philip Jenkins, la pression du charisme peut effectivement conduire les leaders à d'extravagants excès producteurs de scandales. De là les rumeurs qui accompagnent la naissance de chaque nouvelle communauté dont on imagine qu'elle ne peut que se livrer à des célébrations orgiaques et pratiquer la polygamie (2). Comme n'importe quelle autre rumeur, il est impossible de démentir celles-ci sans avoir, auparavant, admis l'existence d'un problème préoccupant. Ainsi, ce n'est pas parce que les démentis des sociologues sont faux ou peu probants qu'ils ne parviennent pas à convaincre une large audience. Véronique Champion-Vincent démontre combien il est difficile de récuser une rumeur. Quel que soit le domaine où elle émerge, elle persiste tant que sa récusation apparaît « comme la négation d'un problème réel » sur lequel elle a précisément vocation d'attirer l'attention (3). Toute l'animosité des associations anti-sectes envers les sociologues des religions repose sur la crainte que ceux-ci puissent chercher à évacuer tout problème. En faisant leur travail de mise à distance, en obligeant les militants à fournir les preuves de leurs dires, ils sont perçus comme niant la réalité des dangers dénoncés.

(1) Publié pour la première fois dans *Journal for the Scientific Study of Religion*, 34, 1995, pp. 287-310, et repris dans l'ouvrage collectif édité par Lorne L. DAWSON (et présenté ici). Ce collectif rassemble une série d'articles désormais classiques sur les NMR

(2) Philip JENKINS, « False Prophets and Deluded Subject: The Nineteenth Century » in Lorne L. DAWSON, ed., *op. cit.*, pp. 73-88.

(3) Véronique CAMPION-VINCENT, *De source sûre. Nouvelles rumeurs d'aujourd'hui*, Paris, Payot, 2002, p. 333.

Cet hommage à Eileen Barker est l'occasion idéale pour aborder les différentes facettes du traitement scientifique de ces délicates questions. Les ouvrages présentés ici, réunissent des sociologues, des historiens, des juristes qui ont tous à cœur de faire avancer la connaissance et reculer les idées reçues. Ensemble ils produisent une analyse assez homogène, étonnante par son absence apparente de controverses sérieuses. Tous questionnent les certitudes véhiculées par les militants « anti-sectes » et largement diffusées par les media. De fait, ce qui manque certainement dans ces travaux, est l'analyse ethnographique de ces associations anti-sectes encore plus difficiles à pénétrer que les « sectes » qu'elles condamnent. Massimo Introvigne ou J. Gordon Melton ont certes publié plusieurs articles sur ce thème, mais ils abordent uniquement la construction historique de ces structures, sans tenir compte de leur évolution actuelle. Gageons que la toute relative amélioration des relations entre les différents acteurs travaillant sur la question des sectes permettra finalement la réalisation d'une enquête de terrain d'envergure.

Le regard historique

Les polémiques actuelles sur les sectes ont amené les historiens à prendre part au débat. Ils montrent adroitement à quel point les problèmes qui se posent aujourd'hui ressemblent à ceux qu'ils rencontrent en tournant les pages de l'histoire. À ce titre, l'ouvrage dirigé par Alain Dierkens et Anne Morelli devrait être un passage obligé pour tous ceux que les sectes interrogent. Même s'il n'apporte pas réellement de connaissances nouvelles, il a le mérite d'en présenter une synthèse capable de faire bourgeonner maintes réflexions. Il opère déjà un retour sémantique. Pierre Daled revient sur la polysémie du terme « secte » qui aurait pu tout aussi bien être un synonyme d'école, plutôt que de rupture. C'est cependant ce qu'il est devenu, exclusivement et péjorativement, en France, au XVI^e siècle, lorsqu'il a servi à désigner les communautés protestantes. Cette attitude n'a cependant rien de typiquement français. Françoise Lauwert permet une comparaison avec la Chine. Elle constate qu'au XIV^e siècle, le développement de réseaux à dominante bouddhiste, les *bailianjiao*, réprouvés par l'État, avait conduit à faire de ce terme une appellation générale pour stigmatiser les mouvements jugés subversifs, c'est-à-dire, estimés contraires à l'ordre public. Ce fut également le cas du christianisme lorsqu'il pénétra ce pays. Il fut sévèrement réprimé pour avoir remis en cause les valeurs confucéennes établies.

Les groupes controversés à caractère religieux ayant toujours existé, les expressions hautement stigmatisantes traversent l'histoire et les frontières. Baudouin Decharneux indique ainsi qu'il existait, chez les philosophes grecs du début de l'ère chrétienne, une discipline, l'hérésiologie, qui assimilait l'hérésie à une maladie et qui cherchait donc à la traiter médicalement. Voilà qui rapproche l'attitude de nos pouvoirs publics et des associations anti-sectes de ces ancêtres éloignés. Danièle Hervieu-Léger n'a-elle pas constaté en effet que l'« unanimité des parlementaires [français sur une proposition de lois visant les sectes] trouve son sens dans une vision partagée de la secte comme maladie et comme menace épidémique, contre lesquelles toute la puissance de l'État, garant de la santé du corps

social, doit être mobilisée » (4) ? Leur inquiétude, d'ailleurs, n'est pas davantage éloignée de celle des consuls romains qui voyaient dans le développement des Bacchanales, ces sociétés initiatiques aux mœurs dépravées et prétendument religieuses, une menace pour la sécurité publique et l'État romain (5). Et que dire encore des écrits sauvés des flammes du philosophe grec, Celse, dont Yannis Thanassekos rappelle qu'il traitait les premiers chrétiens de « pseudo-guérisseurs », nuisibles pour la santé publique, indifférents aux règles civiques communes, refusant leurs obligations militaires, et cherchant, finalement, à faire un État dans l'État. On croirait entendre certains députés français parler des Témoins de Jéhovah. À contempler l'impressionnante réussite des chrétiens, cette comparaison pourrait servir à renforcer leurs inquiétudes.

Dans un tout autre contexte, Firouzeh Nahavandi raconte la répression des bahaïs en Iran, au XIX^e siècle. Ce courant islamique messianique encouragea avant l'heure une modernisation de la société qu'il souhaitait voir plus égalitaire et soucieuse des plus démunis. Il représenta ainsi, lui aussi, un danger pour l'ordre social et politique qui n'aime pas être bousculé ni remis en cause. Si le « clergé » musulman a pu considérer cette croyance comme hérétique, il faut tout de même souligner que la notion de secte n'est nullement adaptée à l'islam. Comme le souligne Ahmad Aminian, « il n'y a, dans l'islam, ni secte, ni hérésie [...] : tous les courants islamiques qui adhèrent à l'unicité de Dieu et à la mission de Mohammad sont musulmans » (6). Cela a le mérite de resserrer la problématique autour du vrai problème de fond qui parcourt l'histoire de la répression sectaire : le problème n'est pas la revendication religieuse des communautés controversées, mais leurs orientations, voire leurs revendications politiques implicitement ou explicitement contestataires. On pouvait néanmoins autrefois attaquer un groupe religieux sous le simple prétexte de son hétérodoxie (ou de son hérésie), quand il faut aujourd'hui explicitement formuler le danger qu'il représente pour l'ordre public. La volonté très récente d'enlever à ces groupes toute dimension religieuse, de les traiter tous ensemble sans tenir compte de leur particularité intrinsèque, et de les transformer en associations criminelles – ce que souligne Bryan R. Wilson (7) – est révélatrice du souci de se distinguer des répressions du passé. Mais à mieux y regarder, ces répressions, incomparablement plus brutales et définitives, répondaient au même souci de sauvegarde de l'ordre et des valeurs sociétales majoritaires qu'aujourd'hui. Les sectes menaceraient la démocratie comme elles menaçaient hier les régimes en place.

Dans *Religion et exclusion*, autre ouvrage portant sur des perspectives historiques de la répression religieuse (lutte anti-cathares, clandestinité vaudoise, Inquisition, répression des protestants, des juifs, élimination des sorcières...) Émile Témime apporte une précision essentielle touchant au concept de minorité. Il constate en effet que celui-ci n'a été défini, dans une acception neutre, qu'en 1919 à l'occasion des pourparlers consécutifs à la guerre. Avant cette date, minorité était

(4) Danièle HERVIEU-LÉGER, *La religion en miettes ou la question des sectes*, Paris, Calmann-Lévy, 2001, p. 56.

(5) Baudouin DECHARNEUX, « Hérésies, sectes et mystères des premiers siècles de notre ère » in Alain DIERKENS, Anne MORELLI, *op. cit.*, pp. 37-39.

(6) Ahmad AMINIAN, « La diversité religieuse au sein de l'islam » in Alain DIERKENS, Anne MORELLI, *op. cit.*, p. 199.

(7) Bryan R. WILSON, « Absolutes and Relatives : problems for NMRs » in James A. BECKFORD, James T. RICHARDSON, *op. cit.*, pp. 13-23

synonyme d'infériorité. L'idée politique et religieuse d'universalité reposait sur l'exigence d'un consensus général et enlevait toute parcelle de vérité au minoritaire. De là les querelles médiévales : « quand on affirme une vérité universelle cela veut dire qu'on ne peut la mettre en doute ni admettre une autre vérité » (8). Aucune tolérance n'est possible vis-à-vis du différent. Celui-ci est tout simplement exclu. Il n'existe pas au regard du monde constitué. Il ne peut donc en représenter une minorité. Ainsi était-il inutile de se demander ce qui était acceptable ou non. La question ne se posait pas. Le siècle des Lumières contribua largement à changer cet état de fait dans l'Occident chrétien. Rousseau, notamment, reconnu à l'homme des libertés individuelles, au moins tant que celles-ci ne s'opposaient pas à l'intérêt général et restaient à l'intérieur d'une histoire et d'une culture communes. Mais la situation s'est considérablement complexifiée aujourd'hui. L'évanouissement des valeurs universelles, la multiplication des minorités, la confusion des frontières culturelles ont rendu difficile pour les autorités de définir l'intérêt général. Le bras de fer « entre l'État-nation qui incarne la volonté générale, la loi, et les minorités qui revendiquent leurs droits » (9) est en train de faire basculer tous les repères traditionnels, posant aux États de vraies questions de redéfinition.

Le regard politico-juridique

Ainsi, l'une des dimensions importantes, et l'une des plus passionnantes aussi, des travaux scientifiques, tourne-t-elle autour des moyens actuels mis en place par les États pour garantir aux minorités leurs droits tout en sauvegardant des frontières. L'ouvrage dirigé par Derek H. Davis et Gerhard Besier à la suite du colloque tenu à l'université de Heidelberg, en Allemagne, en juin 2001, offre à cet égard un ensemble de contributions fort intéressantes. Elles portent sur le traitement juridico-politique des « sectes » en Europe, aux États-Unis, voire même en Asie. James A. Beckford (10) présente la situation en Grande-Bretagne et s'attèle à défaire l'idée commune selon laquelle la tolérance religieuse dans ce pays serait sans fond. S'il commence son article en présentant l'Acte des droits de l'homme du Royaume-Uni, adopté en 1998, et dans lequel est introduit un niveau jamais atteint d'harmonisation entre la Convention européenne des droits de l'homme et les lois d'Angleterre et d'Écosse, son intention est bel et bien de montrer les limites de son applicabilité. Tout son propos vise à éclairer le lecteur sur l'existence de discriminations quotidiennes subies par les minorités, chrétiennes ou non. Contrairement à de nombreux autres pays, les droits et les limites à la liberté religieuse ne sont pas posés constitutionnellement. Partant, au XVI^e siècle, de la reconnaissance exclusive de l'Église d'Angleterre et de l'Église presbytérienne d'Écosse, une longue série d'Actes parlementaires allait progressivement donner des droits à d'autres religions, d'abord aux autres protestants, puis aux juifs au XIX^e siècle. L'élargissement de cette tolérance à d'autres communautés religieuses n'a pas été sans nécessiter de difficiles

(8) Émile TÉMIME, « La minorité en histoire » in Gabriel AUDISIO, éd., *op. cit.*, p. 13.

(9) *Idem*, p. 18.

(10) James A. BECKFORD, « Banal Discrimination: Equality of Respect for Beliefs and Worldviews in the UK » in Derek H. DAVIS, Gerhard BESIER, eds., *op. cit.*, pp. 25-42.

batailles. Ainsi certains groupes, dont la célèbre scientologie, n'ont jamais pu se voir reconnaître le statut religieux, ni bénéficier des avantages qui lui sont liés. La liberté religieuse comporte donc des limites posées au cas par cas, en accord avec le grand pragmatisme anglo-saxon.

Mais ce n'est pas tant cet aspect qui retient l'attention de Beckford. Il est plus intéressé encore par les faisceaux d'indices convergents tendant à montrer la place que tient toujours la tradition anglicane dans ce pays. Ainsi, entre autres exemples, le gouvernement britannique a-t-il échoué dans sa volonté de réduire le nombre des évêques anglicans membres de la Chambre des Lords au profit des représentants d'autres croyances religieuses. Ceux-ci sont également plus ou moins exclus des prisons. La forte proportion de prisonniers musulmans n'a pas permis pour autant la présence à temps plein d'un aumônier musulman. Une discrimination insidieuse, « banale » serait ainsi opérante à différents niveaux : chaînes publiques ; lois sur le blasphème, qui ne protège que les chrétiens ; ou encore cérémonies officielles de l'État. Bref l'existence d'une Église d'État, porteuse de la religion civique, nuit nécessairement à l'égalité de traitement des autres courants religieux.

Qu'en est-il des autres pays ayant maintenu une religion d'État ? Anders Jarlert (11) nous éclaire sur le cas des pays scandinaves. Comme pour le Royaume-Uni, l'Église dans les pays nordiques fait le lien entre l'État et l'individu par tout un ensemble de rituels religieux – liés, notamment, à la gestion de la mort, ou culturels – ponctuant la vie citoyenne. La Suède reconnaît une complète liberté religieuse depuis 1951. En 2000, elle a également supprimé le statut de religion établie bien que 83,3 % de sa population déclarent appartenir à l'Église de Suède. En réalité ce pourcentage élevé incarne, ici comme ailleurs, une adhésion à des valeurs citoyennes partagées. Cela ne saurait se confondre avec un réel engagement dans, ou intérêt, pour la vie de l'Église. C'est bien parce que l'adhésion est fortement culturelle que la liberté religieuse et le désétablissement ne changent rien au fait que le synode de l'Église de Suède reste très largement dominé par les partis politiques du gouvernement suédois.

La Finlande, pour sa part, a deux Églises établies : une Église luthérienne majoritaire, et une minorité orthodoxe, héritée de l'Empire russe. Celui-ci ayant regardé avec inquiétude les mouvements de renouveau populaires, la population finlandaise a vu en eux des acteurs importants de la prise de conscience de l'identité nationale et du mouvement d'indépendance. De fait, la liberté religieuse fait partie de l'identité finlandaise et a été introduite après la libération, dès 1923. Par ailleurs, le fort attachement des Finlandais à leur identité chrétienne est également lié à l'attitude anti-chrétienne des Russes. Ainsi l'opposition est passée par l'engagement dans l'Église, ce qui permet encore aujourd'hui à l'Église luthérienne de jouir d'un taux plus élevé de participation que dans le reste des pays scandinaves.

Concernant la Suisse, explique Max Woernhard, on parle d'Église cantonale (12). Les cantons sont libres de leur politique religieuse, une minorité d'entre eux étant catholique, la majorité, évangélique. Bien que ce pays soit habitué au pluralisme, la multiplication des NMR n'a pas été sans perturber sa tranquillité.

(11) Anders JARLERT, « Religious Minorities in Scandinavia » in Derek H. DAVIS, Gerhard BESIER, eds., *op. cit.*, pp. 85-94.

(12) Max WOERNHARD, « Some Remarks on Religious Freedom and Church-State relations in Switzerland » in Derek H. DAVIS, Gerhard BESIER, eds., *op. cit.*, pp. 95-104.

Bien sûr, la Constitution fédérale garantit la liberté de croyance et de conscience. Mais les nouvelles communautés religieuses ont quelques difficultés à obtenir les statuts leur permettant de s'ajouter aux Églises cantonales traditionnelles. Le canton de Bern avait ainsi mis au point un projet de loi – jamais adopté – qui posait entre autres conditions à la reconnaissance publique des groupes religieux, qu'ils aient au moins 500 membres présents sur le canton, qu'ils y soient installés depuis au moins trente ans, et que l'organisation de l'Église repose sur une structure démocratique ! À quelques variations près, les communautés religieuses non reconnues se contentent pour beaucoup de bénéficier du droit à la liberté d'association, certes largement moins avantageux au niveau des défiscalisations possibles. L'obtention d'exonérations varie d'un canton à l'autre.

Si la culture nationale et le sentiment citoyen sont un frein peut-être légitime à la reconnaissance tout azimut des NMR, nulle part en Europe la situation n'est aussi tendue et problématique qu'en Russie. Après un doux air de liberté qui leur fut très favorable, une loi fortement restrictive sur la religion adoptée en 1997 a ramené sur le devant de la scène conservatisme et traditionalisme. Philip Walters interprète son adoption par la pression exercée tant par l'Église orthodoxe russe que par les groupes politiques communistes et nationalistes (13). Son résultat est d'empêcher l'installation des groupes religieux arrivés après 1990. En lien avec la décentralisation des années Yeltsin, l'application de cette loi a varié selon les villes, en fonction des intérêts en présence. Très étonnamment, elle n'a empêché l'enregistrement ni des Témoins de Jéhovah ni des mormons au niveau local, alors qu'elle a permis la répression des pentecôtistes et des baptistes lorsque ceux-ci n'étaient pas rattachés aux structures centralisées des mêmes obédiences, elles enregistrées. Loin d'être systématiquement appliquée, cette loi est un outil d'intimidation mis à la disposition des autorités locales. La situation a très largement empiré avec l'arrivée au pouvoir de Poutine, et la recentralisation qui l'a accompagnée. L'auteur constate ainsi que si Poutine n'a pas encore adopté une police religieuse, des signes clairs s'orientent dans cette direction.

Bien que d'autres pays encore soient traités dans ces ouvrages, on ne peut conclure ce tour d'Europe sans s'arrêter sur la France. Celle-ci intrigue les sociologues européens et américains qui cherchent tous à comprendre les raisons de la dureté de sa politique anti-sectes. Grace Davie rappelle, en s'appuyant sur les écrits de Danièle Hervieu-Léger, que la préoccupation exacerbée de la France pour la question des sectes trouve son origine dans le conflit historique entre l'Église catholique et l'État séculier. Ce conflit a donné une place toute particulière aux Églises protestantes, en quelque sorte sauvées par la Révolution, actives dans l'instauration de la laïcité et bien plus sensibles que leurs consœurs anglaises à la liberté religieuse (14). Karel Dobbelaere et Jaak Billiet dénoncent pour leur part la mainmise des associations anti-sectes sur les débats publics (15). Maurice Verfaille souligne la place de la fragmentation de la société française, de plus en plus individualiste et en manque de valeurs morales citoyennes. La diversité

(13) Philip WALTERS, « Religious Freedom in Russia » in Derek H. DAVIS, Gerhard BESIER, eds., *op. cit.*, pp. 129-154.

(14) Grace DAVIE, « Religious Minorities in France : a Protestant Perspective » in James A. BECKFORD, James T. RICHARDSON, eds., *op. cit.*, pp. 159-169.

(15) Karel DOBBELAERE, Jaak BILLIET, « Religious Toleration in Western and Central European Countries » in James A. BECKFORD, James T. RICHARDSON, eds., *op. cit.*, pp. 142-149.

culturelle s'accroît sans que l'État républicain centralisateur ne sache comment l'appréhender ni la gérer (16).

Il faut noter enfin la présence d'un article tout à fait original dans les études occidentales sur les NMR, celui de James T. Richardson et Bryan Edleman, portant sur le Japon et la Chine (17). Leur intérêt pour ces pays est lié d'une part, à l'attentat au gaz sarin du métro de Tokyo perpétré par Aum Shinrikyo, et d'autre part, à la sévère répression que le falun gong connaît actuellement en Chine. Les auteurs en profitent pour rappeler l'attitude très répressive du gouvernement japonais avant la Seconde Guerre mondiale. En 1939, le parlement japonais avait ainsi voté une loi qui autorisait l'État à dissoudre toute organisation religieuse dont les enseignements s'opposeraient à la voie impériale. La liberté religieuse fut imposée par les Américains à l'État japonais après la Seconde Guerre mondiale, ce qui permit la floraison rapide des NMR. Cela n'a pas empêché pour autant le développement de courants anti-sectes qui, selon les auteurs, auraient été soutenus par les partis politiques et le gouvernement en place. Ce soutien rendit possible de violentes actions de *deprogramming* dont l'Église de l'Unification fit certainement les frais. Ce cas particulier sur lequel s'appuient les auteurs ne saurait cependant être généralisé. L'attaque contre l'Église de Moon est due à son origine coréenne hautement discriminante. Aussi est-ce dans un tout autre contexte qu'il faut analyser ce laisser-faire : celui d'un État colonial extrêmement sévère envers les Coréens, et certainement pas disposé, même après leur indépendance, à accepter qu'ils puissent avoir une quelconque influence sur les jeunes Japonais. Cela ne saurait être confondu avec une politique anti-secte. L'étude que les auteurs donnent de l'affaire Aum n'est pas davantage convaincante pour qui s'y est intéressé de près. À les lire, on ne peut que conclure que le gouvernement japonais est très impliqué dans la lutte contre les sectes, ce que bien des aspects, malheureusement laissés de côté ou ignorés par les auteurs, ne peuvent que démentir. L'extrême négligence dont la police a fait preuve dans cette affaire, et dont rien n'est dit dans l'article, n'en est qu'un exemple. Concernant l'affaire du falun gong, les auteurs donnent une description de la répression sans en permettre une réelle compréhension. Pour tous ceux que cela intéresse, on ne peut que recommander la lecture de l'excellente thèse que David Palmer a faite sur le *gigong*, vaste courant dans lequel s'inscrit le falun gong (18).

Excepté ce dernier article, peu probant, on peut regretter que la majorité des études décentrent peu leurs analyses. Elles portent en grande majorité sur l'Occident. Pourtant, une comparaison intercontinentale apporterait sans doute un renouveau fécond pour mieux comprendre les paramètres à l'œuvre dans les relations entre Églises, État, et religions minoritaires. On peut également regretter l'absence d'une synthèse qui fasse ressortir les variables de l'acceptabilité d'un courant religieux. Tous ces articles, portant sur la relation Églises minoritaires-État, ont pour thème fédérateur l'applicabilité ou l'effectivité de la liberté religieuse. Mais de quelle

(16) Maurice VERFAILLIE, « Historical-Sociological Factors Which Changed Perception of Religious Pluralism in France » in Derek H. DAVIS, Gerhard BESIER, eds., *op. cit.*, pp. 57-68.

(17) « Cult controversies and Legal Developments concerning New Religions in Japan and China » in Derek H. DAVIS, Gerhard BESIER, eds., *op. cit.*, pp. 183-212.

(18) David A. PALMER, « La "fièvre du Qigong". Guérison, religion et politique en Chine contemporaine ». Thèse de doctorat « Science des religions et des systèmes de pensée », Sorbonne, Section des Sciences religieuses, année universitaire 2001-2002 (la publication de la thèse doit apparaître aux éditions de l'EHESS).

liberté s'agit-il ? À les lire, on se rend compte que la crispation – plus ou moins discrète ou ouvertement discriminatoire – des États face à ces minorités révèle combien une véritable ouverture culturelle leur semble menaçante pour l'intégrité citoyenne. Les problèmes que rencontrent ces minorités ne se posent pas tant en termes de liberté – elles sont toutes libres d'exister comme association – qu'en termes d'identité culturelle. L'idée que ces groupes étrangers aux fondements culturels de la nation puissent jouir des mêmes droits que ceux qui ont produit ses valeurs et construits ses frontières apparaît comme irrecevable, même dans les pays scandinaves ou aux États-Unis, où les minorités jouissent pourtant d'une réelle liberté.

L'article de N. J. Demerath va tout à fait dans ce sens. Il prend soin de souligner la dynamique de la conception de la culture, en aucun cas figée. Normative, créatrice du sentiment d'exception, refuge dans les périodes de crises, la culture esquisse les frontières auxquelles s'identifie une société, même si ces frontières sont susceptibles d'être régulièrement redessinées. Elles évoluent en effet en fonction de la validation institutionnelle des revendications des mouvements sociaux (féministes, homosexuels, ethniques). En réalité, explique l'auteur, les sectes, « *cult* », et les cultures ne sont pas structurellement différentes. Elles sont concurrentes, chacune fixant ses frontières en dehors du champ accessible par l'autre (19). Il semble cependant que ceci ne soit qu'un aspect du problème, l'intersection des frontières et la confusion qui en découle en étant un autre. Si certains mouvements sont exclusifs, d'autres au contraire sont, comme le souligne Margit Warburg, un produit de la mondialisation et de la globalisation (20). Ils utilisent tous les outils de la modernité, tous les moyens de communication, la toile notamment, pour se déplacer. Ils apparaissent donc aux gardiens de la culture comme autant de bombes qui s'abattent sur ses frontières.

Pour approfondir l'analyse, il pourrait être fécond d'ouvrir la comparaison à d'autres types de minorités, ethniques notamment, comme le fait Dominique Schnapper, et de s'arrêter sur les modalités d'intégration des populations issues de l'immigration. La nation n'étant autre, selon la même sociologue, qu'une « communauté de citoyens », il serait intéressant de regarder comment se rencontrent les frontières posées par cette communauté et les limites posées à l'acceptabilité d'un groupe religieux. Enfin il faudrait essayer d'appréhender dans leur ensemble les conséquences de la mondialisation et de la pluralisation culturelle sur l'identité nationale – dont on voit régulièrement combien elle compte dans l'imaginaire collectif, surtout lorsqu'il s'agit, par exemple, d'élargir cette identité à l'Europe (21).

(19) N. J. DEMARATH, « Cults, Culture and Manure » in James A. BECKFORD, James T. RICHARDSON, eds., *op. cit.*, pp. 24-35.

(20) Margit WARBURG, « Religious Groups and Globalisation » in James A. BECKFORD, James T. RICHARDSON, eds., *op. cit.*, pp. 47-55

(21) À cet égard, l'ouvrage de Jean-Paul WILLAIME, *Europe et religions. Les enjeux du XXI^e siècle*, Paris, Fayard, 2004, est très éclairant.

Le regard anthropologique

L'ouvrage co-écrit par Hall, Schuyler et Trinh permet d'aborder le dernier aspect important des études sur les NMR : leur fonctionnement intérieur et leurs dérives potentielles. Partant de la description du dénouement tragique de cinq groupes marginaux, le temple du peuple, la branche davidienne du Mont Carmel, l'ordre du temple solaire, aum shinrikyo et heaven's gate, les auteurs essaient de repérer des éléments d'analyse de la dérive. Faisant écho aux réflexions de nombreux sociologues, ils rappellent déjà que la multiplication des groupes de l'extrême est directement liée à l'ultramodernité, soit à la chute du mur de Berlin et à la dislocation des repères qu'elle a entraînée. L'ordre social établi, sur lequel reposent les frontières qui permettent à une société de se définir, s'est brouillé en même temps que l'ennemi clairement identifiable – en l'occurrence le communisme – a disparu. Les possibilités nouvelles pour les individus de construire leur propre compréhension de la réalité ont pu les amener à rétablir des frontières étanches entre le bien et le mal lorsqu'ils ne pouvaient accepter leur caractère relatif. C'est notamment le cas des sectes apocalyptiques sur lesquelles les auteurs concentrent leurs études.

Parce qu'elles se définissent précisément par rapport à un ennemi, la violence est intrinsèque à leur développement. En général symbolique, elle peut cependant se manifester contre la société ou contre les membres du groupe lui-même. Deux types de dérives peuvent en résulter. Elles sont fonction de la place que le groupe entend jouer dans le déclenchement de l'apocalypse. Les sectes pré-apocalyptiques sont militantes et peuvent être meurtrières. Elles entendent vaincre les forces du mal. C'est le cas, notamment, de aum shinrikyo. Cette communauté s'est engagée dans des actes terroristes, censés annoncer les temps apocalyptiques, dans la *noble* intention de sauver l'humanité. Mais d'autres groupes, dits post-apocalyptiques, se situent au contraire au-delà de l'apocalypse. Celui-ci est perçu comme étant d'ores et déjà en train d'anéantir le monde séculier auquel ils ont renoncé. Les membres de ces communautés fermées peuvent d'autant plus facilement abandonner la vie terrestre qu'ils prétendent ne plus appartenir au monde humain, jugé en pleine décomposition. Ils ne sont pas guidés par l'esprit de reconquête des groupes pré-apocalyptiques. Leur isolement représente en soi une sorte de mort à la société qu'ils renient. Ils se définissent déjà comme appartenant au paradis, donc au monde immortel. L'exemple typique en est l'ordre du temple solaire, qui développait une doctrine selon laquelle l'âme voyageait entre l'existence terrestre et la transcendance éternelle. L'homme devait désintégrer son corps physique pour libérer son âme, voyager à travers les étoiles et évoluer vers l'état de Dieu.

La violence intrinsèque de l'ensemble des mouvements apocalyptiques ne se concrétise cependant pas sous n'importe quelle condition. Elle grandit au fur et à mesure que se développent les confrontations entre le mouvement et l'ordre social établi. Celui-ci est représenté par les associations anti-sectes, elles-mêmes alliées aux ex-adeptes et aux familles d'adeptes, tout autant qu'aux médias et aux gouvernements. La tragédie du temple du peuple comme celle de la branche davidienne font une magistrale démonstration du rôle de ces confrontations. On ne saura néanmoins jamais comment ces affaires auraient tourné sans pression extérieure. Ainsi, dans quelle mesure la présence des *concerned relatives*, une association qui dénonçait

non sans raison les pratiques hautement préjudiciables du temple du peuple, a-t-elle joué dans le dénouement final ? Les critiques de cette association soutenue par une autorité étatique, Leo Ryan, et encouragée par une couverture médiatique négative, alimentèrent le délire de persécution du fondateur. La visite de ses membres, accompagnés par Leo Ryan, à Jonestown où le groupe s'était réfugié, est à l'origine du suicide collectif qui s'en suivit. De même il est maintenant établi que le drame de Waco est lié au siège du FBI sur le site de la communauté davidienne.

Ce constat, difficilement acceptable par les associations concernées, de l'influence de leurs critiques – aussi justifiées soient-elles – sur le devenir des groupes qu'elles condamnent, permet de terminer cette note comme elle a commencé. La compréhension de ces mouvements socialement controversés, aux conduites jugées déviantes, ne peut se parfaire sans une connaissance approfondie de leurs détracteurs. Il faudrait pouvoir observer en direct les incidences des accusations des seconds sur les conduites des premiers, et inversement. Comment donc parvenir à observer ces deux acteurs avec la même distance, neutralité et bienveillance axiologique ? On atteint peut-être là les limites de l'ethnographie participante. Quand on sait combien cette méthode nécessite au départ l'implication de l'observateur (ce qui ne doit pas l'empêcher ensuite d'être rigoureux dans ses analyses), étudier parallèlement deux ennemis apparaît comme une mission impossible. Cela ne peut être que le travail d'un groupe de chercheurs. Dans ce cas aussi, la mise en commun des données nécessiterait certainement une véritable prise de distance avec chacun des deux terrains. Ce travail collectif reste à faire. Il est un vrai défi scientifique.

Nathalie LUCA

Centre d'Études Interdisciplinaires des Faits Religieux – CNRS