

# “Sectes” surveillées, “religions” reconnues:

Observations sur une controverse sociale en France<sup>1</sup>

*Emerson Giumbelli*<sup>2</sup>

La question des “sectes” – et de ses “dangers” – est devenue l’un des débats les plus mobilisateurs dans la société française, frappant par son extension et sa puissance d’engagement. La série de tragédies, commencée en Guyana en 1979 et touchant directement la France en 1995 avec la mort des adeptes de l’Ordre du Temple Solaire, aide à expliquer un tel intérêt. Mais déjà, vers le milieu des années 70, les “sectes” attiraient l’attention de l’opinion publique et gagnaient une place de choix dans les médias, place qui s’est maintenue, avec des variations, au cours des années suivantes. À la même époque surgissaient les premières associations spécifiquement vouées à leur combat et à la défense de leurs “victimes”, ouvrant ainsi un champ de militance actuellement dominée par l’Union Nationale des Associations de Défense de la Famille et de l’Individu (UNADFI) et par le Centre de Documentation, d’Education et d’Action contre les Manipulations Mentales (CCMM). Depuis lors, les librairies ne cessent d’ajouter à leurs rayons les titres qui maintenant forment presque un genre spécifique de littérature.

Le scénario actuel révèle encore l’engagement d’autres personnages sociaux, à commencer par l’État. Les “sectes” sont devenues une préoccupation

---

1 Ce texte est le résultat de mes recherches de doctorat, conclues en 2000 et publiées en 2002, dont une partie a été réalisée en France où j’ai été accueilli au Centre d’Etudes Interdisciplinaires des Faits Religieux (EHERS), que je remercie en la personne de sa directrice, Danièle Hervieu-Léger. Plusieurs personnes m’ont aidé pendant la recherche: Afrânio Garcia, Marion Aubrée, Louis Hourmant, Cyrille Duvert, Arnaud Blanchard, Régis Dericquebourg et Patrícia Birman. Je remercie de même Laurence Nédelec et Anick Drogou qui m’ont permis l’accès à la documentation du CCMM, et Philippe Le Carpentier qui m’a accordé une entrevue au Bureau Central des Cultes du Ministère de l’Intérieur. Au Brésil, j’ai pu compter sur les critiques et les commentaires de Otávio Velho, Marcio Goldman, José Maurício Arruti, Omar Ribeiro Thomaz, Fabíola Rohden et Marc Piault. Pour des descriptons et des références bibliographiques plus actualisées, voir Giumbelli (2002, 2003).

2 Département d’Anthropologie Culturelle, Université Fédérale de Rio de Janeiro, [eagi@terra.com.br](mailto:eagi@terra.com.br)

au niveau du législatif, et ont été l'objet de débats, de projets de loi, de commissions d'enquêtes et de rapports. A partir de 1996, la mobilisation de plusieurs administrations s'accroît avec la création d'organismes de coordination, d'abord l'Observatoire Interministériel sur les Sectes, ensuite la Mission Interministérielle de Lutte contre les Sectes. Dans les tribunaux, des membres et des dirigeants de "sectes" surgissent tant comme accusés que comme accusateurs, nourrissant des discussions juridiques. L'Église catholique et des organisations protestantes expriment leur intérêt pour cette question en l'accompagnant systématiquement ou au moyen de simples déclarations. Plus récemment, des chercheurs en sciences sociales des religions se sont joints au débat, en s'efforçant de marquer la spécificité de leurs interventions. A tout cela, naturellement, s'ajoutent les stratégies variées des groupes accusés, peu disposés à se laisser inclure sur la liste – stigmatisée et stigmatisante – des "sectes".

Mon but, avec ce texte, est de suivre la suggestion de F. Champion et M. Cohen de prendre la catégorie "secte", "avec son imprécision et ses connotations implicites" comme "un fait social à analyser" (1999: 17). L'analyse des controverses sociales a gagné une place privilégiée dans les études sur les "nouveaux mouvements religieux" depuis le début des années 80.<sup>3</sup> Je me suis servi des contributions de cette littérature pour discuter des usages et des significations de la catégorie "secte" en France, mais sans avoir recours à la notion même de "nouveaux mouvements religieux" – et cela pour une raison différente de celle qui voit dans son utilisation une légitimation des groupes en discussion (Luca et Lenoir 1998). Mon souci retombe non pas sur les implications des travaux académiques mais sur le fait que même la catégorie "religieux" doit devenir un objet d'analyse puisque son statut, sa définition et ses frontières sont en jeu à propos des "sectes". La même raison m'a porté à ne pas réduire la compréhension de la controverse autour des "sectes" à une caractérisation des transformations que subit le "champ religieux" en France. Des analyses de ce genre ont conduit à la thèse d'une "dérégulation du champ religieux", démontrée par l'affaiblissement de l'hégémonie catholique et par la pénétration de logiques et de pratiques originaires d'autres champs sociaux. Je souhaite attirer l'attention sur une tendance parallèle et peut-être inverse: la controverse sur

---

3 On peut citer comme exemples de telles analyses: Shupe et Bromley (1980); Beckford (1985); Barker (1986); Robbins (1988).

les “sectes” n’aurait-elle pas comme l’une de ses implications précisément l’encouragement à des mouvements de “régulation du religieux”?

Pour démontrer cela, il faut discuter des possibilités de reconnaissance du “religieux” par l’État français, et les considérer – en accompagnant D. Hervieu-Léger<sup>4</sup> – comme partie intégrante de la logique même d’un système de régulation qui se proclame laïc. Je tâcherai de dévoiler certains de ses mécanismes et l’interférence provoquée par la catégorie “secte”. Une telle discussion exige que nous nous soucions d’abord de la catégorie “secte” elle-même, en prenant comme référence le fait qu’elle est devenue un label pour des groupes qui se définissent eux-mêmes en d’autres termes. D’où l’attention spécifique sur la manière d’élaboration et opération du discours concernant la catégorisation d’un groupe en tant que “secte”, en soulignant le rôle des associations anti-sectes et les rapports officiels sur cette question. Ainsi, tandis que la thèse de la “dérégulation du champ religieux” est utilisée pour expliquer à la fois le surgissement de groupes controversés et les réactions hostiles à leur sujet, le point de vue adopté ici propose que nous considérions, au moins au début, la controverse comme un objet en soi, en problématisant les formes qui font que “sectes” et “religions”, en tant que catégories soient en relation. Nous verrons alors que la production des “sectes” suit des mécanismes qui mobilisent non seulement le champ religieux mais donnent aussi de l’impulsion à des mouvements de régulation dans d’autres champs sociaux.

## La logique des accusations

La compréhension de la logique des accusations qui transforment un groupe en “secte” passe nécessairement par l’analyse de l’action des associations de lutte contre les “sectes” et de défense de leurs “victimes”, comme c’est le cas de l’UNADFI et du CCMM.<sup>5</sup> Car, enfin, c’est leur discours qui sert de référence – adoptée, appropriée, nuancée, contestée – pour tous les autres personna-

4 Hervieu-Léger (1999: 247): «La capacité régulatrice de l’État en matière de religion, capacité qu’il subordonne à sa nécessaire neutralité, s’exerce en fait dans un espace institutionnel du religieux prédélimité par des religions reconnues en fait, sinon en droit».

5 L’UNADFI réunit des dizaines d’associations, dont la première a été créée en 1974. Le CCMM, fondé en 1981, a son siège à Paris mais peut compter sur la collaboration de plusieurs délégués dans tout le pays. On peut caractériser les deux institutions comme centres de documentation et d’orientation et comme groupes de pression dans l’espace public. L’UNADFI diffuse un bulletin trimestriel (Bulles), et le CCMM en plus de son bulletin Regards Sur a publié plusieurs livres.

ges qui prennent part à la controverse sur les “sectes” en France. Pour comprendre ce discours, il faut ne pas définir ces associations uniquement comme réunion de personnes directement concernées par le problème – anciens adeptes, parents, famille, proches des adeptes actuels. Quoique leur noyau central se soit constitué à partir de l’initiative de personnes directement concernées, la simple observation de leur histoire ou de leurs publications montre des participations et des alliances étendues et variées (journalistes, psychiatres, psychologues, médecins, chercheurs, d’autres associations, juristes, gens d’église, politiciens...) qui se réfléchissent dans l’arrangement de leurs discours. Autrement dit, il faut voir chacun de ces groupes comme espace de coordination aux compétences multiples plutôt que comme une réunion de familles ou d’anciens adeptes, ce qu’ils peuvent être en fait de par la définition de leurs membres.

Quant à la dimension de leurs discours, restreindre l’analyse aux définitions que ces associations attribuent à la catégorie “sectes” peut être un piège. Il est vrai que dans leurs déclarations et leurs publications il y a de nombreuses tentatives pour situer leur nature et leurs buts. Toutefois, on peut douter de trouver sur ce plan une réponse à la question des mécanismes concrets aboutissant à l’identification d’un groupe comme “secte”. Il ne manque pas de définitions catégoriques, mais – comme le montre le fait qu’aucune de ces définitions ne se soit consolidée – elles semblent osciller entre deux réponses également peu satisfaisantes. D’un côté, nous avons des énoncés qui pèchent par l’absence totale de précision: les “sectes” sont des groupes dont les méthodes et les actes attaquent “la dignité” ou “la liberté de l’homme”, et détruisent l’individu, la famille et la société (*Bulles* n.23, 1989; CCMM 1991). D’un autre côté, on observe des énoncés employant des termes ou des expressions plus ou moins cryptiques: “organisations totalitaires”, groupes qui pratiquent la “manipulation mentale” et donc “groupes manipulateurs” ou “groupes d’embrigadement”, ou encore groupes ayant recours à une “triple escroquerie”, “intellectuelle, morale et financière” (CCMM 1991; *Bulles* n.spécial 1988; n.53, 1997; n.23, 1989; CCMM 1995; Monroy et Fournier 1996; *Bulles* n. 23, 1989). Ces définitions sont spécialement utiles pour situer le champ de références de ces associations visant une mobilisation publique, leur discours gagnant ainsi un ton puissant de dénonciation, mais elles nous renseignent peu sur la logique de leurs accusations.

Souvent, dans ces mêmes publications les définitions sont précisées ou même remplacées par des listes de critères (Baffoy 1978; *Bulles*, n.spécial 1985;

n.spécial 1988; n.58, 1998; CCMM 1995; Monroy et Fournier 1996). Elles énumèrent des caractéristiques qui permettent d'identifier une "secte", en décrivant sa structure (dont le modèle est le totalitarisme), ses méthodes (dont la référence est le "lavage de cerveau" et ses variantes), son fonctionnement (qui ressemble à une institution totale), ses effets sur les adeptes (qui sont analogues à la dépendance provoquée par les drogues), ses fins (qui mélangent le sadisme, la subversion et l'impérialisme) ou encore son idéologie (dont l'image idéale est un obscurantisme affirmé sous un mode fanatique). Cependant, cette énumération est toujours accompagnée pour la reconnaissance de l'extrême improbabilité que tous ces traits se retrouvent dans un seul groupe. Autrement dit, reste la question de savoir combien de ces traits, et lesquels, sont nécessaires pour "faire une secte", ce qui nous permet de dire que chaque cas représente une conjonction spécifique et singulière de traits.

Ceci dit, je propose que nous considérons ces associations par l'analyse de leur *travail*, c'est-à-dire les formes par lesquelles un discours instable et multiple, en rapport avec plusieurs champs de savoir, s'articule à certains procédés et pratiques spécifiques. Car, à la rigueur, un groupe ne devient pas une "secte" parce qu'il s'adapte à des définitions génériques, assume des références idéales ou accumule des traits; ce n'est qu'*a posteriori* que cet encadrement global survient. Un groupe devient "secte" parce qu'il est ciblé selon un mécanisme particulier d'accusation, fondé sur l'existence de "victimes". Nous sommes devant une "secte" quand la situation d'adeptes concrets révèle la nocivité des groupes auxquels ils appartiennent ou appartenaient. Ceci dessine la catégorie "sectes" comme un collectif ouvert de cas. Il s'ensuit que la présentation de listes de groupes spécifiques et nommés est un procédé fondamental du travail de ces institutions, et doit-on ajouter, un trait marquant de la littérature sur les "sectes", où abondent les "exemples" et les "cas", sinon littéralement l'énumération commentée de groupes. Pour se soutenir, la catégorie "sectes" a besoin d'être en permanence incarnée dans des situations concrètes, ce qui nous conduit à traiter des mécanismes par lesquels cette articulation se fait.

Considérons en premier lieu que le diagnostic accompli pour l'identification "secte" commence presque toujours par une dénonciation. Les associations sont prêtes à recevoir ces dénonciations qui leur arrivent par téléphone ou par courrier, pouvant provoquer des rencontres, des entrevues et des engagements. En 1985, c'est à dire en moins de quatre ans de tra-

vail, le CCMM comptait 6.000 lettres dans ses archives (Bulletin CCMM, mai 1985). Les statistiques de l'ADFI sont éloquentes. A Paris, pendant la période de 1977-1980, près de 3.000 lettres sont reçues, en une progression ferme année après année (Eaubonne 1982). Une autre source fait état, pour 1982, de 1990 lettres, 4290 contacts par téléphone et 601 visites (Vivien 1985). Je n'ai pas eu accès aux statistiques les plus récentes de même nature, mais l'ADFI-Paris, uniquement pendant l'année 1994, a été questionnée sur les activités de 1.150 associations ou groupes (Guyard 1996: 30). De plus, on remarque une croissance du nombre de contacts à la fin de 1995 et on dit que, en 1996, 28.000 demandes de renseignements ont été étudiées (*Bulles* n.50, 1996; n.57, 1997). Ces contacts n'ont pas tous rapport avec des dénonciations, mais ils servent au moins à montrer le mouvement dans lequel elles s'insèrent. De toute façon, les exemples sont abondants, dont deux donnent une idée de la teneur des dénonciations:

J'ai appartenu longtemps à un groupement chrétien que vous ne nommez pas et qui a l'air le moins nocif du monde et qui pourtant déstabilise profondément la conscience des naïfs" (*Bulles* n.6, 1985).

"Ayant quitté la secte de l'Église du Christ depuis plusieurs mois après y avoir passé plusieurs années, j'ai préféré vous faire parvenir leurs documents théologiques plutôt que les brûler ou de les mettre à la poubelle. Au moins ils pourront vous être utiles pour comprendre l'endoctrinement de ce mouvement et aider les victimes potentielles (...). J'espère que cette lettre vous aura aidé à mieux comprendre les tenants et aboutissants de l'Église du Christ. Secte encore peu connue mais qui a beaucoup de succès. Je vous demande de bien vouloir croire ce que je vous ai raconté après des années d'expérience" (Extraits de lettre faisant partie de la documentation du CCMM).

Il y a quelques années, le CCMM utilisait un formulaire pour enregistrer plaintes et dénonciations. Son titre était "rapport d'entretien", et il était rempli après un coup de téléphone ou une visite, selon les renseignements donnés par le dénonciateur sur les problèmes vécus par une autre personne en raison de ses liens avec un groupe donné. Au formulaire figuraient des données sur le dénonciateur, l'indication de la personne et du groupe en question, les suspicions et inquiétudes exprimées par le dénonciateur, ainsi que la suite donnée à l'affaire.

Plus que simplement les recevoir, les associations incitent aux dénonciations. L'appel publié dans le second numéro de *Bulles* est exemplaire: "Si vous connaissez dans votre région un petit groupe à tendance sectaire, signalez-le-nous, c'est notre seul moyen de le connaître" (*Bulles* n.2, 1984). Pâle reflet du quotidien des associations, la section des lettres des premiers numéros de *Bulles* donne une idée du mouvement continu d'offre et demande de dénonciations, renseignements, éclaircissements, de suites à donner. Les récits personnels sont spécialement prisés: "*Bulles* garantit l'authenticité des témoignages publiés", en précisant qu'il n'est pas obligatoire de révéler son identité, comme c'est effectivement le cas de la deuxième lettre citée ci-dessus. En vérité, le besoin de dénonciations oblige les associations à se préoccuper des conditions même de leur production, comme le démontrent les conseils adressés aux familles et aux proches de l'adepte d'un groupe suspect de "sectarisme". L'UNADFI a recommandé la préparation d'un "dossier" qui permettrait d'identifier le groupe et d'élaborer un profil de l'adhésion (*Bulles* n.5, 1985; n.spécial, 1988). Le CCMM cite une série de signes suspects, pour que l'engagement puisse être rapidement détecté (Monroy et Fournier 1996: 52).

Une dénonciation considérée comme pertinente sur un groupe inconnu donne lieu à une "enquête", dont la base est généralement le matériel qui peut être fourni par le dénonciateur. C'est par ce moyen que l'on obtient souvent les publications et documents sur le groupe suspect. L'analyse de ce matériel, fortement orientée, devient fondamentale: soit elle ne révèle rien d'inquiétant et, si l'identification sectaire se confirme par d'autres moyens, elle sera considérée comme une "façade" destinée à séduire les naïfs; soit elle renforce les suspicions par son contenu<sup>6</sup> ou révèle des comportements compromettants. Le plus courant est que, s'agissant d'une "secte", les deux choses se produisent et les livres, revues, bulletins, documents du groupe montrent en même temps sa "façade", ses pratiques effectives et ses justifications idéologiques.

De cette façon, commence l'ouverture d'un "dossier", espèce de registre de la marche d'une "enquête". Selon la nature du groupe, l'investigation donnera la priorité à certains cheminements, en exploitant, de toute façon, l'ensemble

---

6 Quelques éléments cités dans le texte du CCMM (1998): "promesses extraordinaires", "culte du gourou", vocabulaire "obscur", "invitation à la prise du pouvoir", "élitisme", "invitation aux ruptures familiales et sociales".

des moyens et des contacts des associations (Blanchard 1998). Ce réseau englobe non seulement des personnes et des institutions ecclésiastiques et religieuses, mais aussi des contacts dans les médias, dans les milieux thérapeutiques et médicaux, d'autres associations et groupes de pression. Les associations anti-sectes circulent par des méandres personnels et institutionnels qui ne se limitent pas au champ religieux. Un dossier est un exemplaire unique produit à partir de cette série de pratiques sur le même modèle. Chacun accumule des données assez hétérogènes, où se mélangent plaintes et dénonciations de différents types et origines (lettres, témoignages, reportages, documents judiciaires...) et registres de leur utilisation (envoi de documentation à des institutions ou à demandeurs individuels, systématisation pour l'élaboration de fiches insérées dans des publications...). Peu à peu, ce qui arrive comme témoignage de situations uniques se transforme en "preuve" de l'inclusion d'un groupe au collectif des "sectes". Finalement, cette catégorisation est diffusée publiquement et systématiquement par les associations au moyen de leurs propres publications et par des relations effectives avec les médias, avec diverses institutions et personnes et avec des organismes d'État.

Je pense que nous disposons déjà d'éléments suffisants pour établir un rapprochement entre le mécanisme des accusations qui produisent une "secte" et les analyses ouvertes par l'étude d'Evans-Pritchard (1972) sur la sorcellerie. Il ne s'agit pas de présenter ou de faire ici un bilan de ces analyses.<sup>7</sup> Je ne prétends que placer quelques repères qui rendent possible de penser de façon critique et globale la production des "sectes" dans la France d'aujourd'hui. Comme observation générale, je me limite à rappeler que ce rapprochement présuppose que les accusations de "sorcellerie", loin d'exprimer un "mode de pensée traditionnelle", réuniraient certaines caractéristiques auxquelles peuvent ressembler des processus sociaux spécifiques dans les types les plus divers de sociétés. Car ce qui marque la "sorcellerie" ce n'est pas l'arbitraire d'accusations qui ne serviraient qu'à exprimer des rapports sociaux de conflit, mais l'articulation entre un certain discours, assez logique, et les situations qui dérivent de son opération pragmatique, en vertu de laquelle des signes concrets agissent comme révélateurs d'identités. Ceci dit, voyons comment, avec l'aide de trois points de problématisation pensés à partir des études de sorcellerie, on peut analyser, par rapprochement et avec les changements né-

---

7 Je dois dire que le travail de Jeanne Favret-Saada (1977) m'a spécialement inspiré.



cessaires, les mécanismes d'accusation en jeu dans la catégorie "secte".<sup>8</sup>

Premier point : la "sorcellerie" est, simultanément, une explication pour un événement négatif, l'attribution de responsabilité morale pour une action et une intervention réparatrice. La catégorie "secte" se décompose dans les trois mêmes dimensions. Elle apporte une théorie sur l'adhésion d'un individu à un groupe, qui se réduit à la destruction du premier par le second, en produisant une situation de dépendance et de perte de la capacité critique. De plus, son utilisation implique la catégorisation de ce groupe, en articulant en une seule action identification et accusation. Finalement, elle a provoqué divers types d'interventions destinés à soustraire l'adepte à l'influence du groupe, du *deprogramming* jusqu'à la proposition ou l'application de mesures légales qui auraient le même effet. Cependant, s'agissant de "sectes", il faut admettre que la plupart des fois la réparation précède l'identification, car c'est précisément en rompant son adhésion que la personne se lance dans la délation du groupe. Ou, pour nous en tenir au modèle de la sorcellerie, on peut dire que la réparation se prolonge en un engagement militant de l'ancien adepte. De toute façon, on ne peut analyser la situation d'un ancien adepte (avant et après la rupture), les activités d'une association anti-sectes et les effets de la catégorisation d'un groupe comme "secte" en dehors de ces trois dimensions.

Passons au deuxième point: la "sorcellerie" se structure comme système de positions sociales et morales. Tout processus réunit nécessairement un "ensorcelé", un "désensorcelleur" et un "sorcier". L'accusation dont est l'objet le "sorcier" (et qui le constitue comme tel, c'est à dire un agent malfaisant) dépend d'un rapport qui articule l'expérience et la situation de l'"ensorcelé" (toujours une "victime") avec le savoir et l'intervention du "désensorcelleur" (appelé pour arrêter le mal). Nous retrouvons cette même relation dans les attaques contre les "sectes", pour autant que nous assimilions l'"ensorcelé" et l'adepte, le "désensorcelleur" et une association anti-sectes, et le "sorcier" et le groupe accusé. Dans les deux cas, le processus ne se poursuit que si la "victime" réussit à adapter son problème aux énoncés du "désensorcelleur", ou, inversement, si le "désensorcelleur" arrive à convaincre la "victime" de son état.

---

8 Il ne s'agit pas, bien entendu, de répéter ou de reprendre l'opinion, souvent exprimée par les groupes accusés et aussi par des intellectuels et des journalistes, que tout se résume à une "chasse aux sorcières". Car cet avis suppose surtout que les accusations sont arbitraires – dans un sens double: sans fondement et aléatoires. Or, si arbitrarité il y a, elle ne réside ni dans le manque de "preuves" ni dans l'absence de précautions, comme nous le verrons ensuite.

C'est-à-dire les deux doivent accorder qu'il s'agit d'un "cas de sorcellerie/secte". En observant de près le travail des associations, on voit qu'il existe, au moins sur deux plans, des précautions qui délimitent la spécificité d'un "phénomène sectaire" et régissent les conditions d'acceptation d'une dénonciation. Ainsi, d'un côté il y a un effort pour faire la distinction non seulement entre "croyance religieuse" et "fanatisme sectaire", mais aussi entre la sujétion à une "secte" et le passage par une "thérapie", entre "engagement sectaire" et adhésion à une association militante, entre la "manipulation sectaire" et les techniques publicitaires (Monroy et Fournier 1996: 46-49). D'un autre côté, un tri se fait par l'évaluation de l'adéquation d'une réclamation ou demande de renseignements, et ce, depuis le début de la plainte. Nous lisons, dans un document d'orientation du CCM, que l'on ne doit pas tenir compte des dénonciations qui ont à leur origine "la pure imagination de personnes en difficulté psychologique", de "querelles de famille, de voisinage, de concurrence, d'idéologie", ou celles qui indiqueraient d'autres raisons de disparition de personnes ou de ruptures familiales; ou encore celles motivées par l'"aspect insolite" des pratiques ou des dirigeants d'un groupe (CCM 1998).

Mais il y a au moins deux différences importantes entre les cas de "sorcellerie" et de "sectes" en ce qui concerne les positions que les uns et les autres mettent en rapport. Dans la "sorcellerie", la relation entre l'"ensorcelé" et le "sorcier" est diffuse, l'intervention du "désensorceleur" ayant le rôle de révélateur. Avec les "sectes", il s'agit de "sorciers" avec lesquels les "ensorcelés" ont ou ont eu des contacts intenses et directs, et le rôle des associations anti-sectes est de produire une alchimie qui, sans la mépriser, transforme le sens de cette relation (dont personne ne met en doute l'existence). Elle est en même temps ce qui doit "être exhibé" (au moyen de documents compromettants ou de reportages investigateurs) et la marque d'une rupture biographique pour la personne, (dé)convertie en ancien adepte. De plus, le cas des "sectes" ajoute une quatrième instance, en l'intégrant au système de positions dont nous avons parlé. Il s'agit de la "société", car il ne suffit pas aux associations anti-sectes de délivrer les adeptes; leur action s'étend à une dénonciation ouverte et à la "prévention" pour éviter d'autres adhésions. Ainsi, la relation entre "victime" et "désensorceleur" doit se compléter par la reconnaissance publique de la "sorcellerie" et du "sorcier". Les deux actions ne se confondent pas et pour cette raison doivent être traitées comme étapes différentes du travail des associations anti-sectes. Si dans les cas de sorcellerie dans les sociétés tribales

ou paysannes, la “société” est intérieure à la relation entre “ensorcelé”, “sorcier” et “désensorceleur”, dans les processus touchant la catégorie “secte”, les autres acteurs sociaux, incluant l’État, deviennent un élément à être mobilisé.

Le système de positions qui structure les accusations de “sorcellerie” permet encore un autre rapprochement avec les “sectes”, tenant compte des différences qui s’expliquent par ce que nous venons de signaler. Si le “sorcier” se définit par l’action d’un “désensorceleur”, il peut aussi réclamer la position de “victime” et chercher son propre “désensorceleur”. En sorcellerie tout dépend de qui rapporte le cas. Dans la lutte contre les “sectes”, il est très commun qu’une chose semblable survienne: souvent un groupe accusé se présente comme “victime” d’une persécution ou d’une discrimination de la part d’une association anti-secte. Mais la ressemblance s’arrête là, car la version du groupe accusé mobilise un discours et en appelle à des interlocuteurs d’une autre nature que ceux qui servent à sa dénonciation. C’est à dire que les groupes dénoncés comme sectes en appellent directement à la “société”, cherchant à utiliser des arguments et des acteurs spécifiques et divers. Voilà comment des activistes sociaux, des journalistes, des personnalités et des représentants des églises traditionnelles, des juristes et même des intellectuels et chercheurs peuvent servir de “désensorceleurs”, sans avoir à renoncer aux discours spécifiques de leur champ de connaissances. Ainsi, leur intervention s’insère dans la même logique du travail des associations anti-sectes, et leur appui devient objet de dispute entre dénonciateurs et dénoncés. Il découle de cette logique que les acteurs sociaux n’ont d’autre option qu’être “contre” ou “pour” les “sectes”. En fait, un système de positions construit pour dévoiler et condamner les “sectes” exclut toute prétention d’extériorité.

Troisième et dernier point: en “sorcellerie” tout agit en discours, précisément parce que les mots ne sont jamais innocents, ou ne valent que par ce qu’ils disent; impliqués dans des stratégies de combat et dotés de force, ils produisent des identités et des rapports. On comprend pourquoi le récit est si important: il ensorcele et désensorcele, au moyen de procédés qui ne méprisent pas le raisonnement empirique. Tout désensorceleur a ses oracles, qu’il invoque comme “preuve” d’accusation; les causes se déduisent de l’observation attentive et judicieuse de ses effets. Dans le récit, fondé sur ces procédés, une situation spécifique, concernant les échecs de quelqu’un, s’intègre à la dénonciation des responsables, effectuée par son identification comme “sorcier”. Plus encore, le récit engage l’auditeur, cherchant lui positionner et éta-

blissant une alliance ou une opposition.

Ces observations ne seraient-elles pas utiles pour penser le cas des “sectes”? Le processus qui a pour résultat la catégorisation d’un groupe comme “secte” débute par des situations très concrètes – et par cela même assez hétérogènes quant aux problèmes présentés et aux personnages concernés. Entre ces situations singulières et l’inclusion sur la liste générique des sectes s’insèrent des accusations spécifiques et dirigées. L’histoire de chaque groupe révèle un réseau singulier de “preuves” et de “victimes”, sans lesquelles ne se produit pas et ne se comprend pas la condamnation. Toute “secte” est un cas, et sa catégorisation doit être analysée comme telle; dans tous les cas, cependant, les mots occupent une place essentielle.

En effet, le principe de base dans la détermination du caractère sectaire d’un groupe est la non-reconnaissance de son auto-définition: “il ne faut jamais oublier que manipulation suppose dissimulation et que le premier souci des groupes d’emprise est de garder cachées tant les méthodes que les ressources et les finalités” (CCMM 1995: 282). Cela donne une dynamique particulière au processus de diagnostic, car un groupe suspect de “sectarisme” se place dans une position délicate. Ou il se reconnaît comme “secte” – ce qui a peu de chances de survenir, car cela impliquerait une reconnaissance de faute;<sup>9</sup> ou il conteste l’accusation, mais cela, en principe, ne dit rien sur son innocence, car nier le sectarisme est une caractéristique des “sectes”. Pour cette raison, les déclarations de leurs dirigeants sont immédiatement suspectes. D’ailleurs, les adeptes actuels – “manipulés” jusqu’à preuve du contraire – ne peuvent non plus éclaircir quoi que ce soit.

La condition d’intervention dans ce processus est réservée – car c’est d’elles et d’elles seulement que l’on attend des “preuves” – aux personnes qui, étant en dehors du groupe accusé, sont ou ont été mêlées à ce groupe. Ce sont ces personnes qui peuvent apporter un témoignage, en exposant leur expérience; faire des observations, en révélant un regard stratégique; ou donner/refuser leur appui, en confirmant ou non la parole des dirigeants. A partir de ces contacts, d’autres “preuves” entrent en jeu, comme les écrits du groupe, choisis ou traduits selon les stratégies en action. Même les faits les plus ma-

---

9 Il ne faut pas perdre de vue que, à partir d’une telle accusation, des divisions internes ou même des dissidences surviennent, ce qui ne fait qu’aggraver la situation du groupe comme tel. Une autre possibilité est le recours à l’auto-dissolution.

tériels, étant donné le contexte où ils surviennent – par définition de façon dissimulée – demandent, pour avoir une signification appropriée, une intervention discursive. Donc, la destinée du groupe va dépendre du résultat de stratégies concurrentes de mobilisation d’appuis et de légitimations. C’est-à-dire, la catégorisation d’un groupe en tant que “secte” n’est que le produit d’un rapport de forces, mises en marche par la présentation de preuves qui démontrent de tels appuis et de telles légitimations.

Comment évaluer la valeur du point de vue ébauché ici avec l’aide des études sur la sorcellerie? Il permet de dépasser certaines limitations des études qui ont aidé à éclaircir les accusations faites aux “sectes”. Par exemple, F. Champion et M. Cohen remarquent très justement que le discours anti-sectes confond en un seul mouvement la description et la dénonciation des “sectes” – et, donc, qu’il s’agit toujours d’une “analyse engagée”. Mais pourquoi ajouter que son but n’est pas une “connaissance objective des groupes” (Champion et Cohen 1999: 11-2)? Nous avons vu que ce discours est fondé sur des “preuves” – d’un genre spécifique, il est vrai, mais qui se prétendent aussi bien fondées qu’une analyse demandant une méthodologie scientifique. Pour sa part, Introvigne (1999: 278-80) prétend que ce sont des “critères purement quantitatifs” qui dirigent le discours anti-sectes, dont les dénonciations viseraient ainsi les adhésions qui par leur degré d’engagement dépassent les paliers s’accordant avec la liberté individuelle. Il y a là une question intéressante touchant les rapports entre personnes et groupes dans les sociétés modernes. Ce qui ne nous empêche pas de critiquer le même auteur quant à ses conclusions: “en adoptant des critères quantitatifs, chacun peut, selon ses préférences, qualifier assez facilement n’importe quel groupe religieux de ‘secte’” (:289). Or, nous savons que les accusations ne se distribuent pas proportionnellement au degré d’engagement individuel, qu’elles ne gagnent pas facilement de crédibilité, et qu’elles ne se limitent pas à des groupes se disant eux-mêmes “religieux”.

D’un point de vue plus prospectif, je pense que ce qui est proposé ici peut servir à orienter au moins deux types d’efforts. Il manque des analyses de cas qui puissent dévoiler les méandres spécifiques de la condamnation (ses succès et ses échecs) d’un groupe. De plus, seraient utiles des appréciations globales qui permettent de considérer l’engagement des divers personnages, institutions et secteurs qui prennent part à cette controverse sur les “sectes”, à l’intérieur du champ religieux et au delà.

## Du rapport Vivien (1983) au rapport de la commission parlementaire (1995)

Les deux principaux rapports signés par des membres du Parlement sur le problème des “sectes” en France ont présenté des statistiques et fait des diagnostics; ils ont élaboré des discussions juridiques et proposé des mesures officielles. Ils peuvent être analysés selon le point de vue ébauché précédemment, dans la mesure où ils sont un élément important dans la chaîne de mouvements qui produit ou confirme la condamnation de certains groupes. En partant de là, j’ai l’intention de démontrer qu’ils ont des rôles semblables dans le cadre de la controverse, selon des formes propres à chacun d’eux. En effet, des distinctions importantes entre ces deux rapports existent, soit quant à la définition de la catégorie “sectes” soit quant aux propositions pour attaquer le “problème”. Analyser ces différences permet de situer les points qui signalent, et interviennent dans, les réactions et les réponses officielles, ainsi que récupérer des caractéristiques importantes de la controverse sur le “sectes”.<sup>10</sup>

En ce qui concerne la définition de la catégorie “secte”, le rapport Vivien (1985) présente deux conceptions différentes, autour de la distinction entre le “fait sectaire” et “l’action conjoncturelle de certaines sectes”. D’une part, une inclination naturelle de l’être humain, socialement évidente par l’existence de minorités – c’est à dire des groupes “de type philosophique, spiritualiste ou de développement mental” et “des dissidences” qui ne sont pas intégrées dans les “grandes religions”, les uns “sincères et parfaitement sérieux”, d’autres “authentiquement pacifiques” (:23-4). D’autre part, “des phénomènes aberrants et même nocifs” caractérisés par une multitude de traits, avec une nette emphase sur l’action de recrutement et de conversion des adeptes: utilisation des “techniques les plus modernes du marketing” pour attirer les gens; “une adhésion, souvent rapidement obtenue, des changements subits de personnalité, surtout chez les jeunes, des pressions morales, avec ou sans le recours au vocabulaire religieux, des tarifs peut-être exorbitants, un prosélytisme qui masque la réalité...”; la sortie du groupe rendue difficile, et, quand elle survient, le drame de la réinsertion dans la société (:25, 72).

---

10 D’autres textes ont déjà présenté des analyses plus ou moins détaillées de ces rapports. Voir Beckford et Levasseur (1986) pour le rapport Vivien (1985) et le livre organisé par Introvigne et Melton (1996) quant au rapport de la commission parlementaire (Guyard 1996).

Quoique Vivien n'adopte que la seconde définition pour penser ses propositions finales, nous avons là le signe clair que la catégorie "secte" avait aussi un autre sens. Si nous reculons jusqu'aux années 70, cela surgit de façon bien plus évidente. Quand les journaux parlaient des Témoins de Jéhovah, une des cibles actuelles de la lutte anti-sectes, ils se lamentaient sur la défense des transfusions sanguines ou sur un genre de vie marqué par l'attente de l'Apocalypse. Cependant, jamais le caractère religieux du groupe n'était mis en doute; au contraire, la critique s'adressait à la résistance, au nom de croyances religieuses, à des idées et des usages hégémoniques. C'est à dire une "secte" devenait néfaste, surtout, en raison du contenu de ses croyances.<sup>11</sup> La réaction à l'Association pour l'Unification du Christianisme Mondial (AUCM, l'église du "révérend Moon"), qui se confond avec l'origine des premières associations de familiers d'adeptes, donnera une nouvelle économie aux éléments sous-jacents à l'utilisation de la catégorie "secte". A partir de ce moment-là, l'intérêt principal devient les méthodes de recrutement et d'endoctrinement employés par le groupe pour gagner ses adeptes. On prétend que l'on ne doit pas considérer comme importantes les croyances en elles-mêmes lors d'une accusation. Car, dans ces groupes, la "religion" se réduirait à un subterfuge, un artifice pour dissimuler des buts inavouables, de nature politique et économique.<sup>12</sup>

A la rigueur, les dénonciations contre l'AUCM ont articulé plusieurs personnages (associations de familiers, la presse, les églises, des parlementaires) autour d'accusations qui mettaient en question de sa théologie à ses engagements politiques et à ses entreprises économiques. Mais l'aspect en même temps plus problématique et plus inédit se trouvait dans les rapports adepte/groupe, considérés comme "conditionnement psychologique" ou même comme "lavage de cerveau". D'où l'importance des récits des anciens adeptes. Entre le discours trompeur du groupe – dont le contenu est clairement hors de proportion avec les effets qui en découlent – et les buts d'ordre économique et politique – mais dont l'opération suppose, au lieu de produire, ces effets – se cache une dimension qui prend dans le discours des anciens adeptes un caractère de témoignage. Ni entièrement étranger à la machine du groupe (comme sa famille qui voulait le récupérer), ni, comme naguère sous sa domination totale (comme c'était l'état de tout adepte), l'ancien adepte est dans

11 Voir *Le Monde* du 30.01.75.

12 Voir *Ouest-France* du 21.01.75; *Le Monde* du 4.3.75; 2.6.75; 1.8.75; 24.1.76; *Le Figaro* du 19.1.76.

une position idéale pour parler de la “secte”. Son expérience, d’abord personnelle, prend une dimension en même temps exemplaire (il décrit la situation de tous les autres adeptes) et politique – il fait la lumière sur une violence psychologique qui devrait être publiquement dénoncée.

C’est ainsi que les “sectes” se sont transformées en “problème social”, les premières demandes d’intervention officielle datant de cette époque. Cependant la catégorie n’a pas perdu sa duplicité, comme le montre l’ouvrage qui est devenue une référence pour les débats de l’époque (Woodrow 1977). En partant d’une définition neutre du terme “secte” – “un groupement contractuel de volontaires qui partagent une même croyance” (:11) – Woodrow découpe deux ensembles distincts de sujets. D’abord, se référant à une longue série de groupes ou courants, il explique son succès par une crise au sein de l’Église catholique et par la réponse offerte à divers “besoins”; pour le moment, l’intérêt principal se concentre sur les éléments doctrinaux. Cependant, autour des discussions sur les “méthodes employées” et les “buts recherchés” par les groupes, les “sectes” sont qualifiées d’une façon qui correspond bien aux dénonciations des associations de familles, avec utilisation de termes tels que “lavage de cerveau”, buts lucratifs et politiques, cachés sous une “couverture religieuse”. Il devient bien évident qu’il s’agit d’un autre sens quand nous observons que le nombre de groupes cités à propos de ces questions est très réduit par rapport à la liste citée au début de l’ouvrage.

Comme nous l’avons vu, nous retrouvons ce même glissement entre deux acceptions de la catégorie “secte” dans le rapport Vivien. En fait, si nous considérons les statistiques de ce rapport, la première, neutre et générique, continue aussi importante que la seconde, péjorative et accusatoire. D’après le rapport, il existerait en France 116 “sectes”, chiffre fondé sur une “enquête géographique exhaustive” effectuée par les Renseignements Généraux en 1982 (Vivien 1985: 43). Mais alors, de ces 116 groupes, lesquels seraient des “sectes conjoncturellement dangereuses”? Le rapport ne présente que neuf groupes dont il juge les pratiques clairement condamnables, presque tous déjà bien connus du public. On y trouve – et dans les reportages publiés depuis lors jusqu’en 1995<sup>13</sup> – deux chiffres: d’un côté un nombre imprécis et flottant, presque toujours plus de cent, quand on parle

---

13 Voir *Le Monde* 5.5.86; *L’Événement du Jeudi* 2.1.92; *Le Figaro* 29.4.92; *Le Quotidien de Paris* 5.7.93 et 21.6.95.



des “sectes” en général; d’un autre côté, on parle d’une dizaine de groupes, nommément accusés et dénoncés.

Sous cet aspect, le rapport de la commission parlementaire d’enquête publié en 1996 représente un fort changement. La catégorie “sectes” est définie selon plusieurs critères de “dangerosité”, ce qui consacre un sens uniquement négatif. De plus, on annonce un seul chiffre – 173 groupes, considérés comme “sectes dangereuses” et dont quelques uns inconnus même de l’UNADFI (*Bulles* n.50, 1996) – auquel correspond une liste nominale précise. C’est-à-dire que les statistiques présentées par chacun des deux rapports ne sont pas de même nature et les comparaisons annoncées dans le texte (Guyard 1996: 26-27) cachent tout le travail de multiplication des dénonciations et identifications survenu pendant les années 80 et 90, et qui se refléchet dans le deuxième relevé des RG, de 1995. On peut poser l’objection que même le rapport de la commission parlementaire reconnaît qu’il y a des “sectes” non-dangereuses, “comme, par exemple, les baptistes, les quakers et les mormons” (:66). Effectivement, ce passage fait penser à un champ de “mouvements spirituels” divisé en “religions traditionnelles”, “minorités religieuses” (ou bien “sectes inoffensives”) et “sectes dangereuses”. Mais il faut comparer ce passage à l’une des propositions finales de la commission (:121-2), qui permettrait aux groupes qui le souhaitent d’obtenir du pouvoir public leur reconnaissance comme “religions”. Comme situation idéale, tandis que les “sectes dangereuses” seraient surveillées selon des dispositions spécifiques, les “sectes non dangereuses” seraient transformées en “religions”, ce qui éliminerait l’ambiguïté actuelle.

Une autre différence entre le deux rapports s’ajoute à celle que je viens d’exposer. La proposition la plus controversée du rapport Vivien prévoyait l’attribution d’une nouvelle fonction aux magistrats. Lorsque les familiers d’un adepte auraient un doute sur la nature de l’adhésion, ils pourraient avoir recours à un juge, qui serait compétent pour demander une enquête concernant le groupe en question afin de “déterminer si la liberté de choix de l’adepte n’a fait l’objet d’aucune manipulation” (Vivien 1985: 115). Si le doute persistait, le même juge pourrait décréter une tutelle provisoire: une association agréée de volontaires garantirait à l’adepte l’autonomie tant par rapport à sa famille que par rapport au groupe, pendant quelques semaines, à la fin desquelles l’adepte devrait se prononcer sur son sort. L’intervention officielle prévue par cette mesure serait, d’une part, une réponse directe à la question

centrale de la nouvelle définition de “secte”, et d’autre part, une alternative à la justice privée – mise en scène très concrètement lors d’un essai de *deprogramming* en 1982.<sup>14</sup> Il s’agissait, surtout, de donner les conditions dans lesquelles un individu pourrait exercer son libre arbitre, loin des menaces de la “secte” et des pressions de la famille.

Que trouvons-nous dans le rapport de la commission parlementaire, douze ans plus tard, et après l’échec de la proposition de Vivien? On remarque la persistance de la validité d’un critère psychologique – dans le cas, la “déstabilisation mentale” – pour caractériser une “secte”. Bien plus, c’est le seul trait commun à tous les 173 groupes relevés (Guyard 1996: 13, 76). Cependant, quand nous passons aux propositions, nous voyons qu’aucune ne s’adresse spécifiquement au problème le plus courant parmi les sectes. Quant à cela, le rapport semble se contenter de l’application du droit existant, ce qui ne fait que prolonger le dilemme de vouloir encadrer dans un ensemble disparate de textes légaux une accusation définie selon d’autres termes. En réfléchissant à ce dilemme, nous voyons que le rapport parlementaire préfère le contourner, en sanctionnant une politique qui transfère son attention de la “délivrance des individus” vers la surveillance des groupes. Il est devenu plus opérationnel d’identifier, de suivre, d’attaquer ou de neutraliser les groupes que d’intervenir directement dans les situations des adeptes.

La mise en place d’un dispositif de coordination d’initiatives officielles – d’abord au moyen d’un “observatoire”, d’une “mission de lutte” ensuite – destiné à suivre les “sectes”, s’est montrée en continuité parfaite avec la nouvelle ligne d’affrontement. Il est passé le temps du gendarme Morin et de sa proposition de “viol psychique”, punissant les pratiques qui avaient pour résultat le “conditionnement” des personnes (Morin 1978); aujourd’hui, c’est autour du psychiatre Abgrall que se réunissent ceux qui, pour atteindre les “sectes”, demandent la création d’une nouvelle entité légale, le “groupe coercitif” – “(...) celui qui utilise à l’égard d’un individu ou de plusieurs des manœuvres visant à établir un état d’assuétude ou de dépendance destiné à l’obtention d’un bénéfice financier ou autre, et ce quelque soit l’idéologie prônée par ce groupe” (OIS 1998: 54). En termes pratiques, la liste de groupes publiée dans le rapport même – et diffusée par les médias, reproduite par circulaires ministérielles, utilisée par les associations de lutte et autres institutions,

---

14 Voir *Le Monde* du 6.3.82.

contestée par certains groupes accusés, gens d'église, journalistes et chercheurs – a accompli, beaucoup plus rapidement, une fonction analogue.<sup>15</sup>

En une analyse plus globale, on peut considérer les deux rapports comme faisant partie de disputes concernant le statut de groupes; ils sont devenus un élément fondamental du rapport de forces qui s'élabore dans chaque cas de controverse sur des "sectes". Nous remarquons – dans le second rapport de façon mieux définie que dans le premier, ce qui indique l'évolution survenue entre les années 80 et 90 – un certain nombre de points les rapprochant de la logique des accusations dont il est question plus haut. Premièrement, au plan des procédés, qui préfèrent les renseignements ayant comme source des enquêtes de police ou la documentation des associations anti-sectes, méprisant ou désavantageant les déclarations des groupes en question. Au plan des résultats, en assumant le discours accusateur et surtout par la publication de listes et répertoires de "sectes"; celles-ci, en rendant officielle l'inclusion ou l'exclusion de groupes dans la catégorie "sectes", prolongent des processus commencés dans d'autres espaces sociaux, et jouent le rôle de véritables oracles qui peuvent être invoqués pour condamner ou acquitter des groupes. Enfin, les deux rapports se préoccupent de distinguer et d'évaluer la distance entre "sectes" et "religions" d'une façon que l'on ne retrouve pas même chez les associations anti-sectes. Parmi celles-ci, le refus du statut "religieux" à une "secte" sert à dénoncer une dissimulation, qui couvre des pratiques et des buts pervers. D'autre part, les rapports, dans leurs réflexions sur les "sectes", s'occupent de la "religion" du point de vue de son encadrement juridique. En partant d'ici, nous entrons sur un terrain nouveau, signalé par les modes de rapport entre l'État et les religions dans une "république laïque".

### **“Sectes” et “religions” dans une “république laïque”**

L'une des références fondamentales du débat sur la "laïcité" en France est la loi de 1905.<sup>16</sup> Tandis que l'on diverge sur le sens de mesures postérieures et

---

15 Il est intéressant de remarquer que la presse a reçu les rapports de façon tout à fait inverse: les constatations au texte de Vivien se concentrent sur sa proposition principale, laissant entière sa présentation des groupes; mais pour le rapport parlementaire, les suggestions ont été globalement bien reçues mais sa liste de sectes a été l'objet de plusieurs protestations.

16 Texte d'après "Cultes et associations culturelles, congrégations et collectivités religieuses", Journal Officiel de la République Française (n.1524, 1991).

sur l'acceptation convenant le mieux au présent, l'idée que la loi de 1905 – établissant la “séparation” de la religion et de l'État – a marqué une rupture radicale avec le passé est prédominante. On peut cependant aller contre cette évaluation et voir dans cette loi un exemple privilégié de l'articulation de deux vecteurs qui lui sont antérieurs. D'un côté, la loi de 1905 – et non seulement parce qu'elle désétatisait les cultes et empêchait qu'ils soient directement subventionnés, mais aussi parce qu'elle exigeait la réglementation de ses “manifestations extérieures” et interdisait “signes ou emblèmes religieux” dans les lieux publics – approfondit un mouvement de laïcisation commencé bien avant. Si on ne considère que le période post-révolutionnaire, on peut remarquer: la rédaction d'un code civil (et ses conséquences, en particulier concernant le mariage), la suppression de l'enseignement religieux dans les écoles publiques en 1882, l'interdiction aux ministres du culte d'accéder à l'enseignement primaire et secondaire, la création de cimetières et funérailles non religieux, la décision d'exclure les questions sur l'adhésion religieuse du recensement depuis 1872... D'un autre côté, la même loi prescrit des mesures qui vont dans le sens d'une interpénétration du public et du privé, plutôt que de leur séparation: les réunions religieuses sont placées “sous la surveillance des autorités”, les lieux de culte peuvent être incorporés au patrimoine artistique et historique, des immeubles publics peuvent être utilisés par des associations privées. On cherche aussi à garantir le “libre exercice des cultes”: on prévoit des aumôniers dans des établissements publics et des peines qui singularisent les troubles à l'adhésion et aux cérémonies religieuses. Par là, la loi de 1905 prolonge, quoique de façon subordonnée, la reconnaissance de la “religion” par l'État – caractéristique principale du régime précédent, comme on le sait. Elle le fait non plus par une définition des cultes spécifiques (catholique, réformé, luthérien, juif) mais sous une forme générique.

On peut naturellement discuter de la nature de cette “reconnaissance”. Souvent, elle se limite à admettre la spécificité du religieux, en la subordonnant toutefois à des conditions de force majeure. Mais elle peut aussi se transformer en garantie d'un droit, obligeant à prévoir des conditions pour son accomplissement. Or la question est que le statut – spécificité ou droit – d'une telle reconnaissance est constamment sujet à des disputes. Un exemple en seraient les ordonnances sur le “port de signes religieux par des élèves des écoles publiques”, permis au nom de la “liberté religieuse” pour autant qu'il

n'implique pas "prosélytisme" ou perturbation du fonctionnement global de la vie scolaire. La situation devient tout à fait délicate quand on se met à discuter du "caractère inhéremment ostensif" des signes associés à certaines religions.<sup>17</sup> Dans ce cas, la règle générale ne risque-t-elle de devenir une restriction à l'application spécifique – établissant ainsi une frontière entre privilégiés et discriminés?

Ce n'est pas le seul problème ouvert par les possibilités de reconnaissance du régime juridique français sur les religions. Car, souvent les exigences pour l'accomplissement d'un droit impliquent rapport des pouvoirs publics avec des représentants des institutions religieuses.<sup>18</sup> Le cas le plus évident semble être celui des aumôniers, où l'État, pour assurer une assistance religieuse à l'intérieur d'institutions fermées, emploie une personne désignée par une organisation confessionnelle. Deux questions entrent alors en jeu: quelles religions accepter, quelles organisations reconnaître? Le même problème se pose pour les spécialistes rituels, la sécurité sociale des ministres des cultes, les émissions religieuses sur les chaînes officielles de radio et télévision, la participation de religieux dans des commissions ou cérémonies officielles. Voilà le champ d'action où se meut le Ministère de l'Intérieur, en particulier par son Bureau des Cultes, mais qui mobilise aussi les ministres eux-mêmes et leurs conseillers directs.<sup>19</sup>

Les choses se compliquent encore si nous observons que les rapports avec les représentants institutionnels deviennent une règle et non pas une simple conséquence de la garantie d'un droit général. La position du Ministère de l'Intérieur pendant les années 90 quant à l'Islam, dans ses essais ou ses appels à la constitution d'instances représentatives – vite instituées comme interlocuteurs des pouvoirs publics – a déjà été suffisamment démontrée et analysée.<sup>20</sup> Je préfère attirer l'attention sur la même question dans le champ, plus générique et plus discret, de la reconnaissance des "congrégations".<sup>21</sup> L'un des critères essentiels pour la reconnaissance est l'aval fourni par une autorité extérieure faisant partie de la hiérarchie religieuse à laquelle est liée la

17 Voir Koubi (1992, 1996); Basdevant-Gaudemet (1996).

18 Voir Boyer (1993); Lochak (1992).

19 Voir Pasqua (1993), Damien (1995) et Chevènement (1996).

20 Voir Hervieu-Léger (1999), Pierré-Caps (1990), Frégosi (1996) et Basdevant-Gaudemet (1996).

21 Le fondement légal pour les congrégations continue à être la loi de 1901 (JORF 1991), modifiée par plusieurs dispositions et mesures plus récentes (voir Boyer 1993; Boyer et Brisacier 1993).

congrégation. La règle transfère au cadre des autres religions l'exigence d'une déclaration de l'évêque pour les congrégations catholiques situées dans son évêché. Si, même dans le catholicisme, on prête à l'évêque une autorité dont il est canoniquement dépourvu dans la plupart des cas, les solutions dans le cas d'autres religions ont toujours comme implication l'intervention des pouvoirs publics dans un champ de disputes institutionnelles et théologiques. En se portant garant de certaines autorités au détriment d'autres, l'État, même indirectement, donne son appui à des lectures correspondantes d'une tradition religieuse. On voit donc comment la reconnaissance générique de la religion se dédouble en l'agrément d'institutions spécifiques.

Le statut d'"association cultuelle" révèle la même tendance. Créé par la loi de 1905 pour être la structure exclusive d'encadrement des institutions et des pratiques religieuses, il a subi une double modification.<sup>22</sup> D'abord la règle a été sabotée par une loi de 1907 permettant aux associations de la loi 1901 de prendre en charge des pratiques se rapportant aux cultes religieux. Plus tard, on a rétabli la singularité des associations cultuelles, non par leur objet mais par l'attribution d'avantages concrets (non accessibles aux associations de 1901): la possibilité de recevoir des aides matérielles et des avantages fiscaux. La conjonction de ces deux mouvements a eu un résultat imprévu par la loi de 1905, l'exigence d'une autorisation d'obtenir ces bénéfices. Le pouvoir public et les tribunaux administratifs eurent alors à définir la "religion".

Tenant compte de ces conditions, on peut se demander si la controverse sur les "sectes" n'aurait pas comme implication le renforcement de ce vecteur de reconnaissance des "religions" par l'État. La célébrité du "procès de Lyon", impliquant des membres de la Scientologie en deux jugements successifs, n'aurait-elle rien à voir avec cela? Malgré la confirmation de la condamnation pour avoir été mêlés au suicide d'un adepte, la polémique principale provoquée par le second verdict a été précisément l'affirmation par le magistrat que la Scientologie, "secte" notoire, serait une "religion".<sup>23</sup> Cependant, c'est lors de la tentative de certains groupes d'obtenir le statut d'"association cultuelle" que l'on perçoit mieux le rôle qui joue maintenant cette espèce de reconnaissance de l'État. Quoique les avantages matériels entrent directement en ligne de compte, le prix le plus important est la légitimation exprimée par son autorisation.

22 Voir Pierré-Caps (1990), Boyer (1993), Boyer et Brisacier (1993), Boussinescq (1993), Loujou (1992).

23 Voir *Le Monde* du 30.7.97 et *Libération* du 30.7.97.

Un avis du Conseil d'État offre un point de référence précieux.<sup>24</sup> En premier lieu parce qu'il implique les Témoins de Jéhovah, groupe souvent classé comme "secte" et qui a recours à plusieurs stratégies de légitimation. En second lieu, parce que, provoqué par un contentieux fiscal, il révèle et porte remède à la fois à une certaine dispersion quant à la compétence pour reconnaître le caractère culturel d'une association. Le cas débute par une contestation du recouvrement de l'impôt foncier, dont les associations culturelles sont exemptées. Il est de la compétence de l'administration fiscale d'estimer cette exemption, et sa contestation déclenche un procès administratif. Cependant, dans d'autres cas, l'attribution du statut d'association culturelle dépend d'une autorisation de recevoir dons et legs, sous la responsabilité d'une préfecture ou du Conseil d'État, et suivie par le Ministère de l'Intérieur. L'avis de 1997, à propos d'un contentieux fiscal, par l'organisme qui juge en dernière instance du droit de recevoir dons et legs, souhaite donner une orientation unique à la procédure. Finalement, cet avis est important en ce que, en précisant les critères de reconnaissance d'une association culturelle, il distingue et articule les composants d'une définition officielle de ce qu'est une religion.

L'avis du Conseil d'État est le produit d'une argumentation qui se double en trois étapes, chacune d'elles tributaire d'une certaine jurisprudence: définition de "culte", exigence d'"exclusivité" de buts et encadrement des activités quant aux critères d'"ordre public". Sur la définition de "culte", le texte de l'avis est le suivant: "la célébration de cérémonies organisées en vue de l'accomplissement, par des personnes réunies par une même croyance religieuse, de certains rites ou de certaines pratiques". Il s'agit d'une définition en même temps minimale, substantive et tolérante de ce qu'est un culte. Minimale, car héritière d'une tradition<sup>25</sup> qui demande deux éléments nécessaires, et deux seulement: l'un "subjectif", la "croyance religieuse"; et l'autre, objectif, "cérémonies", collectives, et se rapportant aux mêmes croyances. Substantive, car, de même que certains sociologues, l'avis privilégie l'objet de la croyance pour définir la catégorie religion. D'autres décisions et

24 Daté du 24.10.97 et publié, ainsi que le rapport du commissaire, dans la *Revue Française de Droit Administratif*, 14(1), 1998, pp.61-69.

25 Deux noms apparaissent comme références fréquentes pour soutenir cette conception: Duguit, dans son *Traité de Droit Constitutionnel*, de 1925, et Carbonnier, par une décision de 1967. Voir, dans le même sens, le texte de Robert (1996), connu dans le débat sur les "sectes" pour avoir défendu le point de vue que la Scientologie est une "religion". Il est à remarquer que le verdict controversé de 1997 au "procès de Lyon" suit la même jurisprudence.

divers commentaires sont d'accord pour choisir comme critère la croyance en une "divinité" ou autre "entité transcendente". Ainsi, par décision du Conseil d'État de 1982, les dévots de Krishna sont traités comme adeptes d'un "culte".<sup>26</sup> Inversement, par une autre décision,<sup>27</sup> l'Union des Athées a été empêchée de recevoir un legs, et le statut de cultuelle refusé, puisque ses membres "considèrent Dieu comme un mythe". Enfin, tolérant, car même des groupes que beaucoup considèrent comme des "sectes", tels que les Hare Krishna et le Témoins de Jéhovah, ont eu leurs doctrines et leurs pratiques reconnues comme "cultuelles".

Mais, rappelons-le, l'avis complète ces exigences par deux autres. Le critère d'exclusivité cultuelle dans les buts de l'association (déjà manifesté dans d'autres avis) est maintenu quoique sous une forme atténuée: l'on admet d'autres fins que l'entretien des édifices et de ministres du culte, pour autant qu'ils "se rattachent directement à l'exercice du culte et présentent un caractère strictement accessoire". C'est donc le troisième critère qui est fondamental: "(...) le fait que certaines activités de l'association pourraient porter atteinte à l'ordre public s'oppose à ce que ladite association bénéficie du statut d'association cultuelle". L'avis renvoie aux cas concrets et particuliers l'appréciation spécifique de cette condition.

"Ordre public" – il faut reconnaître qu'il s'agit d'une catégorie curieuse. D'abord par sa présence dans diverses lois fondamentales de l'histoire française, à commencer par la Déclaration des Droits de l'Homme de 1789, dans son article 10, à laquelle s'ajoute la loi de 1905, dans son article premier, d'ailleurs cité dans l'avis du Conseil d'État. Un commentaire de jurisprudence révèle que la même notion est appliquée à des situations qui forment un ensemble disparate et hétérogène: l'exhibition publique de films, la réalisation de conférences, le fonctionnement d'établissements de commerce et même des spectacles de lancements de nains (Gros 1996). Il n'est pas surprenant que l'on y ajoute les "sectes". L'"ordre public" est invoqué dans l'avis de la Commission Nationale Consultative des Droits de l'Homme (1993),<sup>28</sup> dans le rapport de la commission parlementaire (1995)<sup>29</sup> et dans le décret de création de la Mission

26 Datée du 14.5.82, publiée au *Recueil Daloz Sirey* 1982, pp.516-17.

27 Datée du 17.6.88, publiée dans *L'Actualité Juridique – Droit Administratif*, n.10, 1988.

28 Voir Bouchet (1994).

29 Voir Guyard (1996, pp.13, 80, 84, 94, 101).



Interministérielle de Lutte contre les Sectes (1998)<sup>30</sup>, ainsi que dans de nombreux commentaires de juristes sur la question. Dans tous ces textes, la “menace à l’ordre public” apparaît pour définir les “sectes” dans leur “dangerosité”. Et semble aider à déséquilibrer les plateaux de la balance en faveur de ceux qui en adoptent le principe dans un sens non matériel, c’est à dire non restreint à la garantie des exigences de sécurité, de salubrité et de tranquillité publiques, mais ouverte à la considération de notions telles que “moralité” et “dignité humaine” (Gros 1996).

Après cela, il semble inutile de chercher quelque substance dans le concept d’“ordre public”. Dans la discussion sur les “sectes” il permet de traduire, en lui apportant un caractère juridique, les diverses accusations s’appliquant à chaque cas concret. A partir du même concept un processus distinct mais complémentaire existe dans la jurisprudence du Conseil d’État et dans les directives du Ministère de l’Intérieur. Ici, l’“ordre public” devient l’instrument servant à définir la “religion” dans sa plénitude, c’est-à-dire comment elle s’exprime par des pratiques spécifiques; c’est l’argument qui justifie l’exclusion des “sectes” du même statut. La situation des Témoins de Jéhovah illustre le cas d’un groupe figurant sur des listes des “sectes” et à qui a été refusé le statut d’“association culturelle” sous l’allégation que certaines de ses pratiques sont une “menace à l’ordre public”.<sup>31</sup> Cette logique s’est cristallisée dans certaines directives du Ministère de l’Intérieur. Deux circulaires, de 1982 et 1988, font part des critères d’évaluation des demandes d’autorisation pour recevoir dons et legs par les associations culturelles; elles sollicitent que l’on adopte le procédé ordinaire pour les “associations de cultes traditionnels” (les catholiques, protestants, juifs, orthodoxes et musulmans sont explicitement cités) et un examen approfondi pour les “associations à caractère inhabituel”.<sup>32</sup> La différence de traitement se complète par un critère qui, à en juger par sa réitération (Boyer 1992, 1993, 1996), occupe une place certaine dans l’évaluation des employés du ministère: l’ancienneté. Le fait que l’on demande aux groupes “inhabituels” la démonstration de leur “ancienneté” démontre bien l’espèce de tautologie qui soutient la procédure.

30 Décret n. 98-890 du 7.10.98 (JO du 9.10.98).

31 Voir les décisions commentées dans la *Revue du Droit Public*, 1985, n.2, pp.483-96, et Brisacier (1997).

32 Pour la circulaire de 1982, voir Blanchard (1998); pour celle de 1988, voir Boyer et Brisacier (1993).

Dans les faits, on reproduit une situation ainsi définie en 1985 par le chef du Bureau Central des Cultes: “A ce jour, aucune secte, au sens péjoratif de ce mot, n’a reçu l’autorisation administrative d’accepter un legs ou une donation (...)”(Vacherot 1985-6: 310). C’est à dire que l’on cherche à s’assurer que l’on ne mélange pas l’univers des “associations cultuelles” reconnues et celui des “sectes”. Comme cela se passe au moyen d’une discussion des critères de reconnaissance des “associations cultuelles”, une autre catégorie de groupes n’a pas surgi; officiellement, même une “secte” continue à être, pour le Bureau des Cultes, simplement une association non reconnue en tant que cultuelle. D’autre part, d’autres organismes ministériels ont joint à leurs attributions des fonctions ayant à voir avec les “sectes”. C’est le cas des Renseignements Généraux, qui font également partie du Ministère de l’Intérieur et qui, depuis la fin des années 70, accumulent et cataloguent des renseignements sur les “sectes”. C’est aussi le cas des “cellules” créées en 1996 au Ministère de la Justice et au Ministère de l’Education Nationale. Ainsi s’explique que des représentants du Bureau des Cultes n’aient pas été entendus lors de la rédaction de deux rapports sur les “sectes”, ni appelés à faire partie de l’observatoire ou de la mission interministérielle: l’État français a instauré une espèce de division des tâches qui correspond au traitement différencié des “religions” et des “sectes”.

Actuellement, une “association cultuelle” (ou une “congrégation”) est plus qu’une entité juridique, dotée de plus de capacités qu’une association de 1901; on sait aussi qu’elle “n’est pas une secte”. Ceci ne veut pas dire que la totalité des associations non reconnues comme cultuelles soit des “sectes”. Le cas de l’Islam en France illustre bien cette non-réciprocité: traité comme “religion” par les pouvoirs publics, il est caractérisé par un univers institutionnel où prédominent les associations de 1901. La résultante est un cadre gênant qui révèle les limitations du régime des associations cultuelles de nos jours, inapte à remplir sa promesse originale de constituer le cadre juridique de la “religion” dans une “république laïque”. Dans le débat juridique provoqué par le problème des “sectes”, s’accumulent les propositions de pactes ou de critères à adopter pour rendre plus clairs les rapports positifs entre les groupes religieux et l’État.<sup>33</sup> Il

---

33 Les expressions suivantes cherchent à résumer la teneur de quelques unes des propositions: “versions modernes de concordat” (Soler-Couteaux 1994; Rouvière-Perrier 1995; Damien 1995); “statut de collectivités religieuses” (Messner 1989); “l’inscription dans la durée” (Champion et Cohen 1999b); “charte des mouvements spirituels authentiques” (Gast 1995). Le débat ouvert pendant un colloque sur la loi de

semble donc que les “sectes” tendent à contribuer à accroître les pressions pour renforcer des mécanismes officiels de reconnaissance des religions.

## “Sectes”, “religions” et régulation sociale

Nous avons suivi deux processus: d’un côté, la production des “sectes”, de l’autre, la reconnaissance des “religions”. Le rapport entre eux n’est pas univoque ou pré-déterminé. Chacun obéit à des règles spécifiques et dépend de procédures et d’instances autonomes. La catégorie “secte” recoupe un profil d’organisation, dont le discours n’est pas nécessairement religieux, et se reproduit à partir d’accusations qui mobilisent un ensemble hétérogène d’acteurs sociaux; les “religions” sont reconnues par des appareils étatiques selon des arguments et des mécanismes qui, formellement tout au moins, ignorent la catégorie “secte” en tant qu’entité juridique. Mais cela n’empêche pas que ces processus avancent l’un sur l’autre, provoquant, à la limite, des interventions cruciales. Ainsi, l’éclaircissement des critères de reconnaissance des “religions” peut restreindre la dynamique qui caractérise la production des “sectes”; inversement, identifier un groupe comme “secte” peut annuler automatiquement ses prétentions au statut de “religion”. Actuellement la situation semble osciller entre cette tendance à des interférences et un rapport de complémentarité. Dans ce cas les deux processus, sans perdre les espaces et les dynamiques propres à chacun, provoquent des résultats semblables en opposant et en séparant “sectes” et “religions”.

Mais le fait que la production des “sectes” ne passe pas nécessairement par les méandres du champ religieux a aussi des conséquences, quant à l’impulsion régulatoire, pour d’autres champs sociaux. Précisément pour préserver les principes de liberté de conscience et de religion, les dénonciations contre les “sectes”, selon la logique inaugurée dans les années 70, prétendaient se restreindre au plan des méthodes, des pratiques et des finalités effectives d’un groupe. Cette tactique a non seulement permis de traiter le discours en tant que recours dissimulatoire mais a ouvert la possibilité de dénonciations contre des groupes qui eux-mêmes ne revendiquaient pas un statut religieux. Ainsi, à la “façade religieuse” se sont ajoutées d’autres sortes de “façades”: la

---

1905 a été pratiquement dominé par la question de savoir s’il serait possible et opportun d’attribuer aux groupes intéressés une espèce de “label d’authenticité religieuse” (*Les Petites Affiches*, 1.5.96).

médecine et la science; la formation professionnelle; la formation scolaire; des programmes sportifs, culturels, philosophiques, de développement personnel; l'aide humanitaire; la défense des libertés et de l'éthique... (*Bulles* n.25, 1990; CCMM 1995: 280). Il est vrai que la liste confond l'identification de stratégies de prosélytisme de sectes dont le noyau est "pseudo-religieux" et l'énumération des champs principaux d'activité de nouvelles "sectes". De toute façon, la comparaison entre les années 70 et le moment actuel met clairement en évidence la prolifération d'alternatives au lien privilégié "sectes"/"religion". Ainsi, Alain Vivien, à l'occasion de sa désignation pour la présidence de la Mission Interministérielle de Lutte contre les Sectes, a répété plusieurs fois que les deux domaines qui le préoccupaient le plus quant au progrès des "sectes" sont la "formation professionnelle" et les "nouvelles thérapies".<sup>34</sup>

Sans être liée exclusivement à la religion, la catégorie "secte" a subi un accroissement dans sa capacité de pénétrer d'autres champs sociaux. Mais à la différence du "religieux" dans une société qui se prétend laïque, la problématisation de ces autres champs apporte immédiatement avec elle des réévaluations réglementaires. Les années 90 abondent en exemples d'initiatives réglementaires provoquées par des débats ou des dénonciations au sujet des "sectes": la discussion en 1995 d'un projet de loi au Sénat pour réglementer les ventes multi-niveaux, au cours d'une avalanche d'accusations au Groupement Européen des Professionnels du Marketing (Desurvire 1995); le rapport "Pratiques médicales et sectes", rédigé en 1996 par le Conseil de l'Ordre National des Médecins pour répondre à la multiplication des cas de "sectes" dans le champ thérapeutique;<sup>35</sup> le renforcement en 1998 des dispositifs se rapportant au contrôle de la scolarisation d'enfants éduqués dans des établissements hors contrat ou au sein des familles, à la suite de la mort d'un enfant de la communauté Tabitha's Place;<sup>36</sup> les dangers du "prosélytisme" et de l'"endoctrinement" ont été souvent invoqués à propos de la formation professionnelle,<sup>37</sup> ce qui a stimulé des contacts de l'Observatoire Interministériel sur les Sectes avec une association dotée de pouvoir d'intervention dans ce secteur (OIS 1998: 36); le même Observatoire a proposé une modification de la loi sur le financement des partis

34 *Libération* du 27.9.98; *Le Monde* du 9.10.98; *Le Figaro* du 16.11.98; *Quotidien de la République* du 17.11.98; *Réforme* du 19.11.98; *Le Figaro* du 25.11.98; *Le Monde* du 25.11.98.

35 OIS (1998, p.40).

36 Voir *Libération* du 30.6.98; *Agence France Press* du 10.12.98.

37 Voir, par exemple, le dossier du *Monde*, 18.9.96.

politiques, visant à empêcher de favoriser des groupes liés à des “sectes” (:45); pour terminer, les “sectes” ont été incluses dans dans de récents débats au sujet de réformes dans le champ des associations en général,<sup>38</sup> certaines propositions ayant surgi parmi les associations anti-sectes elles-mêmes et dans les recommandations de la commission parlementaire et de l’Observatoire.

En fait, même si ces diverses initiatives touchent des domaines sociaux qui n’impliquent pas le domaine du religieux, la catégorie “religion” n’en est pas nécessairement absente. Elle tend à apparaître transfigurée sous diverses formes: la “dépendance” qui corromprait le lien employé/employeur ou le rapport de consommation; l’“irrationnalité” qui surgit dans le domaine thérapeutique; l’“obscurantisme” qui menace l’éducation de l’enfant; l’“intégrisme” qui ravage la démocratie; la “coertion” qui pervertit la libre volonté d’association. Dans tous ces cas la “religion” est ce qui doit être exorcisé, car de cela dépend le bon fonctionnement des règles qui dirigent divers champs sociaux.

Nous pouvons conclure en affirmant que la controverse sur les “sectes” nourrit deux forces régulatrices. D’un côté, dans le champ religieux; de l’autre dans plusieurs champs sociaux. Si, en ce qui concerne les institutions religieuses les “sectes” font pression dans le sens d’une réévaluation des possibilités de reconnaissance par l’État, dans les autres champs, quand on invoque la “religion”, la résultante tend à l’inverse, provoquant un rapport purement négatif et d’exclusion. Nous aurions, alors, une complémentarité parfaite entre les deux mouvements de régulation, la reconnaissance et la négation contribuant à concentrer le “religieux” dans un seul et exclusif champ social. Si c’est effectivement ce qui se passe, le débat sur les “sectes” en France sert d’objet privilégié pour soutenir l’idée selon laquelle la “sécularisation” – considérée dans son sens bien connu: le rétrécissement d’une sphère religieuse différenciée – et l’affirmation et la reconnaissance du “religieux” ne sont pas des processus nécessairement incompatibles.

## Références Bibliographiques

- BAFFOY, Thierry. 1978. “Les sectes totalitaires”. *Esprit*, janvier 1978: 53-61.
- BARKER, Eileen. 1986. “Religious movements: cult and anti-cult since Jonestown”. *Annual Review of Sociology*, n. 12: 329-46.

---

<sup>38</sup> Voir l’article du *Monde*, 18.4.98.

- BASDEVANT-GAUDEMET, Brigitte. 1996. "Le statut juridique de l'Islam en France". *Revue du Droit Public*, mars-avril 1996: 355-84.
- BECKFORD, James. 1985. *Cult controversies: the societal response to the new religious movements*. Londres: Tavistock.
- BECKFORD, James et LEVASSEUR, Martine. 1986. "New religious movements in Western Europe". In: J. Beckford (dir.). *New religious movements and rapid social change*. Bristol: Sage/UNESCO, pp. 29-54.
- BLANCHARD, Arnaud. 1988. *Le religieux controversé, la constitution du 'problème des sectes' comme problème public*. Mémoire de troisième cycle. Ecole Normale Supérieure de Cachan.
- BOUCHET, Paul. 1994. "Appliquer la loi". *Le Monde des débats*, février 1994.
- BOUSSINESQ, Jean. 1993. *La laïcité française. Mémento juridique*. Paris: Cahiers de la Ligue de l'Enseignement.
- BOYER, Alain (interviewé par Bertrand Guihery). 1992. "Les cultes du ministre" *Actes*, n.79/80: 37-40.
- BOYER, Alain. 1993. *Le droit des religions en France*. Paris: PUF.
- BOYER, Alain. 1996. "La pratique administrative". *Les Petites Affiches*, n.53.
- BOYER, Alain et BRISACIER, Michel. 1993. "Les associations culturelles et les congrégations". *Administration*, n.161: 65-79.
- BRISACIER, Michel. 1997. "Le Conseil d'État précise les critères de l'association culturelle". *Administration*, n. 177: 91-93.
- CCMM. 1991. *Les sectes en France*. Paris: CCMM.
- CCMM. 1995. *Les sectes, état d'urgence*. Paris: Albin Michel.
- CCMM, 1998. "Les groupes sectaires: détection et diagnostic", miméo.
- CHAMPION, Françoise et COHEN, Martine (dirs.). 1999. *Sectes et démocratie*. Paris: Seuil.
- CHEVÈNEMENT, Jean-Pierre. 1998. "L'Islam en France". *Esprit*, novembre 1998: 46-54.
- DAMIEN, André. 1995. "Y-a-t-il une politique religieuse en France?". *Revue de Droit Canonique*, 45/2: 351-72.
- DESURVIRE, Daniel. 1995. "La vente multi-niveaux". *Les Petites Affiches*, n. 85.
- EAUBONNE, François. 1982. *Dossier S... comme Sectes*. Paris: Edition A. Moreau.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. 1972. *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*. Paris: Gallimard.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. 1977. *Les mots, la mort, les sorts*. Paris: Gallimard.

- FRÉGOSI, Franck. 1996. "Les problèmes liés à l'organisation de la religion musulmane en France". *Revue de Droit Canonique*, 46 (2): 215-238.
- GAST, Philippe. 1995. "Pour une charte des mouvements spirituels". *Les Petites Affiches*, n.90.
- GIUMBELLI, Emerson. 2002. *O fim da religião. Dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo, Attar/PRONEX.
- GIUMBELLI, Emerson. 2003. "Diferenças, semelhanças, simetrias: controvérsias acerca de grupos religiosos no Brasil e na França". In: O. Velho (dir.). *Circuitos Infinitos: comparações e religiões no Brasil, Argentina, Portugal, França e Grã-Bretanha*. São Paulo: Attar/PRONEX, pp. 63-93.
- GROS, Manuel. 1996. "Note de jurisprudence". *Revue du Droit Public*, mars-avril 1996: 536-49.
- GUYARD, Jacques. 1996. *Les sectes en France – Rapport de la Commission d'enquête sur les sectes*. Paris: Assemblée Nationale.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. 1999. *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*. Paris: Flammarion.
- INTROVIGNE, Massimo et MELTON, Gordon (dirs.). 1996. *Pour en finir avec les sectes. Le débat sur le rapport de la commission parlementaire*. Paris: Dervy.
- INTROVIGNE, Massimo. 1999. "La stigmatisation de certains groupes comme sectes au sein du catholicisme". In: Champion et Cohen (dirs.). *Sectes et démocratie*. Paris, Seuil, pp. 277-289.
- JOURNAL OFFICIEL DE LA RÉPUBLIQUE FRANÇAISE. 1991. *Cultes et associations culturelles; congrégations et collectivités religieuses*. JORF, n. 1524.
- KOUBI, Geneviève. 1992. "Droit et religions: dérives ou inconséquences de la logique de conciliation". *Revue du Droit Public*, mai-juin 1992: 725-48.
- KOUBI, Geneviève. 1996. "Circulaires administratives entre incertitudes sociopolitiques et indécisions juridiques". *Revue de la Recherche Juridique*, n.3: 785-94.
- LOCHAK, Danièle. 1992. "Les ambiguïtés du principe de séparation". *Actes*, n.79/80: 9-13.
- LONJOU, Magalie. 1992. "Les lieux de culte". *Actes*, n.79/80: 25-29.
- LUCA, Nathalie et LENOIR, Frédéric. 1998. *Sectes. Mensonges et idéaux*. Paris: Bayard.
- MESSNER, Francis. 1989. "Situation des nouveaux mouvements religieux en France". *Conscience et Liberté*, n.39.
- MONROY, Michel et FOURNIER, Anne. 1996. *Les sectes – Centre Roger Ikor*. Toulouse: Milan.

- MORIN, Jean-Pierre. 1978. "Le viol psychique: un projet de définition juridique".  
*Revue Internationale de Criminologie et de Police Technique*, n. 31 (3): 275-84.
- OIS (OBSERVATOIRE INTERMINISTÉRIEL SUR LES SECTES). 1998. *Rapport Annuel 1997*.  
 Paris: La Documentation Française.
- PASQUA, Charles. 1993. "Préface". *Administration*, n.161: 17-23.
- PIERRÉ-CAPS, Stéphane. 1990. "Les 'nouveaux cultes' et le droit public".  
*Revue du Droit Public*, juillet-aôut: 1073-1119.
- ROBBINS, Thomas. 1988. *Cults, converts and charisma*. Beverly Hills: Sage.
- ROBERT, Jacques. 1996. "Constitution et religions minoritaires". In:  
 Académie Internationale de Droit Constitutionnel. *Constitutions et religions*.  
 Toulouse: Presses de l'Université des Sciences Sociales de Toulouse.
- ROUVIÈRE-PERRIER, Isabelle. 1995. "Vers un nouveau concordat? Réflexion  
 sur le problème des sectes". *Les Petites Affiches*, n.119.
- SHUPE, Anson et BROMLEY, David. 1980. *The new vigilants: deprogrammers,  
 anti-cultists and the new religions*. Beverly Hills: Sage.
- SOLER-COUTEAUX, Pierre. 1994. "Synthèse". *Les Petites Affiches*, n. 95.
- VACHEROT, Jean. 1985-86. "Libre exercice des cultes, liberté d'associa-  
 tion, développement des sectes et protection de l'ordre public". *L'Année  
 Canonique*, t. 29: 305-11.
- WOODROW, Alain. 1977. *Les nouvelles sectes*. Paris: Seuil.