

Réflexions sur le champ religieux en France: une mise en perspective a partir du Terrain

Adriane Luisa Rodolpho¹

Cet article propose de présenter et de discuter quelques résultats de la recherche que j'ai menée voilà quelques années. Cette recherche (Rodolpho 2002) portait sur les pratiques et croyances du groupe Eckankar et se voulait une contribution à la discussion plus large qui s'intéresse aux conformations contemporaines des croyances dans la société française. Prenant comme étude de cas un groupe spécifique classé en tant que secte par le *Rapport de l'Assemblée Nationale* (Gest 1996) cette recherche s'interrogeait sur les formes de la pratique religieuse de ce groupe, leur historique, leur élaboration et la place que les participants occupaient dans le panorama plus vaste de la société urbaine moderne.

Depuis mes recherches au Brésil, les questions concernant le domaine religieux et les enjeux qui se font jour autour des croyances m'ont toujours intéressée. La possibilité d'effectuer un travail d'ethnographie religieuse en France a été l'occasion pour moi d'entreprendre une tâche riche et difficile à la fois, qui s'est inscrite dans ma trajectoire personnelle. C'est donc à partir de cette perspective, celle d'une ethnologue brésilienne, qu'Eckankar a été perçu par moi comme un groupe religieux parmi d'autres. En effet, j'ai pris connaissance, au cours de la recherche, de la définition et des enjeux qui accompagnent, en France, l'utilisation des catégories de secte et de religion. D'une certaine façon, cet *a priori* m'a permis d'identifier, dans la situation française, l'existence dans la société d'un espace de discussion autour des questions posées par la cohabitation des groupes religieux avec la tradition républicaine et laïque qui problématise et questionne la notion du religieux et sa place dans la société.

¹ Ecole Supérieur de Teologie/Prodoc-Capes, adrirodolpho@cpovo.net

C'est donc à partir de cette position que j'ai dû construire un regard sur le problème social que représentent les sectes en France. L'approche qu'il m'a fallu faire du champ religieux passait forcément par une analyse de l'état des choses dans le domaine de la sociologie des religions et par une étude de la place qu'occupent les nouveaux mouvements religieux. C'est ainsi que la lecture des discussions ayant trait à cette typologie a été pour moi, en quelque sorte, une porte d'entrée dans le champ académique français.

La notion même de nouveaux mouvements religieux a fait l'objet d'un débat parmi les chercheurs. Plusieurs éditions, dans les revues scientifiques, sont consacrées à la thématique des Nouveaux Mouvements Religieux (voir bibliographie). L'article de Marion Aubrée souligne, à propos du spiritisme kardeciste, des points qui me semblent correspondre à ce que j'ai pu constater dans ma recherche sur Eckankar:

Il semble bien difficile de qualifier de 'nouveau mouvement religieux' le vieux courant kardéciste. (...) En revanche, on retrouve dans ce mouvement, tant au niveau éthique que mystique, un certain nombre d'orientations psychoreligieuses que F. Champion a mises en valeur pour déterminer les contours, au demeurant flous, de ce qu'elle a très heureusement baptisé la '*nébuleuse mystique-ésotérique*'. (Aubrée 2000: 596).

La construction du problème social des sectes en France

La construction d'un problème social est le produit de l'interaction des différents acteurs sociaux, et cette polyphonie, dans le cas du sujet « sectes », est représentée par l'opinion publique en général, la presse, les juristes, les associations anti-sectes (pour l'histoire de la constitution de ces associations, voire Birman 1999 et Giumbelli 2000) et aussi, par les chercheurs en sciences sociales. La transformation de ce problème social par les sciences sociales – qui en font un objet de réflexion – est intéressante à suivre, car la production des notions académiques et leur utilisation par les scientifiques sont aussi une constituante fondamentale du « terrain miné » étudié dans ce travail (l'expression 'Terrains Minés en Ethnologie' est, d'ailleurs, un titre de la revue *l'Ethnologie Française* consacré à ce sujet. Voir aussi Birman 1999).

Le choix de la bibliographie proposée par l'ethnologue offre aussi, tels des chemins tracés pour l'analyse, la possibilité de suivre un regard qui se

construit au long du processus ethnographique, selon un parcours qui aboutit à la construction du panorama que je présente dans le cadre de cette recherche. Ma rencontre avec ce champ de discussion m'a permis tout d'abord d'identifier un cadre conceptuel éminemment sociologique. Dans le paysage académique français, ce qui éveillait ma curiosité c'était surtout, plus que la prédominance des analyses sociologiques sur le sujet, la quantité relativement réduite des recherches ethnographiques ponctuelles sur les nouveaux mouvements religieux. Les recherches ethnographiques sur les NMR ou groupes alternatifs de croyance à l'époque de cette recherche se concentraient sur les groupes les plus sujets à polémiques ou les plus connus, comme les Témoins de Jéhovah (Dericquebourg 1996a e 1999), La Sokka Gakkai (Dobbelaere 1996; Hourmant 1990 et 1999), l'Ordre du Temple Solaire (Maye, 1999) et la Scientologie (Wilson 1996 ; Dericquebourg 2001). Une production analytique considérable s'intéresse aussi aux éléments de renouveau qui apparaissent dans le cadre des religions traditionnelles. Voyons donc les principaux courants d'analyse développés par les sciences sociales, tels que j'avais appris à les connaître lorsque je suis arrivée en France. Comme tout regard, le panorama ici tracé ne se prétend ni exhaustif ni complet ; il s'agit plutôt d'une perception particulière des constituants académiques d'un vaste champ polyphonique, composé par la société française autour de la question de la croyance, à travers la discussion orchestrée par les « scientifiques ».

L'approche de la Sociologie des Religions:

Quels sont donc les sujets de débat qui occupaient les sociologues français ? De quels outils conceptuels disposaient-ils dans leurs analyses ? Parmi les différentes façons de regarder le problème social des sectes, certains auteurs représentent assez bien l'approche sociologique du religieux contemporain. La problématique posée par la sociologie des religions que je lisais à l'époque de cette recherche – notamment la discussion sur la laïcité, la sécularisation et la modernité - ne m'aidait pas du tout à comprendre les eckistes, mais néanmoins elle m'a été d'un grand secours pour la compréhension du champ de discussion dans lequel la question eckiste se situe.

Les thématiques de la laïcisation (Hervieu-Léger 1999 ; Champion 2001 ; Baubérot 1999 ; Favret-Saada 1999) et de la modernité (la religion en tant que « problème moderne » est analysée par Giumbelli 2000 ; voir aussi Tardan-Masquelier 1994) ont été les pierres de touche de tout le débat sociologi-

que française sur le phénomène sectaire. Dans la thématique classique, les auteurs classiques, Max Weber et Ernst Troeltsch, sont plus que jamais invités à contribuer à l'explication des faits sociaux. Pendant des années, les analyses portant sur le religieux contemporain en France ont été abordées à partir des théories de la sécularisation. Le désenchantement du monde étant annoncé par les sociologues, rien d'étonnant à ce que, quelques temps après, ils aient été un peu surpris par l'irruption de toutes ces croyances sectaires « irrationnelles » hors (et aussi dans) le cadre des religions traditionnelles. Ces « nouveaux » mouvements religieux en effet n'avaient pas une grande visibilité, à moins que, peut-être, le regard sociologique – plus intéressé par les institutions – ne les ait pas perçus ? De toute façon, pendant les années 70, les théories de la sécularisation ont été reprises sous un tout autre angle: il ne s'agissait plus de la disparition mais de la transformation du religieux dans la modernité.

Cette « omniprésence théorique de Durkheim et de Weber » selon Albert Piette est constitutive du champ de discussion français. D'ailleurs, l'auteur, sociologue des religions, adopte une approche plus ethnologique que ses collègues. Pour Piette, l'étude de « la religion en train de se faire » est un moyen d'échapper aux discussions centrées sur la sécularisation. L'auteur caractérise ainsi cette « persistance du paradigme de la sécularisation dans la discipline »:

interprétation centrée sur les processus macro-sociaux, problématique privilégiant l'analyse des rapports entre religion et modernité (avec perspective évaluatrice situant la part menacée du religieux dans le monde contemporain), privilège accordé à une définition de type substantive de la religion (sous des expressions diverses), tendance portant plus à l'abstraction conceptuelle qu'à la recherche empirique et, enfin, large présence d'un principe de coupure, le « grand partage » séparant des époques passées et présentes (prudence sur les termes !), des institutions différenciées (religion, politique, science,...) le rationnel et le non rationnel... Que l'on me comprenne bien: il ne s'agit pas de mettre en question la présence de telles analyses dont l'effet d'intelligibilité globale est capital. Je m'interroge simplement sur la quasi-absence d'interprétations alternatives. (Piette 1997: 38)

Les préoccupations de A. Piette rencontraient les miennes. L'auteur se pose ces questions pour se conformer au « doute méthodique », démarche que je partage.

Françoise Champion et Martine Cohen² proposent un panorama de l'état des lieux lorsqu'elles nous présentent les sectes en tant que « problème de société » (Champion et Cohen 1999). Elles essayent de trouver des voies explicatives à ce phénomène qui traîne avec soi un climat défavorable généralisé autour des sectes, malgré les rares condamnations judiciaires. Ce 'danger collectif' est signalé depuis une vingtaine d'années avec la création, surtout, des associations anti-sectes et exploité sous forme polémique presque quotidiennement par la presse écrite et télévisée (création de l'A.D.F.I. en 1974 et premier Rapport de l'Assemblée Nationale en 1980, publié en 1985). Selon les auteurs, ce sont ces deux acteurs sociaux qui sont responsables de la création du « problème social des sectes » alors que, pour elles la question se pose surtout comme:

l'expression d'une difficulté, d'un malaise, devant l'émergence de nouvelles religions ou de nouvelles formes de religieux, en décalage tant par rapport à l'héritage culturel monothéiste des sociétés occidentales que par rapport aux valeurs libérales aujourd'hui communément admises par nos religions historiques. (Champion et Cohen 1999: 10)

C'est pourquoi les auteurs vont s'interroger sur la construction de la représentation sociale dominante de la religion, dans ses définitions à la fois légale, sociale et scientifique. Les caractéristiques classiques des religions en occident sont donc posées de la façon suivante: religions monothéistes détentrices d'une vérité ; prophétisme et charisme en tant que vecteurs de la révélation monothéiste ; question du salut en tant que croyance dans un au-delà permettant de dépasser la condition humaine ; prosélytisme en tant que mission chrétienne devant faire passer un message universel et la croyance dans un monde surnaturel. *Grosso modo*, ces caractéristiques constitueraient le 'religieux classique', ayant seul droit à la liberté religieuse.

Dans leur constitution historique, les prétentions sociales des Eglises vont peu à peu être réduites, et les limites de ce processus vont finir par laisser au religieux la place unique de croyance personnelle et de liberté de culte. La religion en tant que communauté sociale (et non politique ni ethnique) s'éloignera chaque fois plus des domaines de la santé, de l'éducation, entre autres, où les institutions religieuses étaient hégémoniques auparavant. La

² Ce livre est, d'ailleurs, présenté comme « la première entreprise de présentation au lecteur français de l'essentiel des recherches scientifiques menées sur la question des sectes » (p. 10) et cela en 1999.

définition légale de la religion aboutit donc à une législation précise et spécifique, comme par exemple l'article 9 de la Constitution Européenne des Droits de l'Homme. Selon les auteurs:

Au total, aujourd'hui, si la religion n'est pas réduite à n'être qu'un culte et une spiritualité à usage privé, les activités éducatives, sanitaires ou caritatives qu'elle mène sont soumises à des règles fixées par les instances publiques. (Champion et Cohen 1999: 30)

C'est à ce modèle de religion spécifique que la société est confrontée lorsque les 'nouveaux mouvements religieux' essayent de trouver leur place. Ce modèle dit aussi que la «bonne religion est ou doit être de type 'libéral', c'est-à-dire, participer de notre modernité démocratique et pluraliste » (Champion et Cohen 1999: 27). Or, selon les auteurs, ce développement des églises établies est en décalage historique, car très récent, avec la définition légale qui définissait surtout le respect du droit à la liberté religieuse.

En suivant Champion et Cohen, nous soulignerons un autre aspect relevé par les auteurs, les valeurs d'ancienneté et de tradition, quelque chose comme le «socle identitaire » commun de la tradition judéo-chrétienne. La pérennité et la longue durée sont ainsi des éléments différenciateurs par rapport aux nouveaux mouvements religieux. Un fond de valeurs communes - le type libéral des églises historiques - est aussi souligné par les auteurs pour finir la présentation de ce qu'elles tiennent pour «la représentation sociale dominante de la religion » aujourd'hui.

Dans un ouvrage de 1990 dirigé par D. Hervieu-Léger et Françoise Champion, les auteurs racontent la création du groupe de recherche « Religion et modernité », en 1985. C'est à cette époque que les tournants du champ religieux se sont aussi manifestés par la création de groupes de recherche. Dans les années 80 les deux chercheuses vont donc s'occuper de l'aspect émotionnel des nouveaux courants religieux de la scène française.

Le panorama religieux de l'époque est perçu par les représentants du savoir sociologique comme nouveau, fruit d'une (re)découverte de l'importance que prend le sentiment religieux dans la contemporanéité. Les auteurs partent du présupposé selon lequel il s'agit ici d'un retour, d'un renouveau presque cyclique du sentiment religieux, dont les émotions quelque part désorganisées sont passibles de faire naître des dangers tels que les fanatismes déréglés.

On découvrait que les réactivations modernes du sentiment religieux ne se confondaient pas (ou en tout cas pas entièrement) avec les poussées régressives des forces 'irrationnelles', libérées (si l'on peut dire) par la situation d'incertitude généralisée qui procédait, en Occident, de la crise économique et culturelle des années 70. On admettait, à tout le moins, que ces nouveaux mouvements religieux révélaient quelque chose de la modernité elle-même et de sa dynamique » (...) (Champion et Hervieu-Léger 1990: 06.).

Dans cet ouvrage, Champion et Hervieu-Léger indiquent que, pendant les années 70, et jusqu'au début des années 80, c'est l'aspect effervescent des manifestations qui dominait. Il devait se produire ensuite un mouvement de routinisation des groupes et l'expression émotionnelle tendrait vers une discrétion, un « processus de diffusion douce de la présence sensible » qui permettait aux adeptes de la Soka Gakkai, par exemple, de vivre de plus en plus dans le monde environnant. Les notions d'individualisme sont ainsi discutées par les différents auteurs, dans le but d'analyser sociologiquement la 'religion émotionnelle'.

C'est une barrière temporelle qui se crée ainsi, à partir d'une détermination arbitraire définie *a priori*: le religieux a survécu à la raison. En France, les églises vides se remplissent, les émotions se manifestent ouvertement, on perçoit partout des renouveaux parmi les religions établies : dans le catholicisme le renouveau charismatique (Cohen 1999 et Lambert 1992), dans le protestantisme les courants évangéliques et pentecôtistes, tout comme dans le judaïsme. Pour le protestantisme, le phénomène des téléévangélismes est représentatif (Gutwirth 1998). La communauté islamique (Andezian 1990) ainsi que la communauté juïque ont connu des renouveaux (Podselper 1999 ; Cohen 1990 et 1992).

Différente, transformée, moins effervescente et plus discrète, l'émotion religieuse, comme n'importe quelle émotion est le fruit d'une socialisation, soulignent les auteurs. La production de l'identité au sein de ces groupes passe ou bien par la réincorporation communautaire (dans le cas des charismatiques catholiques et des juifs appartenant à des groupes d'étude) ou bien par 'la démarche centrée sur une quête individuelle' chez les représentants de la nébuleuse mystique-ésotérique analysée par Françoise Champion.

Le regard de l'Anthropologie:

Il est indéniable que les démarches épistémologiques proposées par la sociologie des religions sont fort importantes et entrent dans la manière d'aborder les croyances contemporaines en France. Néanmoins, l'approche ici se veut une réflexion sur la rencontre ethnologique entre les sujets concernés par la situation de recherche. Eckankar peut donc être incorporé dans ce que Françoise Champion fait entrer dans la «nébuleuse mystique-ésotérique» (Champion 1990 ; 1992 ; 1993 ; Champion et Hourmant 1999), qui regroupe l'ensemble des nouveaux mouvements religieux contemporains. L'expression proposée par l'auteur entend caractériser un espace flou, structuré à partir des liens (lieux de rencontres, quelques maisons d'éditions) qui réunissent une population intéressée par des syncrétismes ésotériques ou psychoreligieux. Dans l'étude intitulée 'La nébuleuse mystique-ésotérique' l'auteur analyse quelques exemples ethnographiques, comme une communauté rurale, un ashram de yoga et d'autres groupes:

Ces groupes, ces réseaux sont donc très hétérogènes. Le fait qu'ils se retrouvent ensemble dans les mêmes revues, chez les mêmes éditeurs, dans les mêmes salons d'expositions, bien connus de tous ceux qui sont en quête de mystique et d'ésotérisme, signale leur appartenance à un même milieu, à une même subculture religieuse, fût-elle une mouvance aux contours indécis et mobiles.(Champion 1990: 26)

De cette citation je retiens deux concepts qui me semblent fondamentaux pour la compréhension du groupe analysé ici: la notion de réseau et le partage d'une même subculture religieuse. En effet il est apparu, tout au long de ce travail, que l'ensemble des croyances d'Eckankar se place dans une subculture religieuse spécifique: une collection de propositions occultistes, ésotériques et gnostiques que Wiktor Stoczkowski a très bien identifiée comme un système, dans lequel les eckistes baignent depuis longtemps (Stoczkowski 1999).

D'ailleurs, les eckistes ne sont pas les seuls dans ce cas. Il apparaît qu'une partie considérable de la société française partage plusieurs de ces prémisses, notamment celle de la croyance plus générale dans le paranormal. Selon Daniel Boy et Guy Michelat,

L'échelle de la croyance au paranormal comprend la croyance aux fantômes, aux tables tournantes, aux envoûtements et à la télépathie, la conviction que la

science admettra la réalité des maisons hantées et de la transmission de pensée et que les esprits des morts peuvent communiquer avec les vivants. (Boy et Michelat 1993: 214).

Le vieux débat qui oppose l'engagement « irrationnel » aux prises de conscience « rationnelles » ne sort pas du devant de la scène, comme si l'un excluait l'autre.

Les nouveaux mouvements religieux ou les nouvelles formes d'appartenance du croire apparaîtront plutôt, dans le panorama religieux contemporain tel qu'il se présente en France, comme des espaces ou des lieux flous où peuvent se dégager des 'processus de résolutions situationnels', pour reprendre Marc Henri Piault. Des espaces d'échanges où chacun arrive avec ses attentes et son bagage personnel. Une espèce de grand marché d'idées et de pratiques où les multiples formes du savoir s'échangent entre les participants (Piault 1999). En ce sens, Eckankar se présente comme une de ces « formes alternatives d'espoirs », une façon de plus de concevoir le monde et l'avenir.

Les recherches menées par Favret-Saada dans le Bocage pendant les années 1970 démontrent de même l'existence d'une France déchirée entre ses deux composants apparemment inconciliables, le raisonnable et le rationnel d'un côté, l'existence de la sorcellerie, de l'autre, laquelle est perçue par les premiers comme croyance de paysans arriérés ou, plutôt, de quelqu'un « d'autre » (Favret-Saada 1977 e 1999). L'analyse de l'auteur sur le contexte culturel ainsi que le panorama de son terrain semblent d'une étonnante actualité.

Sa démarche de recherche privilégie la relation entre l'ethnologue en tant qu'acteur social, mais également constituant du discours ethnologique, ce qui annonce déjà les discussions postérieures à l'intérieur de la discipline sur la post-modernité. L'immersion de l'auteur dans le terrain et son rôle actif dans la production de sens du langage de la sorcellerie est aussi une des originalités de la démarche de Favret-Saada, autant que le choix de son insertion dans un terrain d'étude en territoire français, étant donné la tradition de l'ethnologie française, impliquée dans des recherches portant sur des terrains autres, situés ailleurs.

Dans ce sens, Marc Henri Piault remarque que l'existence d'un partage « thématique ou géographique de l'exercice ethnologique » (Piault 1999: 75) est le fruit d'un contexte de recherches tourné vers une perspective pragmati-

que. En France, surtout, l'influence de l'école durkheimienne portait avec soi l'assurance des règles et méthodes instaurées pour appréhender une société systémique, où une espèce d'ordre semblait planer. Cette tradition sociologique va baigner pendant longtemps les analyses ethnologiques qui, à partir des années 1960 seulement (Plozevet), vont se diriger vers les terrains ruraux, à l'intérieur du pays, territoire qui, auparavant, était réservé au domaine des études folkloriques.

Un des résultats de cette prééminence de la discipline sociologique est l'empreinte qu'elle laisse dans la configuration même du panorama des sciences sociales en France. Parmi les africanistes ou les américanistes, dans l'anthropologie religieuse ou politique, le panorama se partageait entre les chercheurs, un peu comme des « intentions », écrit Piault.

En partageant avec Favret-Saada la démarche anthropologique de l'analyse fine sur la rencontre ethnologique, Marc Henri Piault propose un autre regard sur les différents espaces d'inter-relation et de communication partagés par les agents des discours. Cette dynamique est tout à fait différente de celle prise en compte par les perspectives intégratives et rassurantes.

Il s'agit de rendre compte de ces différentes manières de vivre comme non pas des traces ou des marques de formes sociales simples ou complexes, chaudes ou froides, sauvages ou civilisées (!), rationnelles ou prélogiques, mais comme des modalités complémentaires et/ou contradictoires ou simplement distinctes d'aborder les différentes phases et les différentes perspectives d'une situation se développant à plus ou moins grande échelle. » (...) (Piault 1995/96: 17)

Ces processus semblent échapper à la logique normative de cette totalité organique qui essaye de placer forcément un ordre quelque part: si on conçoit l'existence d'un 'ordre' quelconque, cela signifie qu'on finit par accepter aussi l'idée d'une déviance accidentelle. La séparation opérée entre les pôles du rationnel versus l'irrationnel, du normal contre l'anormal, de la règle contre les dérives a depuis longtemps établi que les sectes sont le contraire du bien social. Les frontières du « mal » sont ainsi construites, et il est possible de rapprocher les sectaires d'aujourd'hui des paysans arriérés de Favret-Saada.

Dans le cas précis de la recherche de Favret-Saada il est clair qu'au sujet des rapports entre ville et campagne, citoyens rationnels et paysans arriérés, croyances et savoir, les folkloristes savants, la presse et l'opinion publique éclairée du XIX^e siècle avaient déjà toutes les réponses. Ils savaient déjà quel-

les considérations apporter au sujet des croyances populaires irrationnelles et avaient déjà donné leur verdict.

La rencontre avec l'univers de recherche

L'objectif de ce texte est de présenter les étapes préliminaires de ce travail, surtout celles qui concernent ma rencontre avec l'univers de recherche et, plus spécifiquement, avec le champ des représentations dominantes sur la croyance en France, champ dans lequel se place Eckankar ; cette rencontre a été pour moi l'occasion de découvertes et de surprises, et surtout de l'apprentissage d'un champ religieux absolument différent de celui qui était jusque là ma référence première, à savoir le champ religieux brésilien. Cette étrangeté acquiert toute sa dimension dans la constatation de l'existence d'une discussion sur les sectes, polémique et contemporaine en France, et presque inexistante au Brésil.

Il me semble que le champ religieux français, pour ce qui touche au problème social des sectes, est constitué d'un ensemble d'idées reçues, d'opinions et de sens commun difficiles à dépasser qui le caractérisent, tout en empêchant toute possibilité de dialogue non conflictuel entre les parties concernées. Cet ensemble d'idées générales sur les sectes est le produit d'instances spécifiques qui occupent une place importante et dominante dans la conformation des discours.

Cela étant, ma rencontre avec le groupe Eckankar et les intentions initiales de cette recherche dans le domaine de l'anthropologie visuelle se sont trouvées ainsi directement concernées par le panorama plus large dans lequel le groupe se situe. Cette rencontre a été surtout l'occasion de plusieurs négociations, plusieurs refus et difficultés à contourner. Cette partie du texte a un caractère plus personnel, plus proche du récit, étant donné qu'on y trouve mes impressions, mes projets et les difficultés que j'ai eu à régler et qui, pour moi, correspondent à la complexité de la démarche méthodologique et à l'obligation de changer les méthodes, techniques et objectifs, tout au long de la construction et du développement du travail de terrain.

Premiers pas dans le terrain:

Eckankar figure dans le *Rapport* que l'Assemblée Nationale a établi sur le sujet des sectes en France ; néanmoins, l'importance et l'ampleur de cette

constatation n'a pas toujours été claire pour moi. C'est seulement quelques temps après le début du travail de terrain, et concomitamment, que je me suis aperçu de la spécificité du champ religieux français lorsque l'on aborde la question des sectes.

En effet, j'avais, avant de commencer le travail de terrain, l'intention de travailler avec un groupe ésotérique ou participant aux spiritualités alternatives en France ; néanmoins, cette définition de l'univers de la recherche était surtout liée à l'imaginaire qui était le mien, en tant qu'ethnologue brésilienne, imaginaire lié à mes propres représentations sur la mouvance du Nouvel Age, en termes généraux, à savoir: un ensemble de notions capables de réunir sous la même appellation plusieurs groupes issus des différentes traditions, ayant tous comme point commun spécialement la critique des structures socio-économiques ; ce changement, qui se situe dans un projet utopique à l'intérieur de la sphère sociale, se développe concomitamment avec l'idée d'une transformation des postures morales ou éthiques de l'homme moderne, à partir de réflexions subjectives..

Plusieurs auteurs ont travaillé sur les définitions portant sur la mouvance du Nouvel Age (cf., par ex., Rocchi 2000). Je rappelle particulièrement la définition proposée par Leila Amaral, anthropologue brésilienne spécialiste dans ce domaine:

Avec l'expression Nouvel Age, je fais référence à un champ de discours divers où s'entrecroisent: a) les héritiers de la contre culture avec leurs propositions de communautés alternatives ; b) le discours de l'auto développement, dans la base des propositions thérapeutiques attirées par les expériences mystiques et les philosophies holistes correspondant aux thèses modernes de divulgation scientifique ; c) les curieux de l'occulte, informés par les mouvements ésotériques du XIX^e siècle et par la rencontre avec les religions orientales, populaires et indigènes ; d) le discours écologique de la sacralisation de la nature et de la rencontre cosmique du sujet avec son essence et sa perfection intérieure et e) la réinterprétation « yuppie » de cette spiritualité centrée sur la perfection intérieure, à travers des services new age offerts par la formation des ressources humaines, dans les entreprises capitalistes. » (...) (Amaral 1999: 76-77).

Dans le panorama que je composais à l'époque sur la religiosité française que je venais d'aborder, il était question d'idées reçues propres au sens commun et qui se croisaient. Pour ma part - et en considérant, à l'époque,

Eckankar comme un groupe de spiritualité alternative ou faisant partie intégrante de la mouvance du Nouvel Age ainsi comprise - je pensais être déjà en possession d'un bagage culturel qui me donnerait accès à un espace de communication avec le groupe. S'il ne s'agissait certes pas du partage d'une certaine vision du monde, au moins je connaissais déjà - bien que superficiellement - quelques concepts habituellement courants chez « les alternatifs », comme les cartes astrales, les lois du karma, l'horoscope, la réincarnation, le I Ching et d'autres sujets permettant d'amorcer la conversation.

Il m'a fallu du temps pour me rendre compte que je n'étais pas en train d'aborder un terrain ésotérique du type encens, astrologie ou tarot. Ce terrain imaginaire que j'avais en tête est vite entré en collision avec la représentation dominante des sectes, assassines ou suicidaires, lieux d'escroqueries multiples et de dangers supposés venus de quelque part comme une contagion, occasionnée par le simple fait d'être en contact avec une secte.

Pendant ce temps là, à la Cité U....

Il se trouve que, dans les débuts de la recherche j'habitais à la Cité Internationale Universitaire de Paris, ensemble d'une cinquantaine de bâtiments où résident quelques cinq mille étudiants de plusieurs nationalités, au Sud de Paris.

L'environnement de l'ethnologie fait aussi partie de l'ethnographie vécue du quotidien, et j'ai pris le temps de bien réfléchir à la situation et d'en tirer les analyses appropriées. A l'époque, je ne comprenais pas que j'étais perçue par mon entourage de la Cité U. comme quelqu'un de fragile, en train d'étudier un sujet tenant à la fois d'une actualité polémique et dangereuse. Dans le journal de terrain, voici ce que je notais à ce moment-là:

« 14 avril 1999 - Quelques considérations sur le climat...

Depuis de début de la recherche je commence à percevoir ce que Patrícia Birman a appelé, pendant sa conférence à l'EHESS, le 'climat paranoïaque' relatif aux sectes. Mon travail ne porte pas sur le sujet des sectes et je dis toujours aux gens que je veux travailler avec 'les nouvelles spiritualités', mais ça ne les empêche pas de tout mélanger. La semaine dernière j'ai déjeuné avec une amie qui travaille à la Cité U. Sa réaction a été immédiate : 'fais attention aux sectes'. Elle est brésilienne et ça m'a étonné qu'elle puisse penser à quelque danger pour moi ou pour ma recherche. A vrai dire, elle voulait me conseiller et m'in-

viter à ne pas être confondue, dans la Cité Universitaire, avec quelqu'un qui participe aux sectes et qui plus est, elle parlait ainsi en pensant au personnel de la Sécurité interne de la CIUP.

22 avril - Entretien avec le chef de la Sécurité

Je me suis rendue avec curiosité à cet entretien car j'imaginai que je n'avais aucune question claire à poser au chef de la Sécurité de la Cité Internationale Universitaire de Paris... Il était très sympa avec moi, et curieux lui aussi, j'imagine. Je me suis présentée donc et lui ai expliqué un peu ce qui concernait mon sujet de recherche. Je lui ai montré le dépliant sur Eckankar ; il n'en avait jamais entendu parler. Il m'a montré une série de documents sur les sectes qu'il avait chez lui et m'a expliqué comment la Sécurité procédait lorsqu'il y avait quelque tentative de 'pénétration des sectes' dans la Cité. D'abord, un 'blocage systématique' était mis en place à travers le contrôle des affiches apposées dans la Cité. A la moindre tentative de pénétration, la démarche consistait à se renseigner sur le sujet (auprès des Renseignements Généraux) et à empêcher le développement des activités du groupe. Il m'a dit qu'il y avait eu deux tentatives d'insertion dans la Cité, l'une venue par la maison de l'Inde (il me montre l'affiche d'un cours de Yoga) et une autre, appelée Nouvelle Ere. La conférence qui avait eu lieu à la Cité auparavant et que la directrice avait mentionnée, était une promotion de l'A.D.F.I. (Association pour la Défense des Familles et de l'Individu). Quant à la population de la Cité, il disait qu'elle était considérée comme vulnérable à cause de la distance à laquelle se trouvaient les étudiants de chez eux. Il a mis l'accent sur la '*sensibilité des jeunes filles*' venues de l'ex-URSS. Il m'a donné aussi des dépliant de l'A.D.F.I. et un Bulletin de Liaison pour l'étude des Sectes (publié par l'U.N.A.D.F.I. - Union Nationale des Associations de Défense des Familles et de l'Individu). »

Ce climat, à la Cité U., entretenait ainsi un malaise constant. Un an après, alors que j'habitais encore à la Cité U. (avril 2000), je suis allée à la maison du Canada, où se tenait une conférence de l'association I.S.S.U.E (Info-Sectes Spéciale Universités & Ecoles). Selon le bref historique de présentation, ce mouvement d'étudiants '*apolitique et non confessionnel*' avait surgi en 1992 à Lyon avec le soutien de l'A.D.F.I. locale. Deux ans après, le groupe était devenu une association régie par la loi de 1901. Ayant la tâche de sensibiliser et d'informer la population, l'association, dit le dépliant de présentation, '*se place*

sur le terrain de la prévention » et : « que ce soit une lutte contre la drogue, le SIDA ou les sectes, 'mieux vaut prévenir que guérir' ».

Les quatre personnes invitées qui composaient la table³ étaient M. Lenoir, représentant d'une des associations anti-secte (« qui représente la société civile », selon ses termes), M. Sabin, pasteur de l'association chrétienne Anti Secte, M. Rolin, pasteur de l'Eglise du Christ et M. Reully, qui se définissait comme un catholique laïque intéressé par le débat inter confessionnel. Le débat a agité des idées reçues au sujet des sectes, comme la définition donnée au tout début par un des invités: « Une secte n'est pas une religion, une secte c'est une association de malfaiteurs, sous un masque ». Malgré la définition courante de la secte: 'mouvement spirituel totalitaire', l'éventuelle association à d'autres 'masques' tels que l'écologie, la politique, l'humanitaire et les formations de développement personnel, par exemple, a été faite.

Les différents essais des présentateurs pour conceptualiser le terme «secte » ont occupé une bonne partie de la soirée. Entre la définition d'un juriste, selon laquelle une secte est une structure fermée sur elle-même, qui entraîne une dépendance psychique et émotionnelle, et la définition d'un autre pour qui une secte est un groupe dans lequel s'exercent des atteintes aux droits de l'homme, l'éventail des stéréotypes et des productions du sens commun sur le sujet semblait complet.

Les thèmes du recrutement, du lavage de cerveau, les processus de séduction, destruction et reconstitution subis par l'individu, les techniques comportementales et bien d'autres thématiques récurrentes étaient accompagnées de commentaires du type: « Si vous dites 'Bonjour, Matthieu' 1800 fois par jour, à la fin vous ne savez plus quelle est votre adresse ! ». Les présentateurs se voulaient à l'aise, riant à propos des pratiques de la Sokka Gakkai: « il faut 'pratiquer' pour réussir une rolls royce ! ». En même temps, le ton des discours pouvait prendre des allures plus tragiques et plus graves, comme lorsqu'était rappelée la souffrance des victimes et de leurs familles.

Un point commun au discours des invités était l'accent mis sur la personne, toujours envisagée comme victime. Elle pouvait être quelqu'un qui avait envie de «se cultiver, et a fini par le Heil, Hitler » (sur la Nouvelle Acropole) ou encore une personne qui avait besoin d'un guide, «un fidèle qui veut être l'enfant du gourou ». De toute façon, la personne est vue comme un otage, quel-

3 Les noms ont été changés.

qu'un qui a été pris dans les mailles du filet à l'insu de sa volonté : « *On n'adhère pas à une secte, on est capté* ». Les personnes victimes sont « *sincères, elles cherchent, il faut les aimer !* ». Le gourou, de ce point de vue, est nettement un malfaiteur. La conclusion logique de ce raisonnement du sens commun aboutit au danger que représentent les sectes tenues comme un élément de destruction de la personne, de la famille et de la société.

L'abandon des victimes par l'Etat est mentionné lorsqu'un des invités déclare que « *la société civile n'a aucun service de prise en charge sociale... On tâtonne !* ». Cette prise en charge est conçue comme une obligation de l'Etat vis à vis de la personne qui sort de la secte «détruite ». La législation était aussi un des centres du débat et était perçue par les invités comme un moyen efficace de contenir les dérives sectaires.

Un point de divergence est apparu lorsque trois des invités ont déclaré concevoir le dialogue et la connaissance comme des moyens efficaces pour se protéger des sectes, ce qui a provoqué une réaction contraire à la table des invités où on a rappelé « *la souffrance de quelqu'un qui voit les gens crever pour ça* », en l'occurrence, le locuteur - « *un homme de terrain* ». Néanmoins, et dans un discours bien plus relativisé, l'idée de réunir les croyants et les laïcs autour de la discussion était largement majoritaire dans le public et chez les trois invités: « *l'inculture religieuse est l'ennemie de la compréhension du phénomène* ».

C'est ainsi que j'ai pris conscience dans la pratique quotidienne de l'ampleur et de l'importance du climat de méfiance et d'animosité qui entourait la thématique des sectes. Ce processus de connaissance a été concomitant au développement du travail de terrain auprès d'Eckankar. Cette réunion a été particulièrement instructive, puisque la plupart des idées générales autour du problème social des sectes y étaient posées: tout d'abord, l'existence même de ce «sujet » qui, pour moi, était compris jusque là comme une catégorie faisant partie de l'univers de discussion portant sur la Réforme Protestante, vieille de plusieurs siècles ! Effectivement, les sectes *existent* bel et bien en France ; elles ont une réalité plus concrète qui dépasse celle d'une simple catégorie sociologique datée historiquement.

Puis, j'ai pris conscience de la peur et de l'importance donnée à cette espèce d'entité tentaculaire et mystérieuse qui se cache partout, prête à attaquer les victimes à leur insu. Personne dans cette réunion ne plaisantait: le ton décontracté que la conversation pouvait prendre parfois était immédiatement remplacé par le climat grave et dramatique des récits sur des vies hu-

maines terrassées et détruites par l'action maléfique et intentionnelle (donc, criminelle) de ces organisations. Je pensais au groupe auprès duquel j'étais en train de réaliser ma recherche, et sa distance par rapport aux propos que j'entendais pendant cette réunion (et concomitamment au développement du travail de terrain) me semblait un phénomène incompréhensible, parfois surréaliste. Cela dit, je n'ai jamais ressenti la moindre crainte vis-à-vis du contact que j'entretenais avec le groupe et je ne me suis même pas posé les questions citées par Maurice Duval (2002)⁴: dès le début de la recherche, je me suis présentée aux eckistes comme ethnologue et je leur ai toujours donné mes coordonnées personnelles sans aucune inquiétude.

Par ailleurs, pendant cette réunion, la thématique de la manipulation mentale et de la fragilité des individus a été maintes fois soulignée. Le consensus autour de la représentation foncièrement négative des gourous, ainsi que la possibilité d'escroqueries financières faisaient que les participants demandaient l'intervention de l'état. Dans le pays de la raison et de la laïcité, ces propos me semblaient chaque fois plus troublants, et c'est ainsi que j'ai pris connaissance d'un champ de discussion où quelques représentations dominantes et hégémoniques donnaient à elles seules le ton du discours officiel.

Les représentations dominantes

Ces expériences vécues au tout début de la recherche m'ont beaucoup intriguée. J'avais le sentiment d'occuper une place ambiguë, quelque part à mi-chemin entre la personne fragile qui peut être « prise » par une secte et l'agent pollueur, contagieux. Les répercussions de ma recherche dans la sphère de la Cité U. et quelques réactions venues de mon entourage proche m'ont aidée à identifier un champ de discussion spécifique autour du sujet des sectes.

C'est donc pendant la première année de la recherche que j'ai pris connaissance de ce discours dominant. Et c'est à la Cité Universitaire que je me suis aperçue de l'existence des associations anti-sectes, puisque le petit dictionnaire qui m'a été offert est une publication du C.C.M.M. ou Centre Roger-Ikor (j'ai reçu également à cette occasion des dépliants de l'A.D.F.I.) ;

4 Il s'agit d'un ouvrage que j'ai lu beaucoup de temps après la fin de mon travail de terrain, et il me semble que l'auteur démontre bien le climat presque paranoïaque qui entoure les participants de la discussion sur les sectes, qu'on soit « pour » ou « contre » le sujet en question.

c'est aussi grâce à l'entretien avec le chef de la sécurité que j'ai pris connaissance de l'existence des Renseignements Généraux et du caractère de contrôle presque policier existant autour des tentatives « d'infiltration » des sectes ; c'est enfin à la Cité U. que mon entourage le plus proche (des amis d'origine française ou des brésiliens habitant la France depuis longtemps, surtout) m'a énoncé pour la première fois le discours « phare » : *fais attention aux sectes !* Enfin, des informations sur le sujet m'arrivaient à travers la télé, les journaux, les magazines et les livres à grande diffusion consacrés au phénomène.

Il m'est apparu fondamental alors d'essayer d'expliquer la tension toujours très intense qui prévaut dans la société française par rapport au problème social des sectes, telle que je l'ai vécue personnellement. Cela dit, on pourrait alléguer ici qu'il s'agit déjà d'un autre sujet, mais il me semble que le vécu de l'ethnologue est constitutif de cette *démarche-connaissante* à laquelle Piault 2000: 271 fait référence.

Or, cette tension se trouve présente dans tous les rapports du groupe avec le chercheur, y compris les rapports que le chercheur établit avec son propre environnement. Le climat de méfiance traverse et fonctionne presque comme un cercle vicieux: le groupe est dénoncé en tant que secte par la société (par l'intermédiaire du *Rapport de l'Assemblée Nationale*, par les associations anti-sectes et par les médias) en même temps qu'un chercheur étranger s'en approche. Cet ethnologue, lui aussi, finit par sentir le poids que représente le fait de travailler avec un élément de la société tenu comme polluant et d'être vu, d'une certaine façon, comme porteur d'un potentiel de contagion. Ce danger auquel le chercheur est identifié se présente de deux façons: ou bien j'étais en train de courir le risque d'être 'convertie' à cette secte ou bien je pourrais faire courir à d'autres gens le même danger. C'est ainsi que j'ai observé la construction d'un champ de représentations dominantes sur le sujet sectaire auquel je me suis confrontée dès le début de la recherche.

Il faut aussi souligner que l'expérience que j'ai vécue au Brésil où j'ai analysé d'autres groupes religieux sert de contrepoint à mon expérience en France. Il ne s'agit pas de faire des comparaisons ou des tentatives de ce genre, car la situation dans ces deux pays est complètement différente. Néanmoins, tout cela fait partie du savoir que l'ethnologue porte 'en soi' et 'avec soi'. Je me place dans une société où les catégories de compréhension et de représentation du « problème social des sectes » semblent différentes de celles de mon pays d'origine.

L'étrangeté de l'ethnologie est bien visible lorsque, aux débuts de la recherche, les attentes se heurtent aux idées reçues qui couvrent la réalité à laquelle il veut accéder. Étant donné que toute société produit des stéréotypes, c'est précisément le travail de l'ethnologue de les dégager, d'en identifier les émetteurs et de délier et d'identifier, si possible, les lieux et les conditions de leur usage. L'expérience que constitue l'approche d'une réalité autre à laquelle l'ethnologue veut accéder n'est pas une mince affaire. L'étrangeté et les étonnements du tout début de la recherche indiquent le chemin à parcourir dans la démarche de la rencontre ethnographique.

Philippe Descola nous raconte son arrivée au petit village de Puyo, situé aux abords de la forêt, avant donc qu'il n'entre dans la zone des Indiens Jivaro Achuar qu'il voulait contacter. En effet, ces riverains étaient les « voisins » les plus proches des Indiens, bien qu'ils ne soient jamais rentrés dans la forêt et donc n'aient jamais croisé un Jivaro Achuar. Leurs discours sur eux, nous raconte Descola, paraissaient sortis d'un sens commun fantastique qui plonge ses sources dans les grands mythes que l'Occident a toujours véhiculés à propos de l'Amazonie. Le savoir livresque de l'ethnologue précède toujours les expériences ethnographiques, et c'est lui qui permet l'identification des conceptions que la société environnante forge sur le groupe en question. D'une certaine façon, les distances se relativisent, lorsque les habitants de Puyo compensent leur ignorance totale de ce qu'est l'existence empirique des indiens par une prolifique fabulation mythique.

L'abîme irréductible que je constatais entre mon savoir livresque et rationaliste sur les Indiens de l'Amazonie équatorienne et l'univers légendaire dont nous entretenaient les habitants de Puyo devint pour moi la première illustration d'une loi implicite de la pratique ethnographique. Si l'on se risquait à la formuler en parodiant la concision du langage des physiciens, elle pourrait être énoncée ainsi: la capacité d'objectivation est inversement proportionnelle à la distance de l'objet observé. En d'autres termes, plus est grand l'écart géographique et culturel qu'instaure l'ethnologue entre son milieu d'origine et son 'terrain' d'élection et moins il sera sensible aux préjugés nourris par les populations localement dominantes à l'encontre des sociétés marginales qu'il étudie. (Descola 1993: 16-17).

En effet, mes premières impressions appréhendant le contexte d'existence des sectes potentiellement dangereuses au sein de la société française

étaient que se révélait par là un immense 'préjugé nourri par la population localement dominante'. En d'autres termes, j'ai perçu avec étonnement l'existence d'un champ de discussion où se présentait une position hégémonique et presque indiscutable contre les sectes.

Les composantes du discours dominant

Il est possible d'identifier ainsi un champ de discussion portant sur le problème social des sectes. Ce champ est constitué par les principaux acteurs dont la voix est considérée comme légitime dans l'évaluation du sujet en question, à savoir, les associations anti-sectes et les organismes gouvernementaux. Ces deux producteurs du discours qu'on peut ainsi caractériser comme officiel informent les médias et les auteurs des livres destinés à la grande divulgation. Bien sûr, il existe aussi sur le problème la production dite scientifique, celle des chercheurs en sciences sociales.

Autour du débat vite devenu polémique qui s'est instauré sur le *Rapport de l'Assemblée Nationale*, la polyphonie des auteurs était vaste: plusieurs sujets sont entrés dans la discussion à propos du «problème social des sectes». D'une façon générale, une sorte de consensus peut être clairement identifié chez les trois principaux participants du débat: les associations anti-sectes, le gouvernement et les médias. Ces trois instances – par l'intermédiaire de leurs experts - produisent et diffusent un discours de franche opposition au phénomène sectaire, discours hégémonique et presque inattaquable car il se construit en tant que l'unique discours susceptible d'être légitime et, donc, officiel.

Dans leurs grandes lignes, les composantes de ce discours sont les suivantes:

Les associations anti-sectes:

Ces associations et l'histoire de leur développement ont fait l'objet de plusieurs études. Constituée en 1974, l'A.D.F.I. se présente comme représentant les familles des adeptes ; le C.C.M.M. (Centre Georges Ikor) s'organise dans le début des années 80 avec le même objectif (1981). Ces associations sont à l'origine de l'organisation des témoignages sur les groupes dénoncés et de la retransmission de ces données aux instances gouvernementales et aux médias ; ces informations sont la matière première de l'arsenal régulateur de tous les groupes qui peuvent être considérés comme potentiellement dangereux. Leur champ d'action consiste principalement à: a) réunir les informations sur les sectes (à partir des témoignages) ; b) publier/divulguer ces informations

par l'intermédiaire de *Bulles* (publication officielle de l'A.D.F.I.), sur les sites Internet et à travers des présentations publiques ; c) plus récemment, les associations ont eu le droit de se présenter comme partie civile dans les procédures judiciaires contre les sectes.

La place de l'état:

Il est aussi postulé, dans ce discours, que l'état a une place régulatrice et un devoir de protection et de sauvegarde envers la société. Le caractère religieux reconnu par l'Etat de façon informelle étant délimité à la seule sphère des religions institutionnalisées, les autres composantes de ce champ n'ont aucune légitimité à demander leur inclusion dans cette qualification. L'état laïque et républicain ne reconnaissant aucune religion ou culte officiels, il s'agit là d'une attribution qu'il ne peut donner et sur laquelle les individus attendent une mesure juridique ou légale. En effet, le contrôle des activités des sectes est décentralisé en France, plusieurs ministères et commissions étant chargés de faire l'observation et de poursuivre des groupes sur lesquels pèsent des suspicions de façon autonome. C'est ainsi que dans les domaines de l'éducation ou de la santé, chaque Ministère possède sa cellule d'observation. Les instances gouvernementales ont une sphère d'action qui se manifeste, surtout, à travers: a) la constitution de Commissions d'enquête et la production de Rapports ; b) la constitution de Commissions ou d'Observatoires à caractère permanent – MILS ; c) des secteurs/ministères chargés de l'observation et du contrôle des sectes ; d) les Renseignements Généraux.

Les médias:

Les médias sont ici considérés dans un sens large: a) la presse écrite: journaux ; magazines ; b) les émissions télé ; c) les livres à grande divulgation. Les émissions télé sur le sujet des sectes portent toujours la marque de la « caméra cachée », exemple type de la façon dont les journalistes 'analysent' les nouveaux mouvements religieux ou, selon leur acception, les sectes dangereuses. Il faut souligner que ces émissions ne facilitent en rien le rapport entre les chercheurs en sciences sociales et les groupes tenus pour objet de polémique par la société.

Les experts:

Il existe une pléiade d'experts en sectes, participant à plusieurs commissions, groupes de recherche, associations et autres. Il s'agit de psychiatres,

psychologues, avocats et journalistes, dans leur majorité. Il y a aussi toute une production venant des représentants des églises traditionnelles qui, non sans raison, essaient de trouver un espace entre la liberté de conscience et la « juste » répression des sectes. Ces experts sont d'habitude les personnes appelées à donner leur point de vue dans les émissions télé et ils sont également les auteurs des innombrables livres de divulgation anti-sectes qui remplissent les étagères des librairies. Quelques-uns sont liés aux associations anti-sectes d'une façon ou d'une autre mais ils peuvent aussi être indépendants.

Les ouvrages de divulgation:

Le secteur des ouvrages de dénonciation des sectes est prolifique. Sous forme de témoignages, enquêtes ou révélations, les récits ont souvent un caractère dramatique, voire journalistique et médiatique. Il n'est pas ici question d'un bilan de cette production, mais, à titre d'illustration, quelques titres sont évocateurs du caractère intentionnellement émouvant de ces parutions: Centre Roger-Ikor: *Les Sectes: état d'urgence* 1995 ; Fillaire *Le grand décervelage. Enquête pour combattre les sectes* 1993 ; Lenzini *Scientologie. Vol au-dessus d'un nid de gourous* 1996 ; Roncaglia *Mandarom. Une victime témoigne* 1995 et Sébagh *L'adepte. Sept ans dans l'enfer d'une secte* 1996, entre autres. Il existe aussi une production considérable de dictionnaires et guides recensant les groupes de croyance.

Les prémisses partagées:

Le discours dominant se construit autour de quelques prémisses partagées: les sectes sont considérées comme éminemment dangereuses en raison de l'acceptation de certains axiomes non discutés et, surtout, non discutables. Cette imperméabilité du discours dominant sur les sectes aux argumentations qui posent des questions sur les présupposés acceptés comme légitimes et vrais peut être le signe d'un discours de croyance. En effet, en regardant de plus près, il est aisé de constater que le champ des discours sur les sectes possède un noyau dur incassable: la croyance aux sectes.

La méfiance à l'égard des groupes de croyance minoritaires se légitime ainsi sur la croyance partagée par les acteurs du discours sectaire dans les pouvoirs maléfiques de ce « fléau social ». L'évaluation des experts est, dans ce cas, fondamentale.

La manipulation mentale et la fragilité de la personne

Dans ce champ polyphonique, en effet, on écoute une seule et unique voix qui informe et accuse les agissements des sectes, surtout la possibilité d'existence de manipulation mentale. Néanmoins, des argumentations mettant en question ce présupposé peuvent être suivies dans les articles de Richardson (1996) et Mulhern (1996).

L'axiome de la manipulation mentale et de la fragilité de la personne est peut-être le plus singulier et il s'agit ici réellement d'une 'proposition admise par tout le monde sans discussion' (selon le Petit Robert). Les positions des auteurs divergent par rapport au niveau de cette manipulation et sur les formes qu'elle peut prendre, mais personne ne discute la possibilité (réelle ou éventuelle) d'une influence de cette envergure sur la personne. Celle-ci – et nous voilà encore devant un autre aphorisme courant – est la victime potentielle qu'aucune instance interne ou caractéristique personnelle (niveau d'études, tranche d'âge, classe sociale) ne peut protéger. La protection contre les sectes vient exclusivement de l'extérieur, soit de la famille, soit de l'état (et les associations anti-sectes, représentant la famille et les victimes, se placent bien comme une espèce d'intersection entre le droit affectif et effectif de l'instance protectrice). La personne seule ne peut rien contre les sectes.

En effet, dans le panorama de cet imaginaire sectaire, les idées reçues prennent des tonalités aux allures scientifiques, surtout par l'intermédiaire des témoignages des experts. La figure d'un psychiatre comme Jean-Marie Abgrall, participant à *l'Observatoire des Sectes*, donne ses lettres d'autorité scientifique à ce que le gouvernement va finir par accepter comme délit de manipulation mentale. Personnage extrêmement médiatique, le docteur Abgrall soutient constamment l'argument du critère de dangerosité des sectes en s'appuyant sur la manipulation mentale. Selon lui, il y a une différence entre le « lavage de cerveau » et la « manipulation mentale », ainsi comprise:

Dès que le conditionnement cesse, le lavage de cerveau s'estompe. En revanche, la notion de manipulation mentale est une notion beaucoup plus subtile parce qu'il s'agit d'une rééducation: on enlève chez l'individu tout son ancien substrat culturel, tout ce qu'il a appris avant l'arrivée dans la secte, et on va le remplacer peu à peu par de nouvelles informations auxquelles on va l'adapter, auxquelles on va l'habituer. Et cette nouvelle culture va remplacer la culture sociale traditionnelle. Là, on peut parler de manipulation, bien que la secte

le nie. Cela marche très bien, et cela marche d'autant mieux que cela a été théorisé par les recherches qui ont été faites en psychiatrie militaire, en particulier par la CIA.⁵

Les propos de cet expert se confondent avec un autre composant de cet imaginaire sectaire: l'argumentation également courante de la prétention nord-américaine à avoir une hégémonie sur le monde, l'Europe et la France en particulier. C'est d'ailleurs là l'argument principal du journal (tenu comme relevant de la « presse éclairée ») *Le Monde Diplomatique*, qui néanmoins a consacré aux sectes un dossier intitulé: « Les sectes, cheval de Troie des Etats-Unis en Europe » *LMD* n° 566, mai 2001 article signé par Bruno Fouchereau ⁶. Cette thématique de la controverse entre les postures adoptées à l'égard des sectes aux Etats Unis et en France fait aussi partie de cet imaginaire qui se manifeste ici et là, partout.

Un champ dérégulé: la place du religieux

Une autre prémisse partagée par la majorité des acteurs sociaux participant au débat concerne la notion de dérégulation du champ religieux. Cette idée présuppose l'existence d'un domaine où les espaces seraient clairement identifiés, comme les sphères de ce qui peut (et, à l'inverse, de ce qui ne peut pas) être considéré comme inclus dans le domaine légitimement religieux ou, au contraire, laïque. Cet ordre réglé du champ religieux définirait donc une place pour le public et pour le privé, un espace pour les agissements des manifestations du croire et de celles de l'état, de la raison et de la laïcité. Le binôme « foi » x « raison » est ainsi polarisé sans difficultés ou questionnements majeurs, puisque les espaces sont nettement partagés et identifiés.

Ceci étant, il serait pertinent de se poser alors la question de la nature de cette hypothétique ordre perdu, et que cette notion soit la cause ou la conséquence du processus de sécularisation en effet importe peu, puisque ce processus est en soi le signe de cette poursuite de la mise en ordre de l'espace social et des sphères d'actions et de compétences respectives.

En conséquence de quoi, en suivant ce raisonnement, les options actuel-

5 Ces propos du Dr Abgrall sont tenus dans Luca & Lenoir 1998: 242. Le Dr Jean-Marie Abgrall est l'auteur de quelques livres destinés à la divulgation publique, telle *La mécanique des sectes* 1996, entre autres.

6 Ce journaliste est aussi le « réalisateur du sujet 'Sectes et espionnage', diffusé sur France 3, le 6 mai », selon le même journal.

les, alternatives du croire, sont directement dénoncées comme étant cause du désordre ou de la dérégulation du champ religieux. Néanmoins, les alternatives ont toujours existé ; en dehors de la possibilité d'être « athée » ou « croyant », une infinité d'autres possibilités ont toujours cohabité en France – spécialement celle qui consiste à tenter de réunir les deux composantes du binôme: « athée et croyant » (et les exemples ne manquent pas, de la religion civile de Rousseau au spiritisme scientifique de Kardec). (Voir à ce sujet l'analyse sur le 'synchrétisme laïque-chrétien' in Willaime 1993).

Il faut toutefois préciser que ces espaces «autres » n'ont jamais demandé ni revendiqué une visibilité sociale majeure, s'inscrivant, dans le scénario des croyances, dans une position discrète et stable dans la durée historique et sans contestation de la position hégémonique des églises institutionnellement constituées.

Ces positions sont celles tenues par les « arriérés » (dénomination péjorative des paysans croyant à la sorcellerie dans le Bocage) décrits par Favret-Saada (1997), des magnétiseurs, voyantes et guérisseuses qui font l'objet de l'analyse de Nicole Edelman (1995), des mesméristes et fouriéristes et de leur prolifique descendance (Nathan 1981; Darnton 1995; Aubrée et Laplantine 1990).

La construction d'une mythologie scientifique

Je m'inspire ici également du texte de Bourdieu sur le 'fonctionnement d'une tradition lettrée' et la constitution d'une 'mythologie scientifique', caractérisée par l'auteur comme un:

discours fondé dans la croyance (ou le préjugé) qui louche vers la science et qui se caractérise donc par la coexistence de *deux principes entremêlés de cohérence*: une cohérence proclamée, d'allure scientifique, qui s'affirme par la multiplicité des signes extérieurs de la scientificité, et une cohérence cachée, mythique dans son principe. (Bourdieu 1980: 21).

L'ensemble des notions réunies autour du problème social des sectes, émises par les différents participants de la discussion, indique l'existence d'un discours de consensus qui, particulièrement en France, suscite quelques interrogations. Tout fonctionne comme si une théorie simple très répandue et une logique d'argumentation savante s'unissaient pour produire un postulat, dont l'effet de vérité est si troublant qu'il n'est mis en question

par personne (et peut-être n'est même pas perçu comme tel). Tous les participants s'accordent sur les prémisses axiomatiques - présentes dans tous les discours, indépendamment de la position de l'énonciateur - et la discussion finit par se localiser dans la périphérie de la question. Le danger des sectes se place donc sous le signe de l'évidence et du naturel et ici l'on pourrait même répéter l'affirmation que j'ai maintes fois entendue pendant la recherche: *tout le monde le sait*.

Colette Pétonnet (1979) donne comme titre à son étude consacrée à l'ethnologie des banlieues l'expression « On est tous dans le brouillard ». Le choix de ce titre me paraît tout à fait adéquat pour désigner une ethnologie des religiosités contemporaines en France. La question des définitions théoriques composant le champ religieux (nouveaux mouvements religieux, nébuleuse mystique-ésotérique, etc.) n'est pas une mince affaire; pour l'instant, il s'agit d'une définition concernant le champ social plus large dans lequel se place Eckankar. Dans ce cas, on est - encore - tous dans le brouillard....

Selon Pétonnet, la discussion sur la caractérisation et la définition de la population que forment les habitants des banlieues me semble étonnamment pareille à celle qui a lieu au sujet des groupes de croyance minoritaires. C'est surtout le regard formé par l'opinion publique et posé sur cette population qui me semble passible d'être ici mis en évidence:

Le point hypothétique où ancrer la poursuite du réel va nous être fournie par l'opinion publique. Ce n'est pas à l'intérieur de cette population, privée à priori de dénominateur commun, que se forme une sorte d'unité, mais hors d'elle, dans la perception de la société globale, dans la pratique sociale. L'opinion publique qualifie les gens en question de marginaux, associaux, inadaptés, et, plus récemment, d'handicapés sociaux. Ces termes ne décrivent pas un mode de vie. Ils suggèrent une notion de danger, d'infirmité, d'anormalité. Ils désignent une partie de la société en la présumant capable de n'importe quel acte aberrant, et traduisent peut-être ainsi une peur sociale latente.(...) (Pétonnet 1979: 14).

En effet, la population très diversifiée concernée par l'étude de Pétonnet n'a que des signes homogènes d'appartenance sociale qui correspondent à ceux qui sont posés de l'extérieur, surtout par l'assistance sociale et les institutions du pouvoir public. Même les sujets concernés plus directement par la question et occupant une position d'appui et de soutien des habitants des banlieues (« les militants politiques, syndicalistes ou religieux ») ne mettent

pas en question cette définition en négatif de la population. C'est ainsi que ces derniers « *n'émettent aucun doute quant à l'existence d'un phénomène dont, ce faisant, ils composent la preuve. Aucun groupement ne les réclame comme faisant partie des siens. Seuls, les divers spécialistes de l'assistance sociale les revendiquent comme une possession* ». (Pétonnet 1979: 15)

Ce qui, pour Pétonnet, caractérise le regard général et extérieur de cette population est donc fourni par l'opinion publique qui les considère comme des individus différents, affirmation rarement mise en question. La force de cette opinion réside exactement dans l'irréfutabilité de la caractérisation. Les composants de la peur et de la contagion présentées par l'auteur comme des suspicions surplombant la population des banlieues sont aussi assez proches de ceux qui alimentent le regard porté sur les membres contemporains des sectes.

Clifford Geertz s'est plongé, lui aussi, dans l'étude du sens commun, celui du « *donné et de l'indéniable* » (Geertz 1986: 95). Ces informations du sens commun sont néanmoins historiquement constituées et historiquement définies ; elles forment donc un système culturel qui repose sur « *la conviction chez ceux dont c'est la possession, de sa valeur et de sa validité* ». Selon l'auteur, un ensemble d'idées ainsi constitué - perçu en tant que forme culturelle - peut être identifié sur la base de quelques traces et marques d'attitude (ou propriétés), à savoir: naturel, pratique, mince, sans méthode et accessible.

En essayant de pratiquer un bref exercice de mise en corrélation des termes cités par Geertz, avec les assertions accusatoires souvent proposées à l'égard du phénomène sectaire, il apparaît clairement que ces marques d'attitude peuvent être identifiées dans la configuration négative actuelle dont la plupart des groupes dénoncés comme suspects sont l'objet. C'est ainsi que l'idée que les sectes peuvent faire de la manipulation mentale « *se tient naturellement* » ; « *l'esprit pratique* » ne doute pas que l'unique objectif des sectes est celui de faire de l'argent facile (il n'aurait pas d'ailleurs d'autre raison d'être) ; la « *minceur* » - comprise par Geertz comme « *simplicité* » ou « *littéralité* » indique que les sectes sont tout simplement ce qu'elles paraissent être, en l'occurrence, un groupe de malfaiteurs ; « *l'absence de méthode* » (caractérisée selon l'auteur comme la sagesse vernaculaire du moment, les plaisanteries ou les anecdotes) est perceptible dans le pouvoir accordé incontestablement à un gourou, et la phrase « *dès qu'il y a un gourou on doit se méfier* » fait partie des maximes que j'ai souvent entendues ; enfin, l'accessibilité (l'insis-

tance selon laquelle toute personne raisonnable doit arriver aux conclusions ainsi reconnues) peut être perçue à travers l'expression assez courante: « *tout le monde le sait* ».

La cohérence proclamée de cette idée générale du danger que représentent les sectes constitue donc le discours ostensible des experts de tous ordres: d'abord les psychiatres, suivis de toute la pléiade de témoignages des victimes qui construisent ainsi la vérité des faits. Les signes extérieurs de la scientificité sont passés, des arguments sur le fonctionnement du lavage du cerveau, aujourd'hui désuets, à sa manifestation la plus moderne et la moins contestable, la déstabilisation mentale (de même que la définition qui faisait des habitants de la banlieue des « marginaux » a été remplacée par celle de « handicapés sociaux »). Le principe, néanmoins, reste le même: le pouvoir indiscutable et dangereux que les activités de la secte, à travers la figure du gourou, peuvent avoir sur l'individu.

Aux « preuves » de la souffrance psychique et physique, fournies par les experts et par les témoignages des ex adeptes et de leurs familles, sont ajoutés les documents obtenus par les journalistes et réalisés à travers les caméras cachées qui sont périodiquement repris dans les émissions télé consacrées au sujet. Les secrets ainsi découverts sont autant de preuves de la mauvaise foi des groupes totalitaires qui cherchent seulement à obtenir des victimes des bénéfices économiques. Une série de preuves est ainsi étalée à la vue de tout le monde; une façon de plus de démontrer combien est indiscutable la vérification des abus des sectes. Le simple questionnement de ces preuves indique, à son tour, la mauvaise foi de la personne qui les interroge.

La cohérence cachée et mythique de ce raisonnement reste néanmoins la question la plus délicate et peut-être la plus difficile à cerner et à définir. Pourquoi toute la société semble-t-elle adhérer à ces prémisses? Pourquoi tous les participants du champ de discussion (indépendamment de la position qu'ils occupent dans la polémique⁷) sont-ils d'accord pour accepter l'existence de sectes dangereuses? Là, on doit souligner que les membres des groupes considérés comme sectaires, tels que les eckistes (comme nous le

7 Et là il faut bien noter que le champ n'est pas partagé, comme il le semble à la première vue, entre les « pour » et les « contre » les sectes. A priori, tout le monde est contre; les acteurs qui essayent de se positionner dans une approche plus « neutre » ou, disons, raisonnable et dépourvue de l'emballement accusatoire sont immédiatement, à leur tour, accusés d'être « pour ». Néanmoins, personne ne se place dans cette position de plein gré, il s'agit toujours d'une place d'accusation.

verrons), acceptent cet axiome, simplement en renvoyant les accusations: les sectes existent, mais elles sont bien l'affaire des autres.

Il me semble que nous sommes ici en présence de plusieurs composants qui, entremêlés dans un discours, sont difficiles à définir et à discerner: ils forment un noyau dur rarement mis en question. Néanmoins, l'ensemble de ces prémisses compose un jugement extrêmement puissant. Régis Dericquebourg 1996 apporte des contributions importantes sur le panorama français des objections à l'égard des groupes de croyance minoritaires. Selon l'auteur, les résistances au pluralisme en France résident dans plusieurs facteurs idéologiques comme, par exemple, la thèse de l'aliénation sociale, le rôle des institutions comme les associations anti-sectes, la crise intellectuelle et l'hégémonie de l'église catholique, parmi d'autres. Dericquebourg souligne l'opposition historique aux minorités religieuses, opposition qui existe depuis longtemps:

Les persécutions contre les sectes ont toujours existé. Les cathares ont été éradiqués du paysage religieux ; les premiers Témoins de Jéhovah américains étaient enduits de goudron et de plumes et expulsés des villes. Quelques milliers de Témoins allemands ont été victimes du nazisme. Dans ses débuts, l'Armée du salut a été accusée de commettre les pires abominations. Les attaques actuelles contre les sectes dans les sociétés occidentales et pluralistes ne sont peut-être qu'un nouvel épisode du conflit entre les sectes et les sociétés. Chaque résurgence de l'hostilité envers les groupes religieux minoritaires renvoie à un contexte spécifique. (Dericquebourg 1996: 73)

Jean-François Mayer (1985) propose une hypothèse tout à fait remarquable, lorsqu'il s'interroge sur la possibilité que les accusations actuelles faites contre les nouvelles religions soient ou non rapprochées des structures mythiques profondément enracinées dans l'inconscient collectif. L'auteur, à ce sujet, rappelle les accusations lancées par les protestants contre les catholiques dans les Etats-Unis du XIX^e siècle.

Dans cette polémique anti-catholique, située dans un contexte majoritairement protestant, ce sont presque les mêmes argumentations actuellement dirigées vers les sectes qui sont utilisées contre les pratiques des catholiques: une série d'accusations sont étayées telles que l'emprise du clergé sur les fidèles. Cette action délibérée du pouvoir manipulateur des prêtres sur les fidèles, tenus comme dépourvus de défense (et donc comme victimes) se manifestait à travers le contrôle des premiers, aptes à contraindre et tyranniser à travers

la pratique de la confession. La fermeture des couvents et des cloîtres, où les personnes pouvaient être maintenues prisonnières malgré leur volonté (idée à laquelle s'ajoute le climat de secret qui entoure ces lieux, donnant ainsi place aux fantasmes, et à des suppositions sur l'accomplissement de plusieurs pratiques douteuses) et l'exploitation financière de l'église catholique (souvent critiquée pour sa richesse et son avidité de pouvoir temporel) sont ainsi des accusations graves et courantes qui touchent les catholiques à cette époque.

L'auteur rapporte donc à ce cadre l'analyse des accusations portées contre l'Armée du Salut, polémique qui a eu lieu en Europe à la fin du XIX^e siècle. La plupart des stéréotypes cités plus haut contre les catholiques ont été repris à l'égard des membres de l'Armée du Salut et, dans les exemples fournis par Mayer, l'on voit aussi des références au pouvoir d'emprise fanatique du mouvement sur les adeptes. L'hallucination religieuse et la séparation des individus de leurs familles sont des traits d'accusation courants, ainsi que l'emprise sur les enfants et le déséquilibre mental occasionné par les pratiques pleines de ferveur religieuse des salutistes.

Selon Mayer, dans ces exemples, il s'agit bien d'un « schème mental préconçu », partagé depuis longtemps et qui revient sur la scène publique régulièrement. Il est important de retenir la remarque faite par Mayer, car je pense que l'auteur a touché, malheureusement sans l'approfondir davantage, au vif du sujet.

En effet, ce que Mayer appelle (maladroitement, dirais-je, car il ne fournit aucune conceptualisation précise) un « schème mental préconçu » reste néanmoins une indication précieuse pour penser la question des sectes sous l'angle d'une histoire des idées qui se serait développée et maintenue depuis longtemps.

Dans ce schéma d'idées, il faut souligner un autre concept sur lequel ne semble planer aucun doute, celui de *la religion* ou *du religieux*. Daniel Dubuisson (1998) en discute largement, en argumentant sur le caractère spécifiquement occidental des représentations construites autour de la notion du religieux, fondamentalement européenne et chrétienne. C'est ainsi que l'auteur, en discutant sur le concept du religieux, en vient à une réflexion plus raisonnable sur le sujet des sectes:

Les limites extérieures reconnues à la *religion* sont effectivement si délicates à tracer qu'ici même, en Occident, les juristes les plus éminents et les théolo-

giens les plus experts se révèlent incapables de dire aujourd'hui ce qui distingue une religion d'une secte alors qu'ils semblent tenir à cette distinction et sont toujours prêts à déclarer qu'elle est indiscutable ! » (...) En fait, il ne manque aux sectes qu'une chose, qui n'est pas en soi un délit et qui ne se situe pas au niveau de leur définition ou de leurs principes: participer à, ou mieux encore, représenter la vision dominante d'une large communauté d'individus. Elles cesseraient alors *ipso facto* d'être considérées comme des groupements minoritaires ou occultes. (Dubuisson 1998: 109-110)

En effet, le problème social des sectes apparaît ainsi davantage comme une question de représentations dominantes au sein d'un champ de discussion spécifique. Dans ce champ, les églises traditionnelles essayent de ne pas laisser la discussion prendre toute son ampleur, étant donné qu'elles aussi pourraient risquer beaucoup. En France, une forte tradition laïque et républicaine a laissé aux églises la place de garante des bonnes mœurs ; les espaces sont ainsi définis et séparés. La place qui reste est celle d'une zone obscure, indéfinie et fluide: la place idéale où un mal méconnu pourrait se cacher. A une place idéale, une figure idéale: les sectes sont bel et bien l'ennemi qu'il faut combattre.

Le contrôle des groupes sectaires n'envisage donc pas une meilleure connaissance des groupes dénoncés comme sectaires par le discours officiel, ils sont déjà « connus » et « reconnus »: ce discours hégémonique et naturalisé a déjà décidé qu'ils occupent la place de l'anomalie, de l'aberrant ou encore, du maléfique et du polluant dans la société.

Bibliographie

- AMARAL, Leila. 1999. « Sincretismo em Movimento. O estilo nova era de lidar com o sagrado ». In: Carozzi, María. (org.), *A Nova Era no Mercosul*. Petropolis: Vozes. pp. 47-79.
- ANDEZIAN, Sossie. 1990. « La confrérie des 'Issawa ». In: CHAMPION, F. & HERVIEU-LÉGER, D. *De l'émotion en religion. Renouveaux et Traditions*. Centurion: Paris. pp 194-216.
- AUBRÉE, Marion et LAPLANTINE, François. 1990. *La table, le livre et les esprits. Naissance, évolution et actualité du mouvement social spirite entre France et Brésil*. Ed. Jean-Claude Lattès.

- AUBRÉE, Marion et LAPLANTINE, François. 2000. "La nouvelle dynamique du spiritisme kardéciste". In *Ethnologie Française*. XXX, 4: 591-599.
- BAUBÉROT, J. 1999. « Laïcité, sectes, société » In CHAMPION, F. et COHEN, M. *Sectes et démocratie*. Paris: Seuil. pp. 314-330.
- BIRMAN, Patricia. 1999. "Entre França e Brasil: viagens antropológicas num campo (religioso) minado". In *Horizontes Antropológicos* n° 10, Porto Alegre, maio. pp. 35-60.
- BIRMAN, Patricia. 2000. « Multiculturalité religieuse en France : vers un nouvel Orient ? ». *Ethnologie Française*. XXX, 4: 565- 574.
- BOURDIEU, Pierre. 1980. « Le nord et le midi: contribution à une analyse de l'effet Montesquieu ». In: *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 35, nov. pp. 21-25.
- BOY, Daniel & MICHELAT, Guy. 1993. « Premiers résultats de l'enquête sur les croyances aux parasciences » In. *La pensée scientifique et les parasciences*. Paris, Albin Michel / Cité des Sciences et de l'Industrie.
- CHAMPION, Françoise. 1992.« A propos des nouveaux courants mystiques et ésotériques ». In: *Sortie des Religions. Sortie du Religieux*. Ed. Astragale: Paris. pp. 149-169.
- CHAMPION, Françoise. 1993. « La croyance en l'alliance de la science et de la religion dans les nouveaux courants mystiques et ésotériques ». In *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 82 (avril-juin).
- CHAMPION, Françoise. 2001. « La laïcité n'est plus ce qu'elle était » In *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 116 (oct-déc).
- CHAMPION, Françoise. 1990. « La nébuleuse mystique ésotérique: orientations psychoreligieuses des courants mystiques et ésotériques contemporains ». In: CHAMPION, F. & HERVIEU-LÉGER, D. *De l'émotion en religion. Renouveaux et Traditions*. Centurion: Paris. pp. 17-69.
- CHAMPION, Françoise & COHEN, M. 1999. "Les sectes: un problème social passionnel et complexe". In: CHAMPION, F. & COHEN, M. *Sectes et démocratie*. Seuil, Paris. pp. 07-55.
- CHAMPION, Françoise. & L. HOURMANT. 1999. "Nouveaux mouvements religieux' et sectes". In: CHAMPION, F. et COHEN, M. *Sectes et démocratie*. Seuil, Paris. pp. 59-85.
- COHEN, Martine. 1999.« Dérives sectaires au sein du renouveau charismatique catholique ? ». In: CHAMPION, F. & COHEN, M. *Sectes et démocratie*. Seuil, Paris.pp. 144-181.

- COHEN, Martine. 1992. « Les juifs en France: renouveau ou assimilation ». In: *Sortie des Religions. Sortie du Religieux*. Ed. Astragale: Paris. pp. 101-121.
- COHEN, Martine. 1990. « Les nouveaux catholique et juif en France ». In: CHAMPION, F. & HERVIEU-LÉGER, D. *De l'émotion en religion. Nouveaux et Traditions*. Centurion: Paris. pp. 123-167.
- DARNTON, Robert. 1995. *La fin des Lumières. Le mesmerisme et la révolution*. Editions Odile Jacob.
- DERICQUEBOURG, Régis. 2001. *Croire et guérir. Quatre religions de guérison*. Paris, Dervy.
- DERICQUEBOURG, Régis. 1996. « Les résistances aux groupes religieux minoritaires en France ». In: INTROVIGNE, Massimo & MELTON, Gordon. *Pour en finir avec les sectes*. Paris, Dervy. pp. 73-84.
- DERICQUEBOURG, Régis. 1996. « Les Témoins de Jéhovah et le Rapport ». In: INTROVIGNE, Massimo & MELTON, Gordon. *Pour en finir avec les sectes*. Paris, Dervy. pp. 255-260.
- DERICQUEBOURG, Régis. 1999. « Les Témoins de Jéhovah: vers une sortie de la logique sectaire ? ». In: CHAMPION, F. & COHEN, M. *Sectes et Démocratie*. Editions du Seuil: Paris. pp. 105-125.
- DESCOLA, P. 1993. *Les lances du crépuscule. Relations Jivaro. Haute Amazonie*. Paris: Plon.
- DOBELLAERE, K. 1996. « La Sokka Gakkai face au rapport ». In: INTROVIGNE, Massimo & MELTON, Gordon. *Pour en finir avec les sectes*. Paris, Dervy. pp. 289-303.
- DROGOU, A. 1998. *Centre Roger-Ikor. Le Dico des Sectes. Les Dicos Essentiels*. Milan. Toulouse.
- DUBUISSON, D. 1998. *L'Occident et la religion. Mythes, science et idéologie*. Ed. Complexe.
- DUVAL, Maurice. 2002. *Un ethnologue au Mandaron. Enquête à l'intérieur d'une 'secte'*. Paris: PUF.
- EDELMAN, Nicole. 1995. *Voyantes, guérisseuses et visionnaires en France, 1785-1914*. Albin Michel.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. 1977. *Les mots, la mort, les sorts*. Paris: Ed. Gallimard.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. 1994. « Weber, les émotions et la religion » In *Terrain* n° 22/mars.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. 1999. « La concorde fait rage: sur le 'nouveau pacte laïque' ». In: *Les Temps Modernes* n° 605. pp. 115-160.

- GEERTZ, Clifford. 1986. « Le sens commun en tant que système culturel ». In *Savoir Local, Savoir Global. Les Lieux du Savoir*. Paris, P.U.F. pp. 93-118.
- GEST, Alain. (Président) Rapporteur: M. Jacques Guyard, député - 10 janvier 1996. Assemblée Nationale, *Rapport fait au nom de la commission d'enquête sur les sectes*.
- GIUMBELLI, E. 2000. *O fim da religião: controvérsias acerca das « seitas » e da « liberdade religiosa » no Brasil e na França*. Thèse de Doctorat. Museu Nacional/ Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil.
- GUTWIRTH, Jacques. 1998. *L'église électronique*. Paris, Bayard éditions.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. 1990. « Nouveaux émotionnels contemporains ». In: CHAMPION, F. & HERVIEU-LÉGER, D. *De l'émotion en religion. Nouveaux et Traditions*. Centurion: Paris. pp. 217-248.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. 2001. *La religion en miettes ou la question des sectes*. Calman-Lévy.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. 1999. *Le Pèlerin et le converti*. Paris, Flammarion.
- HOURMANT, L. 1999. « La Sokka Gakkai: un bouddhisme 'paria' en France ? ». In: CHAMPION, F. & COHEN, M. *Sectes et démocratie*. Seuil, Paris. pp. 182-204.
- HOURMANT, L. 1990. « Transformer le poison en élixir. L'alchimie du désir dans un culte néo-bouddhique, la Sokka Gakkai française ». In CHAMPION, F. et HERVIEU-LÉGER, D. *De l'émotion en religion. Nouveaux et Traditions*. Centurion: Paris.
- INTROVIGNE, Massimo. 1999. « Une dérive vers l'homicide et le suicide: l'Ordre du Temple Solaire ». In: CHAMPION, F. & COHEN, M. *Sectes et démocratie*. Seuil, Paris. pp. 300-313.
- LAMBERT, Y. 1992. « Le catholicisme: à la croisée des chemins ». In: *Sortie des Religions. Sortie du Religieux*. Ed. Astragale: Paris. pp. 45-80.
- MAYER, Jean-François. 1985. *Sectes Nouvelles. Un regard neuf*. Paris: Ed. du Cerf.
- MAYER, Jean-François. 1999. « Les chevaliers de l'Apocalypse: l'Ordre du Temple Solaire et ses adeptes ». In: CHAMPION, F. & COHEN, M. *Sectes et démocratie*. Seuil, Paris. pp. 205-223.
- MULHERN, Sherrill. 1996. « Du 'lavage de cerveau' à la 'déstabilisation mentale' ». In: INTROVIGNE, Massimo & MELTON, Gordon. *Pour en finir avec les sectes*. Paris, Dervy. pp. 99-102.
- NATHAN, Michel. 1981. *Le Ciel des Fouriéristes. Habitants des étoiles et réincarnations de l'âme*. Presses Universitaires de Lyon.

- PÉTONNET, Colette. 1979. *On est tous dans le brouillard. Ethnologie des banlieues.* Paris, éditions Galilée.
- PIAULT, Marc Henri. 1999. "Rio Zona Sul - Percurso de crenças e Identidade" in *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro: ISER. vol; 20, n° 2.
- PIAULT, Marc Henri. 1995/1996. « A propos de religiosité ». In *Journal des Anthropologues. Enjeux du religieux*. N° 63.
- PIAULT, Marc Henri. 2000. *Anthropologie et Cinéma. Passage à l'image, passage par l'image*. Paris, Nathan.
- PIETTE, Albert. 1997. "Le fait religieux: détour, contour, retour". In (sous la direction de) LAMBERT, Yves, MICHELAT, Guy et PIETTE, Albert. *Le religieux des sociologues. Trajectoires personnelles et débats scientifiques*. L'Harmattan.
- PIETTE, Albert. 1999. *La religion de près. L'activité religieuse en train de se faire*. Paris, Métailié.
- PODSELVER, L. 1999. « Les hassidim de Loubavitch: une marginalité traditionnelle présente ». In: CHAMPION, F. & COHEN, M. *Sectes et démocratie*. Seuil, Paris. pp. 126-143.
- RICHARDSON, James. 1996. « Une critique des accusations de 'lavage de cerveau' portées à l'encontre des nouveaux mouvements religieux: questions d'éthique et de preuve ». In: INTROVIGNE, Massimo & MELTON, Gordon. *Pour en finir avec les sectes*. Paris, Dervy. pp. 85-97.
- ROCCHI, Valérie. 2000. « Du Nouvel Âge aux réseaux psychosomatiques ». In *Ethnologie Française*. PUF, 4, Oct.-Déc., Tome XXX, p. 583-84.
- RODOLPHO, Adriane Luisa. 2002. *Les Voyageurs de l'Âme: Étude Ethnologique auprès du groupe Eckankar - Paris*. Thèse de doctorat, l'EHESS.
- STOCZKOWSKI, Wiktor. 1999. *Des hommes, des dieux et des extraterrestres. Ethnologie d'une croyance moderne*. Flammarion.
- TARDAN-MASQUELIER, Ysé (dir). 1994. *Les spiritualités au carrefour du monde moderne. Traditions, transitions, transmissions*. Paris, Centurion.
- WILSON, bryan. 1996. « La Scientologie et le Rapport ». In: INTROVIGNE, Massimo & MELTON, Gordon. *Pour en finir avec les sectes*. Paris, Dervy. pp. 277-287.
- WILLAIME, J.-P. 1993. « La religion civile à la française et ses métamorphoses » In *Social Compass*, 40(4), 571-580.

