

Jean Baubérot

Nathalie LUCA, Individus et pouvoirs face aux sectes

Paris, Armand Colin, 2008, 280p.

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

revues.org

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique

Jean Baubérot, « Nathalie LUCA, Individus et pouvoirs face aux sectes », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 148 | octobre-décembre 2009, document 148-85, mis en ligne le 27 janvier 2010, consulté le 28 juillet 2016. URL : <http://assr.revues.org/21614>

Éditeur : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales

<http://assr.revues.org>

<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur :

<http://assr.revues.org/21614>

Document généré automatiquement le 28 juillet 2016. La pagination ne correspond pas à la pagination de l'édition papier.

© Archives de sciences sociales des religions

Jean Baubérot

Nathalie LUCA, Individus et pouvoirs face aux sectes

Paris, Armand Colin, 2008, 280p.

Pagination de l'édition papier : p. 75-342

- 1 Après avoir effectué des travaux de terrain sur des Nouveaux Mouvements Religieux (NMR) en Corée, puis élargi son champ à des études plus synthétiques sur les NMR socialement qualifiés de «sectes», Nathalie Luca vient de publier un bel ouvrage sur ce que les dites sectes «nous apprennent sur nos sociétés». Il s'agit, entre autres, de l'ordonnancement du politico-social, de la constitution de «communautés citoyennes» à travers la construction de «frontières symboliques nationales», des connivences et des conflits entre société politique et société civile, des mutations socio-symboliques induites par la globalisation.
- 2 Le parcours de l'auteure est typique des changements de perspective en sociologie de la religion, depuis les années quatre-vingt-dix. Sans renier l'apport des théories de la sécularisation, les études sur les NMR ont contribué à les complexifier. Elles ont permis à la sociologie de la religion de renouer des liens avec l'approche ethno-anthropologique, liens fondamentaux dans l'école dite durkheimienne, mais qu'une vision paradigmatique de la sécularisation avait distendus. Possédant une solide formation anthropologique, l'auteure a été partie prenante de ce renouvellement. Avec ce récent ouvrage, elle se situe également dans une nouvelle redistribution des cartes où la sociologie de la religion se montre plus attentive aux études de sciences politiques et de philosophie politique, pour construire de nouveaux cadres théoriques (parmi d'autres exemples de renouvellement, signalons les ouvrages de Céline Béraud qui articulent sociologie de la religion et sociologie de la profession: *Le métier de prêtre*, Paris, Éditions de l'Atelier, 2006; *Prêtres, diacres, laïcs*, Paris, PUF, 2007).
- 3 L'ouvrage est ambitieux, courageux, important. Il se donne les moyens de son ambition car la connaissance scientifique, issue de recherches de première main, s'articule avec une synthèse maîtrisée de nombreux travaux de sciences humaines et sociales. L'extension géo-religieuse et géopolitique de cette étude impressionne. L'ouvrage est également courageux car, chacun sait qu'en France l'approche sociale des dites sectes a peu à voir avec une démarche rationnelle et qu'un petit mais puissant lobby stigmatise les travaux académiques sur le sujet, pour mieux rejeter la recherche universitaire hors du débat social, voire même la décourager. Enfin, cet ouvrage est important car l'auteure nous propose des typologies et pistes théoriques originales et, pour l'essentiel, convaincantes. Cela peut donner des instruments précieux d'analyse aux chercheurs qui étudient d'autres formes de religion socialement contestées: un certain islam, des «intégrismes» divers, etc.
- 4 Pour cet ensemble de raisons, ce livre apporte une contribution substantielle aux débats actuels de la sociologie de la religion. Qui dit débat, dit confrontation, options différentes qui peuvent allier proximité et distance. Un accord global avec les orientations n'em-pêche donc pas une prise au sérieux critique. Les contraintes de signes obligent à privilégier la discussion du cadre théorique, sur les études de cas, pourtant souvent passionnantes. Pour dire les choses schématiquement, l'étude synchronique est remarquable (je n'hésite pas à employer cet adjectif qui montre toute l'estime que j'ai pour ce travail et indique que les critiques faites, non seulement ne l'invalident en aucune manière, mais veulent contribuer au prolongement de la réflexion qu'il promeut). La prise en compte de la diachronie, malgré des aperçus fort intéressants sur l'histoire des États-Unis et du Japon, mérite d'être approfondie, dans l'intérêt même des thèses défendues. Nul doute que cela sera le cas dans les prochaines années.
- 5 Le premier point de débat porte sur la façon dont N.Luca se situe par rapport aux théories classiques de la sécularisation (pp.23-41). Il ne s'agit que du point de départ de son étude, mais qui n'est pas sans incidence sur le reste de l'analyse. Elle montre, avec justesse, que les NMR constituent un bon analyseur. L'expression de Nouveaux Mouvements Religieux utilisée par

les sociologues, dit-elle, doit être comprise comme connotant moins une nouveauté empirique que structurelle. Il s'agit moins de dissidences religieuses d'Églises que de formations qui émergent à partir de questionnements produits par des «institutions sécularisées». Cela est empiriquement exact pour certains mouvements comme l'Église de l'Unification (Moon) ou La Scientologie. D'autres, font partie de la mouvance protestante (Églises pentecôtistes), ou sont issues d'elle (Témoins de Jéhovah) ou encore font partie de la mouvance bouddhiste (Soka Gakkai), etc. Dans ces derniers cas de figure, la proposition de l'auteure doit être comprise comme impliquant la nécessité de ne plus analyser ces mouvements à partir d'une approche stricte et restrictive de sociologie de la religion, mais grâce à une approche sociologique plus globale. Ainsi, face à la médecine, il s'agit de «répondre à la sectorisation clinique du corps humain» et de donner du «sens à la santé, à la maladie, à la guérison» (il est très surprenant, ici, que l'auteure ne fasse pas référence aux travaux pionniers de Régis Dericquebourg sur les religions de guérison). Engendré par telle ou telle institution, les dites sectes «rebondissent ensuite sur les autres», pour «retotaliser l'individu», lui offrir des «techniques spirituelles» censées lui permettre de «tirer le meilleur profit de sa vie ici-bas». Cela comporte un coût symbolique et social: avec les NMR se reforment, dans un environnement sécularisé, «des micro-organismes fermés, encadrant la vie [des] fidèles sur tous les domaines aussi bien publics que privés». Leur mode de fonctionnement «rétablit (...) la mainmise du religieux sur l'ensemble des sphères d'activités.» Jusque-là, il y a accord.

6 Cependant, pour l'auteure, il s'agit d'un processus de «désécliarisation» où les NMR «se retrouvent dans la même situation que les communautés religieuses plus anciennes, bien souvent chrétiennes, qui avaient précisément refusé la sécliarisation, et plus encore, la sécliarisation interne des Églises.» D'ailleurs, le processus de sécliarisation opère des modifications «au départ exclusivement à l'extérieur de la sphère religieuse.» Cette vision trop française induit un désaccord sur quelques points.

7 D'abord, la sécliarisation est loin de s'être produite «à l'extérieur de la sphère religieuse». Au contraire, indique Peter Berger (reprenant Weber), en voulant dépouiller le monde de tout caractère divin pour souligner la majesté de Dieu, le protestantisme «a éliminé la plupart [des] médiations [sacrales]. Il a coupé le cordon ombilical entre le ciel et la terre et il a ainsi renvoyé l'homme à lui-même d'une façon radicale sans précédent dans l'histoire. (...) et) a servi de prélude décisif à la sécliarisation, quelle que puisse être l'importance des autres facteurs.» (P. Berger, *La religion dans la conscience moderne*, Paris, Le Centurion, 1971, pp.182 sq. Bien sûr, il s'agit d'effets non voulus; cela est d'ailleurs le cas de la plupart des facteurs de la sécliarisation). Cela est d'autant plus important pour notre sujet que, pour une part, des groupes de type secte (au sens wébéro-troeltschien) ont joué ce rôle sécliarisateur. Encore au XIX^e siècle, il existe au Royaume-Uni une consistante sécliarisation religieuse. Et ce n'est que vers les années 1860, que la sécliarisation est presque entièrement autonome, et pose aux Églises un problème massif de sécliarisation interne (J. Baubérot, S. Mathieu, *Religion, modernité et culture au Royaume-Uni et en France, 1800-1914*, Paris, Seuil, 2000 (cf. l'ensemble du livre et ses conclusions conceptuelles, pp.295 sq.))

8 N. Luca reste, là, en outre, dépendante d'une conception englobante de la sécliarisation dont son ouvrage va ensuite se détacher de façon heureuse, en mettant les problèmes de citoyenneté au cœur de l'analyse. Elle aurait donc tout intérêt à distinguer sécliarisation et laïcisation (*secularization* comme production socioculturelle/*secularism* comme production sociopolitique: cf. T.Asad, *Formation of the secular*, Stanford University Press, 2003, p.25). En rejetant la société de chrétienté, en se séparant du «monde», les sectes protestantes ont eu un rôle laïcisateur. Par exemple, au milieu du XVII^e siècle, le pasteur baptiste Roger Williams, établit au Rhodes Island, la première «ébauche d'un État laïque» D.Lacorne, *De la religion en Amérique*, Paris, Gallimard, 2007; cf. E.Gaustad, *Liberty of Conscience: Roger Williams in America*, Grand Rapids, Eerdmans, 1991) et invente la formule, reprise par Jefferson, de «Mur de séparation». La laïcisation a, certes, eu des liens avec la sécliarisation, mais aussi avec le développement du pluralisme, et de mouvements religieux contre sociétaux, ce qui a posé des problèmes d'ordre politique de façon plus précoce qu'elle ne le pense.

- 9 Quant à la notion de «désécularisation» – présente chez le dernier P. Berger – elle est suggestive en ceci qu'elle rompt avec toute perspective évolutionniste de la sécularisation. Mais le commentaire qui en est fait, connote une sorte de retour en arrière fâcheux. N. Luca s'en affranchit pourtant ensuite en indiquant que l'inscription des NMR «dans les problématiques éthiques, écologiques, médicales, éducatives, familiales, sont autant de manières de proposer des réponses aux problèmes auxquels le monde entier est confronté *aujourd'hui*». (p.255) Et cette inscription s'effectue par des «réseaux associatifs transnationaux» (*id.*), donc non pas par le mode institutionnel de la modernité ascendante, mais par celui, associatif, typique de la modernité tardive. Cela explique l'important «*turn over*» qu'elle indique elle-même, et qui constitue une des différences structurelles entre sectes historiques et sectes actuelles.
- 10 Après cette toile de fond, l'ouvrage décrypte la construction sociopolitique de NMR en tant que «sectes», chaque fois que l'État et des lobbies de la société civile estiment que des groupes, comportant une dimension spirituelle, «entrent en conflit avec les valeurs de la communauté citoyenne», avec les éléments essentiels par lesquels se définit une société donnée à un moment donné. Considérés comme fondant le lien social, ceux-ci forment «les frontières symboliques» de chaque nation. «Largement fluctuantes et jamais arrêtées définitivement», ces frontières «sont néanmoins composées de normes et de valeurs spécifiques, [en principe] partagées par l'ensemble des concitoyens et censées unir la population nationale au sein d'une communauté de citoyens.». Elles sont à la fois consistantes, poreuses et flexibles. Elles peuvent se montrer plus ou moins solides et crédibles suivant les situations géo-historiques.
- 11 L'auteure reprend la définition du «citoyen» de Michael Walzer: un «membre d'une communauté politique jouissant des prérogatives et assumant les responsabilités attachées à cette appartenance». Elle montre, à travers l'étude de dossiers précis, que des États peuvent aussi bien s'inquiéter du renoncement à certaines prérogatives que du refus d'assumer certaines responsabilités. Pour se faire, elle met en relation une double typologie. La première, celle des formes de «communautés citoyennes» construites par les États, distingue les types républicain, multiculturel et culturel, qu'elle croise avec «l'état de démocratisation» des différents pays étudiés. Cela lui permet de montrer que les «formes inacceptables de la religion bougent d'un État-nation à l'autre». En effet, la limite donnée au religieux acceptable «varie en fonction de la conception particulière et nécessairement évolutive qu'un peuple se fait du nationalisme.» Ensuite, elle différencie, dans les dites sectes transnationales, un «courant ultralibéral» – où les groupes apparaissent «comme les chevaux de Troie des pays [étrangers] dont elles véhiculent certaines des valeurs» – et un «courant des laissés-pour-compte» – qui s'adresse «à des populations préoccupées par la gestion quotidienne de la pauvreté et qui veulent croire accessible la richesse des anciens conquérants». Enfin, une typologie conclusive tout à fait suggestive relie cohésion sociale et sectes (forte cohésion sociale = faible impact des sectes; anomie sociale = absence de mobilisation contre les sectes; cohésion sociale interrogée = forte stigmatisation des sectes; cohésion sociale rétablie = perte d'influence des sectes).
- 12 Comment ne pas saluer avec enthousiasme ce dépassement de la sociologie classique de la religion et de l'approche classique des sciences politiques au profit d'une sociologie des représentations symboliques capable d'appréhender ensemble le champ politique et le champ religieux! Le découpage des sciences humaines et sociales en disciplines et sous-disciplines a, lui aussi, construit des «frontières symboliques» qu'il faut allègrement savoir traverser. L'auteure le fait en montrant, en outre, ce qu'elle appelle «le jeu subtil de séduction entre nations.» Elle donne ainsi un bel apport à une sociologie du symbolique dans les sociétés de la modernité tardive, qui s'inscrit également dans la fin de la croyance que les sociétés modernes fonctionnent de façon plus (ou tout autrement) rationnelle que les sociétés dites «traditionnelles». Elle réussit son audacieux pari en articulant sociologie, sciences politiques et anthropologie.
- 13 Reste à le compléter par une optique plus attentive à l'historicité. Avec raison, N. Luca montre que la conception américaine de la liberté religieuse, loin d'être absolue, s'articule avec la religion civile américaine et son système de représentation. Elle effectue un judicieux déroulé historique qui explique pourquoi et comment cette religion civile a pu devenir plus inclusive à l'égard des dites sectes en passant d'un type républicain dominant à un type multiculturel.

- 14 L'auteure décrypte, en outre, la politique française d'exemplarité suivie depuis les années quatre-vingts, et la situe dans un double contexte européen (où celle-ci échoue dans son ambition hégémonique) et international (où elle trouve quelques connivences avec la politique répressive chinoise: avec justesse, elle note une grande différence: une justice indépendante en France, pas en Chine. Mais cela rend plus inquiétants encore certains projets actuels!) On perçoit aussi, par des indications dispersées (pp.73-93), que la France s'est retrouvée «isolée» parce que les autres pays européens occidentaux ont fini par accorder attention aux travaux académiques sur les NMR, ce qui a relativisé leur perception en termes de sectes. La France a failli faire de même lors du changement de la MILS en MIVILUDES (l'auteure en parle: il est cependant curieux qu'elle ne mentionne pas «les travaux du séminaire universitaire» tenu en 2003-2004 sous l'égide de la MIVILUDES, auxquels elle a elle-même participé – *Sectes et laïcité*, Paris, La Documentation Française, 2005) et finalement y a renoncé. Tout cela est fort pertinent.
- 15 Mais, à l'inverse de son regard sur l'Amérique, l'auteure fige la France dans un modèle républicain qui n'aurait guère changé depuis la Révolution (pp.68 *sq.*; 105 *sq.*) Un lapsus révélateur montre le court-circuit opéré: la loi Jules Ferry de 1882 est appelée «loi Condorcet» (p.61)! Ce lapsus s'accompagne de raccourcis qui plaquent sur la III^e République, en particulier sur la loi de 1905, un schéma valable seulement pour la politique religieuse révolutionnaire: les stéréotypes ont la vie dure, et ce n'est pas parce qu'en dépit des travaux historiques de ces cinquante dernières années, on continue socialement de raconter l'établissement de la laïcité française comme «abattant brutalement le pouvoir de l'Église romaine sur la société», ce qui aurait entraîné «une tension maximale entre l'Église catholique et l'État laïque» qu'il faut ratifier ce récit national, dans une étude dont l'ambition consiste précisément à le déconstruire! (Rappelons que la première édition du livre de J.-M. Mayeur, *La séparation de l'Église et de l'État*, Paris, Julliard, date de 1966 et surtout celle de l'ouvrage décisif de M.Larkin, *Church and State after the Dreyfus Affair. The Separation Issue in France*, London, Macmillan, de 1974. Bien d'autres travaux seraient à signaler: j'en ai fait la synthèse dans mon *Histoire de la laïcité en France*, Paris, PUF, 5^e édit. 2010).
- 16 Outre des erreurs factuelles (comme de prétendre que la France «aujourd'hui» adapterait les «menus dans les cantines des écoles», p.106, alors que l'école laïque de la III^e République veillait à ne pas servir de viande le vendredi), cette faille empêche d'analyser la laïcité française dans sa relation de proximité et de distance avec une religion civile spécifique, ce qui est pourtant essentiel pour étudier les «frontières symboliques», mises face au religieux dit «incorrect». Bellah distingue deux types de religion civile: «Such symbolization may be nothing more than the worship of the republic itself [or it may be] the worship of a higher reality that upholds the standards the republic attempts to embody» (R.N. Bellah, «Religion and the Legitimation of the American Republic», in R.N. Bellah, Ph.E. Hammond, *Varieties of Civil Religion*, San Francisco, Harper and Row, 1980, 13). Si la religion civile américaine appartient au second type, le premier a constitué un enjeu politique récurrent de la France républicaine (O. Ihl, *La fête républicaine*, Paris, Gallimard, 1996). Lors de la Révolution, cette religion civile a englobé des éléments de laïcité, induisant une persécution antireligieuse. Juste après la menace ressentie lors de l'affaire Dreyfus, de 1901 à 1904, la «laïcité intégrale» (c'est, significativement, ainsi qu'elle s'autodésignait), se rapprochait d'une religion civile et combattait les congrégations. En revanche, la loi de séparation de 1905 s'en distancie très fortement: son article 4 (enjeu du conflit inter-républicain le plus vif) emprunte à la conception américaine et britannique de la liberté religieuse (M. Larkin, *op. cit.*, 175*sq.*, 275) et sa logique d'ensemble relève de Locke et non de Rousseau (I. Agier-Cabannes, «La laïcité, exception libérale dans le modèle français», *Cosmopolitiques*, 16, 2008, 133-144). Enfin les lois complémentaires, prises en 1907 et 1908, maximalisent cette prise de distance. Présentant la loi du 2/1/1907 au Parlement, A. Briand déclarait: La loi «que nous vous demandons de voter aura pour effet de mettre l'Église catholique dans l'impossibilité, même quand elle le désirerait d'une volonté tenace, de sortir de la légalité. (...) Quoi que fasse l'Église catholique (...) il lui sera impossible de sortir de la loi; elle sera dans la légalité malgré elle». Cité par J.-M. Mayeur, *op. cit.*, 175*sq.* Bel exemple de «brutalité»!

- 17 Tout cela explique que, sous la III^e République, «la liberté de penser se trouve (...) englobée par la liberté de conscience» (J. Baubérot, «Laïcité, secte, société», in Fr. Champion-M. Cohen, *Secte et démocratie*, Paris, Seuil, 1999, 317) et des mouvements, jusqu'alors religieusement incorrects, aient pu vivre tranquillement (cf. S. Fath, *Une autre manière d'être chrétien en France: socio-histoire de l'implantation baptiste, 1810-1950*, Genève, Labor et Fides, 2001); qu'une religion de guérison comme l'antoinisme soit devenue sans problème une association loi de 1905, et sera, cependant, mise sur la liste des sectes par la Commission parlementaire en 1996. Bref, la laïcité française a été de type républicain libéral, avant de (re)devenir de type républicain autoritaire à partir des années quatre-vingts. Comme les États-Unis, la France a changé, mais ce n'est pas dans le même sens.
- 18 D'ailleurs, les allusions à la religion civile de divers pays parcourent l'ensemble de l'étude (pp.44, 96, 115 *sq.*, 133 *sq.*, 231), et articuler de façon plus théorique cette notion aux typologies établies renforcerait les hypothèses émises. L'étude pourrait se poursuivre par le cas canadien où la quasi-absence de religion civile va de pair – cela n'est pas étonnant –, avec une quasi-absence de stigmatisation des sectes.
- 19 Revenons à la France, dont le revirement peut s'expliquer dans l'optique de l'auteure. Elle montre, en effet, que les NMR, par leur nature transnationale, recréent une certaine «dynamique impériale». S'ils ne disposent pas de pouvoir (au sens wébérien) d'empire, ils utilisent cependant certains «ingrédients impériaux». Or, la France républicaine a été aussi, jusque dans les années soixante, une France impériale, ce qui la rendait plus sûre d'elle-même. Quant aux représentations symboliques, on peut lier le rayonnement de la langue française, l'idée d'une France apportant ses Lumières au monde, l'Empire colonial (empirique), etc. La France se découvre État/ nation de puissance moyenne dans le dernier tiers du XX^e siècle. Elle n'assume pas encore la fin de son rêve d'Empire. La perte de l'Empire, puis la peur d'une mondialisation/ globalisation sous hégémonie anglo-saxonne, ont développé «la cohésion sociale interrogée», fragilisée, face à un certain islam et face aux NMR. Aussi bien la lutte antisecte que la loi de 2004, sur les signes religieux à l'école publique, peuvent être référées à un imaginaire impérial, nostalgique et crispé, de la France «institutrice des nations» (ainsi que beaucoup d'autres représentations: par exemple, le HCI présente sa *Charte de la laïcité*, en 2007, en affirmant qu'«objet d'étonnement pour le monde (*sic!*), la loi de séparation (de 1905...) a fait naître des imitations.» Suit l'indication du Mexique, qui a réalisé la séparation... en 1859, et fut considéré comme un modèle à suivre par le Rapport parlementaire de Briand sur la loi de 1905!) On comprend mieux alors, le «nationalisme» de «la France isolée» et son refus d'approches d'ordre scientifique. Plus largement, l'auteure le signale rapidement, le catholicisme possède, lui aussi, de façon séculaire, des «ingrédients impériaux» et cela n'a pas été historiquement sans conflit avec les États-nations: il n'est pas exact d'affirmer que dans les «autres pays d'Europe occidentale (...) la sécularisation [= laïcisation] ne fut jamais un combat» (p.72): la lutte de l'empereur et de la papauté, l'excommunication de la royauté anglaise par le pape, le joséphisme, l'expulsion des jésuites, le *Kulturkampf*, ... montrent le contraire.
- 20 Ceci se relie à la très suggestive conclusion à laquelle parvient l'auteure. Elle propose de compléter la définition dialectique idéal-typique wébéro-troeltschienne Église-secte par une autre définition de même ordre Nation-secte. Cette proposition mérite d'être retenue par la communauté scientifique: l'ouvrage montre sa pertinence et d'autres études pourront s'y appuyer de façon heuristique. Et il s'agit bien d'un complément, non d'une substitution. La première typologie «vaut encore aujourd'hui» et, effectivement, la lutte entre catholicisme et pentecôtisme en Amérique latine en est un exemple probant.
- 21 Mais, contrairement à ce que croit N.Luca, sa propre définition n'est pas seulement liée à un «nouveau rapport d'autorité du politique sur le religieux» produit par les États laïques. Définir la secte comme «un groupe qui prône des valeurs qui conduisent celui qui y adhère à une rupture ou, à tout le moins, une mise à distance d'avec sa société de naissance» vaut pour la longue durée. Aussi bien les sectes médiévales que les anabaptistes du XVI^e et, de manière générale, les sectes protestantes, se sont situées en rupture politique et sociale (au nom d'une pureté religieuse) avec la société de chrétienté (c'est là que l'on voit qu'une perception

trop globale de la «sécularisation des sociétés», p.257, qui ne distingue pas sécularisation et laïcisation, garde, à un niveau historique, la perception restrictive de la sociologie classique de la religion, dont l'auteure s'affranchit pour ce qui concerne la synchronie). Toutes ces sectes ont posé au pouvoir politique des problèmes de civisme analogues à ceux que N.Luca repère. Pour ne prendre qu'un seul exemple, les quakers de l'Amérique anglaise, adeptes de la non-violence, refusèrent de participer à la défense commune de la Nouvelle-Angleterre, menacée par les Français du Canada: ils obtinrent cependant de GuillaumeIII une dispense du port d'armes et du serment.

22 Plus largement, pour des sectes protestantes, la séparation du «monde» devait entraîner une distinction des domaines politique et religieux – à une époque où cela n'était pas admis – et une tolérance religieuse dans la société civile, sans amener pour autant une tolérance interne dans leurs Églises, constituées de volontaires «régénérés». Elles ont donc été partie prenante du combat pour la tolérance civile. Pour autant, ce n'est pas leur conception de la tolérance, mais celle des Lumières, qui a historiquement triomphé.

23 Une sociologie historique n'induit pas seulement l'étude de l'historicité présente dans les sociétés d'aujourd'hui, elle incite à s'interroger sur le devenir des sociétés actuelles. L'auteure estime que les dites sectes, comme «porte-parole de valeurs transnationales», se trouvent en porte-à-faux vis-à-vis des nations car «personne n'est citoyen du monde» (p.256). Une certaine prudence épistémologique incite à compléter cette phrase: personne n'est, *pour le moment*, citoyen du monde... et, face à la globalisation, c'est sans doute un des problèmes politiques majeurs du monde contemporain. Ne peut-on pas, alors, oser l'hypothèse que les NMR, au prix du coût symbolique et social lourd qu'ils imposent à leurs adeptes, participent à un processus historique actuel de construction d'une citoyenneté supranationale, même si, vraisemblablement, ce n'est pas leur conception de la citoyenneté qui l'emportera?

Référence(s) :

Nathalie LUCA, Individus et pouvoirs face aux sectes, Paris, Armand Colin, 2008, 280p.

Pour citer cet article

Référence électronique

Jean Baubérot, « Nathalie LUCA, Individus et pouvoirs face aux sectes », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 148 | octobre-décembre 2009, document 148-85, mis en ligne le 27 janvier 2010, consulté le 28 juillet 2016. URL : <http://assr.revues.org/21614>

Référence papier

Jean Baubérot, « Nathalie LUCA, Individus et pouvoirs face aux sectes », *Archives de sciences sociales des religions*, 148 | 2009, 75-342.

Droits d'auteur

© Archives de sciences sociales des religions