

**LA « QUESTION DES SECTES »
DÉRÉGULATION INSTITUTIONNELLE
OU SINGULARITÉ FRANÇAISE ?
MISE EN DÉBAT**

À propos de :

HERVIEU-LÉGER (Danièle) *La Religion en miettes
ou la question des sectes*, Paris, Calman-Lévy, 2001,
222 p., (bibliogr., annexes) (coll. « Essai Société »).

Dérégulation, religion en miettes et questions des sectes

Les sociologues de la religion et les historiens français de l'histoire religieuse contemporaine ont souvent été interpellés, ces dernières années, par des collègues d'autres pays. Ceux-ci leur ont demandé, parfois vigoureusement, comment vous situez-vous et que faites-vous face à la manière dominante de traiter en France la « question des sectes » ? Ces collègues – plus encore d'ailleurs les Canadiens et des États-Uniens que d'autres Européens – estiment en effet que le traitement politique et social de cette question en France est doublement dangereux : dangereux par l'ignorance et/ou le mépris de tout discours scientifique sur la réalité sociale qui ne se contente pas de refléter – en le précisant – le discours social sur cette réalité, dangereux par ses conséquences pour la liberté de religion et de conviction.

Il est naturellement possible de retourner la question posée en la considérant comme un analyseur du caractère engagé de ces chercheurs qui se veulent des défenseurs vigilants de cette liberté, un peu comme nombre d'anthropologues défendent des groupes autochtones menacés dans leur culture voire dans leur existence. L'articulation entre recherche objectivante et engagement militant est un problème classique, toujours à reconsidérer à nouveau frais pour chaque dossier. Mais, cela dit, on peut ajouter que sociologues et historiens français ne sont pas

restés silencieux. Dans une conjoncture idéologico-politique difficile, ils ont continué à faire leur métier et ils ont ajouté à cela ce que – à partir de leur métier – ils peuvent dire comme citoyens. En témoigne l'ouvrage collectif *Sectes et démocratie* dirigé par Françoise Champion et Martine Cohen¹. Ce livre comporte des études de cas et une réflexion problématique encadrée par de très substantielles et suggestives introduction et postface qui abordent de front les problèmes liés à l'articulation entre le discours sociologique à finalité scientifique destiné à ses pairs et le discours du sociologue qui vise à être socialement audible par un public plus large tout en restant sociologiquement pertinent².

C'est ce difficile exercice qu'a repris Danièle Hervieu-Léger avec l'ouvrage *La religion en miettes ou la question des sectes*. Le livre s'avère passionnant, aussi bien par sa facture propre que par les risques que prend son auteure. Elle avertit, dès l'abord, qu'il ne s'agit pas d'une étude de cas – une bibliographie sélective renvoie à ce qui existe de plus pertinent, en français voire en anglais, en la matière (pp. 217-219) – mais d'un « essai » (p. 11). Cet essai déplace la « question des sectes » de l'angle social dominant par lequel elle est traitée vers un nouvel angle – sociologique celui-là – qui vise à « rendre le fait sectaire intelligible à partir des attentes spirituelles qu'il attire et cristallise » (p. 8) dans le cadre d'un contexte éclairant : la « pluralisation de la scène religieuse » et les « défis auxquels cette pluralisation soumet le modèle français de laïcité, les dispositifs institutionnels et les modes de pensée dans lesquels celui-ci s'incarne » (p. 11). Le second objectif du livre – plus ambitieux encore mais tout aussi nécessaire – vise à prendre la « question des sectes » comme un analyseur « des tendances de la société dans laquelle nous vivons » (p. 8). J'ajouterai que l'ouvrage comporte un va et vient heureux entre la société mondiale globalisée et la société française qui, au sein même de cette globalisation, comporte certains traits spécifiques.

Ce va et vient se conjugue avec des dominantes liées au plan même de l'ouvrage. Les deux premiers chapitres : « La France aux prises avec la menace sectaire » et « La secte, un objet non identifié » insistent sur la situation française et ses particularités. Ils confrontent les discours et les stratégies des acteurs étatiques et para-étatiques hostiles aux dites « sectes » et les difficultés objectives qu'ils rencontrent. Les chapitres suivants (« Les croyances contemporaines et l'horizon moderne de l'accomplissement de soi », « De la quête de la guérison au marché des significations : la nouvelle économie du religieux contemporain », « les nouvelles formes de la communication religieuse ») constituent davantage des prises de position théorique sur la situation du « croire contemporain » dans les sociétés modernes. Le chapitre 6 et la conclusion reviennent au contexte français et se demandent – paraphrasant Lénine – « Que faire ? ».

Ce mouvement sociogéographique se conjugue avec un autre mouvement qui s'apparente à ce que Durkheim appelait la « théorie pratique »³. En effet, tout en revendiquant dès l'abord de pouvoir parler « sereinement » du « problème des sectes » (p. 7), D. Hervieu-Léger doit, comme la quasi-totalité des sociologues fran-

¹ Françoise CHAMPION, Martine COHEN, éd., *Sectes et démocratie*, Paris, Seuil, 1999.

² Introduction (pp. 5-56) et Postface (pp. 373-381) rédigées par Françoise CHAMPION et Martine COHEN. Danièle HERVIEU-LÉGER y donne une contribution sur « Prolifération américaine, sécheresse française » (pp. 86-102) et Jean BAUBÉROT sur « Laïcité, sectes, société » (pp. 314-330).

³ Cf. Émile DURKHEIM, *Éducation et sociologie*, Paris, PUF, réédit. 1985.

çais, commencer par donner quelques gages en mêlant, au début de son propos, jugements de valeur citoyens et analyse sociologique. En témoigne, notamment, son sous-titre : « entre la crainte *légitime*⁴ du “risque sectaire” et l’allergie au pluralisme religieux » (p. 17). Très vite, cependant, elle n’opère plus un semblable mélange : le chapitre 2 le montre et, *a fortiori*, ceux qui traitent de la pluralisation religieuse dans un processus de globalisation. L’analyse faite, il ne s’agit plus seulement d’apprivoiser les lecteurs mais de s’engager dans des propositions⁵. J’exprime ici mon accord fondamental avec ce type de démarche, courante dans les sciences de la vie et de la terre (on parle alors de « recherche appliquée ») ainsi que dans certaines branches de la sociologie. Les sociologues de la religion ont longtemps refusé de s’y engager car – dans une conjoncture de privatisation de la religion – leur légitimité dans la société globale dépendait de leur capacité à se séparer du discours théologique et des préoccupations pastorales. L’insistance sur l’objectivation a été très forte voire unilatérale. Il me semble pourtant nécessaire, tout en menant les analyses les plus rigoureuses possibles, d’assumer – en l’explicitant –, les risques de la tension entre « ouverture scientifique » et « clôture de l’action »⁶.

Une telle démarche concrétise des enjeux, théoriques et sociaux. C’est pourquoi plutôt que de souligner les nombreux points d’accord, il semble plus intéressant de réfléchir avec Danièle Hervieu-Léger sur certaines des pistes que son objet d’étude induit par son aspect d’analyste, quitte à signaler en cours de route quelques points où mon approche sera différente.

Une première « piste » consiste à replacer le domaine du « spirituel »⁷ dans un contexte où les croyances prennent place dans un système d’emprise. À partir, notamment des travaux d’Alain Erhenberg⁸, Danièle Hervieu-Léger insiste sur l’obligation de « l’accomplissement de soi » et va même jusqu’à parler de « l’impérialisme de l’accomplissement » (p. 118), à la fois indice et résultat de « l’effondrement de l’utopie d’un monde accompli à l’horizon de l’histoire » (p. 96). Désormais, « la contrainte de personnalisation (...) apparaît dans tous les domaines de la vie » (*idem*) comme une « contrainte éreintante » produisant « malaise » et « mal-être » (p. 117).

Un tel propos permet, à partir d’une sociologie de la domination, de sortir d’une alternative moralisme/idyllisme dans laquelle nous, sociologues, nous sommes souvent englués.

L’approche moraliste, très largement dominante dans le discours social, typifie l’individu contemporain comme « individualiste », dans le sens implicite ou explicite de non-altruiste, d’égoïste. Nous savons tous qu’une telle approche ne peut avoir un degré quelconque de scientificité, mais outre que cette vision s’impose parfois à nous quand nous raisonnons comme acteur social, elle nous incite,

⁴ Souligné par Jean Baubérot.

⁵ Sans pour autant souhaiter devenir, sauf cas exceptionnel, « témoin » ou « expert » dans une procédure judiciaire – différence notable avec des sociologues d’autres pays (cf. Annexe, pp. 212-216).

⁶ C’est le point de vue que j’ai défendu (Jean BAUBÉROT) dans *Le protestantisme doit-il mourir ?*, Paris, Le Seuil, 1988, p. 260.

⁷ Cette notion de « spirituel » est employée selon le sens donné par Charles TAYLOR dans *Le malaise de la modernité* (Paris, Le Cerf, 1999) : des « évaluations fortes » entre ce qui est « bien » et ce qui est « mal », ce qui apparaît le meilleur ou le pire, supérieur ou inférieur.

⁸ Alain EHRENBURG, *L’individu incertain*, Paris, Calmann-Levy, 1995 ; *La fatigue d’être soi, dépression et société*, Paris, Odile Jacob, 1998.

peut-être par réaction, à prendre parfois pour argent comptant un discours philosophique ambiant assez idyllique sur le triomphe, dans la société actuelle, de la subjectivité, de « l'autonomie du sujet ». Or, croire que l'individu contemporain est « autonome » n'est sans doute pas plus sociologiquement pertinent que penser qu'il ne veut plus tenir compte d'autrui. On peut émettre, par contre, l'hypothèse socio-historique d'une mutation du système d'emprise. Lors de la phase ascendante de la modernité, celle-ci tendait à imposer à l'individu des « devoirs envers autrui » et des « devoirs envers la société ». Les « devoirs envers soi-même » prenaient sens principalement face à ces exigences relationnelles et sociales⁹.

L'imposition de tels « devoirs » a subi une forte perte de légitimité au fur et à mesure que la modernité établie devenait progressivement désenchantée. Le déclin du « devoir de transmettre » (cf. p. 129) – élément clef du processus de socialisation – peut être relié à cette crise des « devoirs » dont le but consistait à faire « sortir d'eux-mêmes » les individus pour les lier à autrui et au social. Pour dire les choses de façon rapide, il est possible d'affirmer que, dans les années 1960 et 1970, le rapport entre production et consommation s'est anthropologiquement inversé.

Maintenant, dans une phase de modernité tardive (selon ma terminologie), « la réalisation personnelle est présentée comme une performance obligatoire dans tous les domaines » (p. 117). Autrement dit, pour reprendre la formulation ancienne, les « devoirs envers soi-même » sont devenus les premiers des devoirs, des devoirs exprimés en finalité directe (et dans un rapport à autrui de compétition et de séduction). Désormais, s'impose socialement le devoir d'être une *superwoman* ou un *superman*, efficace et performant « cool » et tolérant, y compris dans les domaines où, jusqu'à ces dernières décennies, des jugements de valeur d'ordre moral s'imposaient socialement de manière forte¹⁰. On suit, dès lors, Danièle Hervieu-Léger quand elle nous explique que, pour ne pas sombrer dans les « mirages » et les « impasses » de cette autonomie socialement obligatoire (p. 96), des individus cherchent à « organiser leurs expériences personnelles en un récit portant des significations au-delà d'eux-mêmes » (p. 97). Ils trouvent, dans de nouvelles religiosités, la possibilité de « combler (le) déficit symbolique » entre l'obligation faite à l'individu de « produire lui-même son propre “salut” dans ce monde » et, pour beaucoup, « la maladie psychique » et/ou « physique » qui les frappe et qui tend, dans un tel contexte, à être « couramment vécue comme un échec personnel » (p. 118).

Il me semble, cependant, qu'il faudrait relier plus structurellement que ne le fait notre auteure le processus de désinstitutionnalisation de la religion, sur lequel elle insiste avec beaucoup de pertinence, au processus de désinstitutionnalisation d'institutions séculières qui, dans la phase ascendante de la modernité, possédaient de fortes capacités symboliques à donner normes, sens et espérances. L'école et la médecine en constituent des exemples types. D. Hervieu-Léger en parle de façon

⁹ Jean BAUBÉROT, *La morale laïque contre l'ordre moral*, Paris, Le Seuil, 1997.

¹⁰ Patrick BAUDRY dans *La pornographie et ses images* (Paris, Armand-Colin, 1997) montre bien, qu'en 30 ans environ, on est passé d'un interdit social à une situation où le « droit au droit » (p. 78) et la « tolérance » à ce qui est devenu des « bizarreries » sexuelles (et constitueraient, auparavant, des conduites socialement déviantes) sont devenus « une norme » (p. 34).

allusive, en rappelant, par exemple, « l'affaire du sang contaminé » (p. 42)¹¹. Pourtant en France, ce double mouvement de désinstitutionnalisation s'est effectué de façon relativement spécifique. Par rapport à l'État et à la scène publique officielle, la religion est, en effet, formellement désinstitutionnalisée depuis 1905 et des attentes de normes, de sens et d'espérances ont d'autant plus tendance à se voir être transférées sur l'école et la médecine. Mais en fait, ce transfert n'a pas attendu 1905. Il se situe au cœur même de la fondation symbolique de la France moderne lors de la Révolution française et parcourt l'ensemble du XIX^e siècle¹². Certes, partout en Europe, l'éducation scolarisée et la santé médicalisée deviennent alors des « valeurs » mais nulle part ailleurs qu'en France, elles ne deviennent aussi massivement, une « obligation morale »¹³.

Nous avons peut-être ici un des paramètres explicatifs de la spécificité du traitement social des sectes en France, non seulement par rapport à des pays de culture protestante et possédant un habitus historique de pluralisation de la religion, mais aussi par rapport à des pays où le catholicisme a détenu, jusqu'à une période très récente, un quasi-monopole de légitimité religieuse, comme l'Espagne et l'Italie. Prenant l'exemple de ce dernier pays, Danièle Hervieu-Léger rappelle que « le fait sectaire, ni plus ni moins attesté qu'en France » ne fait pourtant pas « l'objet d'une fixation particulière, ni du côté des pouvoirs publics ni du côté de l'opinion » (p. 33). Elle relie le « traitement juridique plus équilibré » et « l'approche sociale plus apaisée » du fait « sectaire » à l'existence d'un maillage serré d'œuvres et d'associations de l'Église romaine » qui « entretiennent une culture catholique largement partagée (...), socle sur lequel (la) tolérance peut s'établir » (p. 34).

Pour pertinente qu'elle puisse être, cette explication reste interne au champ religieux. Or le champ symbolique déborde celui-ci et il faut remarquer que les deux domaines où les attaques contre les sectes, en France, sont les plus vives concernent précisément le terrain scolaire (où l'ouverture de l'institution-école au secteur associatif apparaît à nombre d'enseignants et à l'administration à la fois nécessaire et menaçante) et le terrain médical (« l'exercice illégal de la médecine » constituant une arme pour obtenir la condamnation de certains individus ou groupes). Le problème social des sectes doit être replacé dans les aspects spécifiques de la crise des institutions à capacité symbolique, de leur rôle respectif et de leurs interrelations spécifiques dans l'histoire de la modernité française.

En croisant crise des institutions séculières et obligation de l'autonomie, on comprend mieux encore à quel point l'échec en matière de santé et l'échec en matière scolaire, ne comportant plus la dimension d'un « destin », deviennent invivables pour les individus qui les subissent. Dès lors, comment s'étonner que certains d'entre eux soient prêts à « rémunérer » d'un prix élevé (en argent, mais aussi

¹¹ Plus globalement, elle relève l'écart entre les ressources pourtant « gigantesques de la biomédecine » et les « attentes d'une vie en plénitude que les techniques de soin disponibles ne permettent pas d'atteindre » (pp. 116-118). On peut ajouter que l'institution médicale elle-même est co-productrice de ces attentes. Danièle Hervieu-Léger parle peu de l'école (sauf p. 56, note 3) mais les analyses de F. Dubet montrent un écart analogue au niveau de l'institution scolaire.

¹² Une comparaison entre les XIX^e siècles britanniques et français le montre de façon significative (cf. Jean BAUBÉROT, Séverine MATHIEU *Religion, modernité et culture au Royaume-Uni et en France. 1880-1914*, Paris, Seuil, 2002 (coll. « Points-Histoire »).

¹³ Claude NICOLET l'indique pour la médecine (cf. *L'idée républicaine en France*, Paris, Gallimard, 1982, p. 310) mais cela est également exact pour l'école.

en engagement personnel, en obéissance à un maître ou à des normes) la nouvelle chance qu'un groupe à caractère sectaire affirme pouvoir leur offrir ? On comprend mieux aussi l'agressivité de ceux pour qui cet espoir s'est révélé être un nouveau « mirage », une nouvelle « illusion ». Et on comprend, enfin, leur perméabilité à un nouveau récit : celui des associations anti-sectes où l'ex-adepte peut s'exonérer de toute responsabilité dans l'itinéraire qui a été le sien et se penser comme ayant été une « proie » (p. 59). Pour cet ex-adepte, « la seule façon de reconstituer, à ses propres yeux et aux yeux des autres, la dignité de son parcours manqué est d'insister sur le caractère irréversible de la pression à laquelle il a été soumis » (p. 61)¹⁴.

Il est donc possible d'écrire, à propos de l'engagement dans les associations de lutte contre les sectes, ce que notre auteure écrit de l'engagement dans les sectes elles-mêmes : permettre à des individus d'« organiser leurs expériences personnelles en un récit portant des significations au-delà d'eux-mêmes » (p. 97).

Et ce récit prend également la dimension d'un discours social. Le « fait sectaire » est perçu de façon dominante en France « comme une sorte de maladie susceptible de miner, à partir des individus contaminés, le corps social tout entier » (p. 56). La lutte contre les sectes devient alors une « campagne d'hygiène publique », une lutte thérapeutique contre une « menace épidémique » (p. 57), s'inscrivant dans le combat séculaire contre 'l'obscurantisme' et la 'superstition' de la science médicale, relégitimant indirectement cette dernière. La boucle est ainsi bouclée.

La valeur d'évidence que prend alors la lutte anti-secte permet de faire l'économie d'un certain nombre de « paradoxes » et de « contradictions » qui existent aussi bien dans les structures dominantes de la société globale que dans les caractéristiques principales de la protestation sectaire. Ces termes de « paradoxes » et de « contradictions » reviennent tels des leitmotivs dans l'ouvrage (cf. pp. 44, 53s, 97, 111, 115, 120, 137, 165, 186, ...) et « le paradoxe » qui semble « le plus saisissant » à Danièle Hervieu-Léger est le constat que « plus les croyances circulent, moins elles déterminent et répondent à des appartenances concrètes, et plus elles favorisent en même temps un volontarisme communautaire susceptible d'évoluer vers des formes intensives de socialisation religieuse » (p. 137). Ayant bien repéré ce paradoxe, elle manifeste cependant un certain étonnement en relevant le discours de « convertis au bouddhisme d'origine catholique » qui expliquent leur choix de conversion par « la contrainte normative qu'ils disent avoir vécue au sein de l'Église catholique ». Certains même en rajoutent dans la description de la « tyrannie cléricale » (p. 164). Pourtant, ajoute-t-elle, on « doute quelque peu, compte tenu de leur âge et de leur parcours, qu'ils en aient jamais eu l'expérience directe » et, en fait, certains acceptent – comme conséquence de leur « choix personnel » – un « encadrement normatif extrêmement poussé de leur vie quotidienne » (*idem*).

D'un point de vue socio-historique, cette judicieuse observation s'explique aisément : tendanciellement, une institution ou une norme se trouvent d'autant plus contestées qu'elles sont dans une phase de déclin. Par ailleurs, nous n'avons pas fini de réfléchir sur l'aspect heuristique du « paradoxe saisissant » explicité par notre auteure : l'ultra-individualisation de la sphère religieuse (choix personnel/*versus*

¹⁴ Ou à laquelle a été soumis un conjoint, un fils ou une fille, un parent, un ami : les associations anti-sectes mobilisent ainsi souvent les proches des « victimes ».

prégnance de l'institution ; obligation de l'accomplissement de soi/*versus* ouverture vers une transcendance) aboutit chez certains à ce qui apparaît (non sans motif) vu de l'extérieur comme l'inverse : le choix d'une perte de l'individualité et la fusion dans un ensemble collectif sur-normé. « Se noue ici, écrit-elle avec raison, le malentendu dramatique qui oppose couramment le pratiquant intensif ou virtuose à ses proches : là où ceux-ci ne constatent que la dépendance (...), l'intéressé fait valoir les impératifs entièrement voulus par lui, d'un exercice ordonné à la réalisation d'une performance spirituelle personnelle » (p. 165). Et, prolongeant la réflexion, il faut indiquer qu'à ce « malentendu dramatique » s'ajoute, à un niveau social plus global, un fait idéologiquement insupportable, le fait qu'au bout du 'chemin' de l'autonomie personnelle, il puisse y avoir son contraire. Dès lors, peu importe que les « pratiquants intensifs » soient peu nombreux (un nombre plus important se contente, selon l'éclairante typologie établie, de la « demande de services spirituels ponctuels » ou de « la recherche d'une forme [nouvelle] d'entraînement spirituel » sans aller jusqu'à vouloir « l'accès à un nouvel état de vie », pp. 147-154), ils deviennent l'objet d'une sorte d'obsession sociale, d'une très forte mobilisation de la société globale politico-médiatique à leur rencontre. Cela non seulement à cause d'une « stratégie délibérément mise en œuvre » par des groupes totalisants qui peuvent soumettre l'individu à des « conditions de plus en plus lourdes » (p. 174), dont pas plus Danièle Hervieu-Léger que les autres sociologues français spécialistes en la matière ne nient la réalité empirique, mais plus encore parce que cet itinéraire et son aboutissement constituent l'analyseur de l'aspect illusoire des croyances sociales sur « l'autonomie de la personne » réalisée par la modernité¹⁵. Si, au niveau du parcours offert au lecteur, du souci pédagogique à son égard, Danièle Hervieu-Léger a eu raison de mettre au début de son ouvrage les deux chapitres relatant l'ampleur et les avatars de la lutte anti-secte en France, d'un point de vue sociologique, ces chapitres sont à relire après ceux qui apportent un éclairage plus théorique. Car le paradoxe socialement le plus insupportable dont, finalement, implicitement ou explicitement, tout l'ouvrage rend compte est le suivant : l'être humain qui a un engagement de type sectaire dans les nouvelles formes de religiosité vit et explicite, de façon paroxystique, les contradictions de l'état présent de la société, et notamment la séparation de deux processus, induite par la désinstitutionnalisation typique de la modernité tardive : le processus de socialisation et le processus de subjectivation¹⁶.

J'aurais envie de continuer encore longtemps à réfléchir avec Danièle Hervieu-Léger, tant son ouvrage m'a paru passionnant. Mais pour rester dans les limites d'une note critique, je m'en tiendrai à deux points, l'un manifestant un désaccord peut-être mineur mais qui ne me semble pas insignifiant, l'autre ouvrant un débat sur la laïcité française et son devenir qui, je l'espère, à l'approche du Centenaire de

¹⁵ On comprend mieux alors : – la position spécifique de la France dans la lutte anti-secte : la modernité française se veut fondée sur les « droits de l'homme »/*versus* la religion (cf. la Révolution de 1789-1793) et se trouve 'dévoilée' ici l'ambivalence de cette référence aux « droits de l'homme » ; – le critère du « discours anti-social » donné par la Commission parlementaire pour définir ce qui serait « secte dangereuse ». Juristes, historiens, sociologues ont beau montrer la non validité de ce critère qui, en bonne logique, devrait faire considérer comme dangereux tout groupe (syndical, politique) contestataire, leur propos reste d'un impact social limité puisque précisément, sur le problème des sectes.

¹⁶ Cf. François DUBET, Danilo MARTUCCELLI, *Dans quelle société vivons-nous ?*, Paris, Seuil, 1998, p. 147s.

la Loi de séparation des Églises et de l'État de 1905, prendra de plus en plus d'importance. Le point de désaccord semble pérenne – je l'avais déjà signalé en 1997 lors d'un colloque¹⁷ – et porte sur l'évaluation des analyses de la « sociologie de la religion ». Cette dernière est accusée, par Danièle Hervieu-Léger, d'avoir « longtemps apporté sa pierre à la théorie de la perte religieuse des sociétés modernes » (p. 9). Pas plus qu'aucune autre discipline scientifique, la sociologie de la religion ne saurait prétendre à l'infailibilité et si la critique me semblait justifiée je louerais l'auteure de son anti-corporatisme. Mais en l'occurrence, ce diagnostic rapide me semble globalement non pertinent. Trois raisons concourent à cela. D'abord, faut-il le rappeler ?, dès le milieu des années 1960, la notion de « sécularisation », du moins sa réduction à un processus unilinéaire et irréversible, s'était trouvée mise en cause par certains sociologues anglo-saxons¹⁸. Cette notion se trouve d'ailleurs moins présente que celle d'utopie (H. Desroche, J. Ségué) ou d'intransigeantisme (É. Poulat) dans les travaux des pères fondateurs du Groupe de Sociologie des Religions (GSR) où s'est institutionnellement développée cette branche de la sociologie en France. Ensuite, perçue comme un phénomène complexe, « multidimensionnel » (K. Dobbelaere), la notion de sécularisation a donné des apports valables encore aujourd'hui. Preuve en est Danièle Hervieu-Léger elle-même qui, dans son ouvrage, se réfère à la description, formalisée au tournant des années 1960-1970, par Peter Berger et Thomas Luckmann (« deux figures centrales de la sociologie de la sécularisation »), de la « scène spirituelle contemporaine » comme d'un « marché sur lequel se pressent des entrepreneurs [religieux] placés en situation de concurrence » (p. 171). Et elle précise : ce « que les sociologues évoquaient de façon métaphorique (...) est devenue une réalité empirique directement observable » (p. 170). N'est-ce pas reconnaître qu'à l'aide de ces métaphores, des sociologues ont su décrypter certaines « réalités empiriques » au moment même de leur émergence et alors qu'elles n'étaient pas encore socialement perçues ? Il faudrait donc, au contraire, insister sur la pertinence de leur démarche d'autant plus qu'à l'époque une telle vision de la religion scandalisait nombre d'acteurs tout comme, aujourd'hui, le discours sociologique sur la « question des sectes » apparaît souvent socialement scandaleux. Enfin, la problématique adoptée (avec justesse à mon sens) par Danièle Hervieu-Léger se situe davantage dans la continuité de la perspective de la sécularisation (des mutations induites par la sécularisation établie, routinisée donc en partie désenchantée) que dans celle d'un renversement comme le fait, de façon peu convaincante, Peter Burger.

Le point de débat concerne la laïcité française. Avec raison, Danièle Hervieu-Léger reprend à son compte une idée de Jean-Paul Willaime : la discrimination qu'effectuent des autorités politiques et administratives aboutit à un « régime implicite des cultes reconnus » (p. 23). Cela apparaît particulièrement dans le rapport parlementaire de 1995-1996 qui est écrit, remarque-t-elle avec justesse, « dans des termes susceptibles de faire sursauter les tenants d'une lecture fidèle de la loi de Séparation » (p. 19). Et à la fin de l'ouvrage, elle réaffirme que la façon dont on instrumentalise aujourd'hui le statut d'association culturelle constitue « une manière

¹⁷ Cf. Jean BAUBÉROT, « Le religieux dans l'univers du symbolique », in Yves LAMBERT, Guy MICHELAT, Albert PIETTE, *Le religieux des sociologues*, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 69s.

¹⁸ David MARTIN, « Towards eliminating the concept of secularization », (1965), republié dans *The Religious and the Secular: Studies in Secularization*, Londres, Routledge et Kegan Paul, 1969, pp. 9-22.

d'utiliser la loi de 1905 pour opérer ce que le texte exclut formellement, à savoir une reconnaissance semi-explicitée des religions que la société et l'État accreditent » (p. 197).

Tout cela apparaît très pertinent. Mais alors pourquoi, après avoir mis en lumière le contraste entre la loi de séparation et l'usage qui en est fait aujourd'hui, Danièle Hervieu-Léger semble établir, ailleurs, au contraire, un certain continuum entre les deux ? Ainsi, elle prétend que l'État met en œuvre « des critères implicites de « normalité religieuse » (...) produits des compromis historiques qui ont permis la pacification progressive de la guerre des deux France et qui ont contribué à l'instauration de fait d'un régime implicite des cultes reconnus » (p. 44). Or ce que l'on peut synthétiser par la notion de « pacte laïque »¹⁹, et qui a mis fin au « conflit des deux France », n'est pas l'instauration d'un régime implicite des cultes reconnus mais la fin explicite du régime des cultes reconnus.

Pourquoi un tel écart ? Parce que, pour Danièle Hervieu-Léger, la séparation a instauré un « modèle confessionnel du pluralisme religieux » où l'existence sociale des croyances ne serait reconnue « que dans la mesure où leur intégration dans le cadre confessionnel témoigne qu'elles acceptent bien les règles du jeu républicain » (p. 23).

Il me semble qu'une telle affirmation n'est pas exacte, même si elle contient une piste intéressante à ne pas négliger. Il ne faut pas oublier, qu'en 1905, les Républicains considéraient le catholicisme romain comme une religion refusant « les règles du jeu républicain » et que la séparation, telle qu'elle a été réalisée, a consisté à donner plus de liberté à une Église perçue précisément comme anti-républicaine, par sa structure « monarchique » et par certaines de ses orientations. Ceux qui voulaient pousser la religion à accepter « les règles du jeu républicain » souhaitaient favoriser des dissidences internes au catholicisme. Pour eux, la séparation des Églises et de l'État devait surtout permettre la séparation d'une partie du catholicisme avec Rome, le développement d'un catholicisme aculturé à la République. Ces Républicains – et particulièrement des membres du parti radical – ont fait campagne contre l'article 4 dont l'introduction dans le projet de loi leur apparaissait un scandale. Jamais l'Ancien Régime n'aurait fait cela s'est écrié Camille Pelletan. Il avait raison, car l'article 4 rompt avec le contrôle régalien sur la religion, avec la tradition gallicane. Il faut donc soigneusement distinguer entre gallicanisme et laïcité alors que les propos précités de notre auteure tend à les confondre. Il faut rappeler fortement que, contrairement à l'astucieuse paraphrase kantienne de la page 184, « le système instauré en 1905 » n'a pas engendré la solution de « la religion dans les limites de la République », mais l'acceptation d'une religion – la religion catholique romaine – qui respectait si peu la République qu'elle a, sur l'ordre de son chef et malgré l'envie de beaucoup de ses membres, refusé d'obéir à la loi. À la date légalement prévue, il n'existait aucune association culturelle catholique. Et il a fallu « mettre l'Église catholique dans l'impossibilité, même quand elle le désirerait d'une volonté tenace, de sortir de la légalité » (Aris-

¹⁹ Ou toute autre notion que l'on jugera plus opératoire. L'essentiel est de ne pas s'en tenir à des termes empiriques (comme « compromis » par exemple) quand on parle de laïcité, alors que l'on construit des cadres théoriques quand il est question de religion.

tide Briand, Ministre des Cultes), par deux lois ad-hoc, pour donner à un catholicisme que le pape souhaitait voir persécuté, le libre exercice du culte²⁰.

Pourtant, je l'ai indiqué, dans cette affirmation qui m'apparaît erronée se niche une piste intéressante à retenir : celle du « modèle confessionnel du pluralisme religieux ». En effet, le processus de la séparation des Églises et de l'État n'a pas été totalement maîtrisé par un groupe d'acteurs mais comporte, cela n'étonnera pas le sociologue, des effets non voulus aux virtualités diverses. Danièle Hervieu-Léger fait d'ailleurs elle-même allusion à une virtualité qui va à l'encontre d'un « modèle confessionnel du pluralisme religieux » quand elle rappelle que « la loi du 2 janvier 1907 admet que les associations constituées selon la loi de 1901 puissent avoir un objet culturel, tout en se dotant parallèlement d'autres objectifs, d'ordre social, culturel ou éducatif » (p. 41). Mais plusieurs virtualités coexistent et il n'est pas inexact que l'introduction de l'article 4 dans le système de l'association culturelle, même s'il n'a pas visé à cela, pût virtuellement aussi se « pétrifier » (pour reprendre une expression de la p. 184) en « modèle confessionnel du pluralisme religieux ». Rien n'était pourtant joué à cette époque. L'accord de 1923-1924 entre la République et le Vatican a constitué une première étape. Mais la situation n'était pas figée tant que le statut d'association culturelle n'était pas investie d'une charge symbolique qu'elle n'a revêtue que ces dernières décennies. Le contexte de la lutte antisecte a, naturellement, joué un grand rôle dans cette évolution. À mon sens, une double « erreur » est donc commise : minimiser l'ouverture de la loi de 1905 à plusieurs virtualités, opérer une sorte de court-circuit entre le modèle confessionnel et « les règles du jeu républicain ». À bien distinguer les deux, on comprend la possibilité – dite et redite par notre auteure elle-même – de contrevenir à la loi de 1905 dans le cadre même de cette loi. Par contre, à faire cette confusion, on comprend mal pourquoi la restauration d'un certain régime implicite des cultes reconnus est possible mais tourne le dos à la loi de 1905.

Le débat est important. Non seulement parce qu'il faut bien décrypter ce qui s'est passé en 1905 mais aussi parce que seul ce décryptage permet de clarifier les enjeux actuels. On est, en effet, souvent confronté aujourd'hui à une confusion entre gallicanisme et laïcité où ceux qui épousent une position gallicane – ce qui est naturellement leur droit le plus strict – se prétendent les vrais défenseurs ou les seuls défenseurs de la laïcité.

À partir de ce débat, il faudrait reprendre les propositions de Danièle Hervieu-Léger. Pour rester dans le cadre d'une note critique, je me retiendrai de le faire et me contenterai d'indiquer deux points de discussion possibles. Le premier concerne les rôles respectifs de l'État et de la société civile. Danièle Hervieu-Léger écrit : « que faire ? Ou plus exactement, *que peut faire l'État ?* »²¹ (p. 79). Perspective bien française ! Cela est assumé puisqu'elle veut « combiner la préservation de la singularité nationale et la réalité de la globalisation du religieux » (p. 187). Je ne me situe pas tout à fait dans cette perspective, souhaitant « renouveler » plutôt que

²⁰ Naturellement ce bref rappel ne prétend pas synthétiser ce que fut la séparation des Églises et de l'État mais simplement indiquer quelques faits que me semblent ne pas « cadrer » avec ce que Danièle Hervieu-Léger retient de la séparation. Pour une présentation moins incomplète du processus de séparation des Églises et de l'État, cf. Jean BAUBÉROT, *Histoire de la laïcité*, Paris, PUF, 2000, pp. 83-94 (coll. « Que sais je ? »).

²¹ Souligné par Jean BAUBÉROT.

« préserver » la « singularité nationale », et voulant mieux l'intégrer dans une confrontation ouverte des cultures. Et cela passe par une société civile qui cesserait, enfin, d'avoir un rapport adolescentique à l'État.

Le second point de discussion s'emboîte dans le premier. Danièle Hervieu-Léger propose « différents registres de l'action de l'État en matière de régulation du religieux » (p. 194). Je ne conteste certes pas l'intérêt de ce qu'elle écrit dans ces quelques pages et, le plus souvent, je partage ses dires. Reste une question : certes il me semble clair que la dérégulation pose de nouveaux problèmes et qu'il faut y faire face de manière neuve. Mais pourquoi réguler de façon spécifique le religieux alors que l'ouvrage lui-même montre que des problèmes, des paradoxes, des contradictions analogues traversent le religieux et le non-religieux ? Parce que le religieux a un rapport à l'absolu (p. 71) et donc risque toujours d'induire du fanatisme, de la « sectarité » ? Ne serait-ce pas plutôt l'ensemble du symbolique, de l'idéologique et notamment des multiples formes d'engagements associatifs sacralisant une cause (écologie, chasse, droit au logement, anti-mondialisation, etc.) ou une corporation qui peuvent avoir un rapport à l'absolu ?

Le pluralisme extensif des sociétés modernes déborde le religieux. Il multiplie les ambivalences. La perception sociale peut le valoriser ou le trouver menaçant. Mais elle n'est pas toujours lucide et, quand elle dénonce des dangers, elle prend souvent l'effet pour la cause. Cela d'autant plus qu'elle ne maîtrise pas la cause. Peut-être une des causes des risques actuels – et quelle société vivrait sans risque ? – se trouve-t-elle dans une profonde mutation des articulations entre socialisation, subjectivation et identité.

La question des sectes et la singularité française vue du Québec

Les démocraties reconnaissent, constitutionnellement ou dans les lois ordinaires, les droits fondamentaux de la personne tels que l'égalité, la liberté de conscience et la liberté de pensée, et divers modes d'adaptation à la pluralité ont été conçus en fonction des traditions juridiques nationales. Néanmoins les États se trouvent constamment mis en demeure de trouver des solutions morales et politiques qui soient légitimes et viables face aux problèmes qu'engendre la diversité des convictions et des valeurs. En outre, une situation qui n'est pas nouvelle s'intensifie : les individus se trouvent face à un marché identitaire qui favorise un cumul des identités, parmi lesquelles l'appartenance à la nation ne représente qu'une composante. Dans ce contexte, les communautés ou les regroupements autour de références religieuses constituent l'un des lieux de construction de sens et de normativité morale qui surgissent souvent en réaction et en résistance aux tendances dominantes de la société. Dès lors, que des conflits de normes surgissent avec la société environnante devient inévitable. Mais ces conflits prennent place dans une dramaturgie sociale fort différente selon le cadre normatif prévalant dans les diverses sociétés.

Danièle Hervieu-Léger nous donne accès, sous le mode d'une analyse rigoureuse et sans complaisance, à la scène française où une véritable anxiété collective se manifeste à propos de la question des sectes. L'auteure replace le phénomène sectaire dans le paysage religieux plus général de la modernité, en mettant en perspective la nouvelle économie du croire. Son analyse sociologique incisive permet à la fois de saisir toute l'ambivalence qu'entretient la société française avec le fait religieux et de cerner la cristallisation des peurs collectives que traduit cette anxiété politique sur la question sectaire, anxiété largement construite et fortement entretenue par les médias. Mais ce qui se trouve ainsi mis en procès, c'est la capacité de la tradition républicaine de composer avec la diversification des conceptions du sens qui foisonnent en France comme ailleurs en Occident. L'auteure en appelle donc, en finale, à un débat public raisonné qui rende possible la construction d'une « approche nouvelle du pluralisme religieux à l'intérieur même de la laïcité ». D. Hervieu-Léger s'attache à l'analyse de la situation française, mais l'ampleur et la qualité de sa réflexion dépassent les problèmes de l'Hexagone et invitent à un débat comparatif, auquel l'auteure elle-même convie, consciente qu'elle est de l'étonnement que peut susciter, pour un regard extérieur, la singularité française. Ce regard extérieur, je le pose à partir du contexte québécois, et plus largement canadien, fortement influencé par les traditions politiques et juridiques britanniques.

Première source d'étonnement outre-Atlantique : la constitution, par une Mission interministérielle de lutte contre les sectes (MILS), d'une liste de sectes potentiellement dangereuses pour ceux qui en font partie ou pour l'équilibre social, événement qui a fait beaucoup de bruit en France. Il s'agissait, disait-on, d'une étape dans la poursuite d'un objectif plus large visant à faire « régresser le sectarisme ». Le rapport du 7 février 2000 de la MILS définissait la secte par sa structure totalitaire et l'atteinte aux droits des individus qui se placent en dépendance complète et exclusive de petits univers autonormés. On y retrouvait tant l'Église de scientologie que des Églises pentecôtistes ou adventistes. Une telle liste visait les formes associatives considérées en conflit avec les normes et les valeurs de la société démocratique, mais elle ne pouvait même pas être contestée, par voie judiciaire, par celles qui s'y trouvaient nommées et ainsi, stigmatisées. Le « risque sectaire », avec ses variantes de désocialisation des membres, d'extorsion de fonds, etc., semble une préoccupation politique et sociale qui ferait supposer, à distance, que le fourmillement sectaire est plus intense et agressif en France qu'ailleurs en Occident. Or, nulle correspondance directe entre les faits et l'anxiété de la société française à ce sujet. Alors, est-ce là beaucoup de bruit pour rien, demanderait Shakespeare ? Ou la France se montre-t-elle avant-gardiste en traquant la « maladie sectaire », tapie dans chaque démocratie ?

Après avoir démontré l'imprécision et la réversibilité historique des critères retenus pour dresser la liste des sectes, D. Hervieu-Léger souligne bien que « la publication de la liste et l'effort entrepris par les parlementaires pour fixer la cartographie spirituelle des « groupes potentiellement dangereux » [...] révèlent surtout un effort sans issue pour faire barrage au désordre qu'induit la pluralisation dérégulée d'une scène religieuse qui ne s'organise plus exclusivement à partir des « grandes religions » instituées et connues de longue date sur le sol national » (p. 48). En mettant au jour les incohérences, les tâtonnements et les préoccupations

de la politique française concernant la question sectaire, l'auteure dégage deux problématiques qui se superposent dans ce débat passionné.

Si une telle mobilisation des pouvoirs publics apparaît comme « normale » en France, D. Hervieu-Léger pointe tout d'abord qu'elle repose sur un « doublet » anxigène : la crainte du risque sectaire et l'allergie au pluralisme, lesquels se traduisent par une volonté de régulation de type normalisateur du religieux, calquée sur un pluralisme confessionnel chrétien. Fort bien décrite, cette typification chrétienne de la normalisation surprend, à prime abord, dans un pays où la laïcité s'est construite justement pour contenir dans certaines limites l'Église catholique. Ainsi, même si l'État français prétend à la neutralité, en ce sens qu'il s'interdit de juger le contenu de telle ou telle croyance, c'est là, il me semble, un premier rétrécissement du sens même de la neutralité, puisqu'une définition implicite de la religion « normale » sert de balises à la puissance publique pour agréer ou stigmatiser telle ou telle association de personnes rassemblées autour de certaines croyances.

La seconde problématique cernée par D. Hervieu-Léger est celle de l'opposition, dont les linéaments remontent aux Lumières, entre la volonté démocratique de garantir la liberté de croyance et celle, moins explicite, « d'arracher les consciences à l'influence de représentations jugées radicalement contradictoires avec la raison et l'autonomie » (p. 22). Cette relation fort ambivalente entre la laïcité et la religion a été traduite, dans les ouvrages de Jean Baubérot auxquels l'auteure fait référence, par l'argument de la liberté de penser contre celui de la liberté religieuse. Cette ambivalence entretient, du moins en dehors de la France, la perception que la laïcité, au fond, c'est moins l'aménagement du pluralisme religieux que son évincement. Au Québec notamment, ancienne colonie française, malgré des avancées structurelles notables de la laïcité, l'utilisation du terme lui-même a toujours comporté une difficulté majeure et on lui préférera le néologisme « non-confessionnalité » pour contourner sa teneur anti-religieuse !

D. Hervieu-Léger démontre à quel point le rapport de la société française à la question sectaire se traduit par tout un arsenal sémantique de type pathologique et prophylactique. D'où l'importance que prend, dans les discours politiques et médiatiques, le couple « régulation-protection ». D'un point de vue juridique nord-américain, sans doute cette manière de présumer un tel « malaise dans la civilisation » serait-elle perçue comme une tactique pour contourner subrepticement la question fondamentale de la liberté de conscience. Il y a une sorte de paradoxe des conséquences dans la tradition politique française face au fait religieux : l'indifférence et la neutralité que veut afficher l'État se transforment en anxiété face à tout groupe qui ne se situe pas dans le spectre de la définition implicite que la puissance politique se donne du religieux ; ceci implique que la protection que l'on veut *absolument* assurer à la liberté de pensée contre les croyances considérées absolues comporte tous les ingrédients d'une possible répression de la liberté de religion.

La question qui se pose, au-delà du cas français, est de savoir de quel type de régulation peut se réclamer un État démocratique et dans quel but ? Jusqu'où l'État laïque peut-il aller dans ses interventions pour faciliter ou freiner l'expression des particularités identitaires de groupes qui récusent, à différents degrés, l'idéal normatif des sociétés de droit ? L'État doit-il être tolérant envers les intolérants – pour reprendre ici une question de Locke ? Au contraire, faut-il s'attendre à ce que les convictions profondes des individus et les comportements qui en découlent se conforment, sinon d'emblée, à tout le moins graduellement, aux principes démocra-

tiques qui règlent la vie sociale, même si les groupes auxquels appartiennent les individus doivent, pour y parvenir, réinterpréter leurs doctrines et leurs valeurs ?

De prime abord, malgré l'engagement envers la liberté de religion et de conscience que manifestent les démocraties, beaucoup se demandent si la reconnaissance de la liberté de religion ne devrait pas comporter une double limite fondée sur le respect des valeurs démocratiques par les différents groupes de convictions : ne pas mettre en péril l'appartenance à la communauté politique et ne pas contrevenir à la liberté de pensée chez leurs membres. Pour la France, la réponse apparaît immédiatement positive. Mais les penseurs libéraux sont divisés sur cette question, selon le degré de reconnaissance qui devrait être accordé par l'État aux droits collectifs et selon le degré de tolérance à l'égard des conceptions de la vie bonne qui entrent en opposition avec les principes valorisés par l'individualisme démocratique. Pour John Rawls, par exemple, il est clair qu'« imposer » la conception libérale de l'homme ou imposer une doctrine sectaire, c'est du pareil au même. C'est d'ailleurs l'argument que soutiennent, devant les tribunaux américains, plusieurs groupes religieux fondamentalistes qui s'opposent à l'orientation séculière de l'école publique, car, pour eux, l'« humanisme séculier » n'est pas une doctrine neutre. Rawls convient néanmoins que, compte tenu de sa conception politique de la personne, il ne peut admettre qu'un groupe, qu'il soit majoritaire ou minoritaire, restreigne le droit de ses membres à réévaluer leur conception de la vie bonne et des fins ultimes. En revanche, il faut bien reconnaître que certains individus croient sincèrement et fermement que leur propre conception du bien ne puisse être révisée. L'enjeu fondamental, en définitive, consiste alors à savoir comment résoudre cette tension entre la liberté de pensée et la liberté de conscience.

Autrement dit, l'État se doit-il, ou est-il fondé, d'établir une sorte de hiérarchie des droits : par exemple, la liberté de pensée peut-elle être exigée comme condition préalable à la protection de la liberté de conscience ? Si la liberté de conscience est entendue, conformément aux théories libérales, comme la liberté de l'individu d'avoir des croyances dont le contenu s'oppose aux libertés fondamentales, en acceptant par exemple que soient restreintes par le groupe auquel il appartient ses libertés civiles et politiques, de même que sa liberté de pensée, l'État peut-il légitimement intervenir pour ramener l'individu dans « le droit chemin » de la citoyenneté politique, laquelle présuppose qu'il adhère à certaines vertus démocratiques dont la liberté de pensée est l'une des plus essentielles à la délibération politique ? Pour les membres du groupe religieux ou « sectaire », la solidarité interne du groupe et la protection de celle-ci peuvent représenter un intérêt supérieur à celui que soutient l'État libéral qui a besoin de citoyens libres et éclairés pour assurer le fonctionnement même de la démocratie et le rattachement à la communauté politique.

Les gouvernements canadien et québécois, pour leur part, sont peu enclins à s'engager dans ce type de questionnement. Il revient aux tribunaux d'évaluer les situations dans lesquelles la liberté de pensée ou la liberté de religion et de conscience peuvent être contraintes ou bafouées. Contrairement à la France, la jurisprudence canadienne, comme la jurisprudence états-unienne d'ailleurs, n'établit pas de hiérarchie ou de réelle différence entre la liberté de pensée et la liberté de religion. L'État français semble adopter une position plus volontariste et proactive, en interprétant son rôle de protection des droits comme un devoir de surveillance des groupes « potentiellement dangereux » en regard de la liberté de pensée pour les

membres, et un devoir d'intervention le cas échéant. Pour les tenants d'un plus grand contrôle exercé par l'État sur les groupes désignés comme sectaires, la liberté de pensée prime la liberté de conscience dans la définition du « bon citoyen » et dans l'interprétation de ce que peut s'autoriser la régulation politique. Ce qui surprend, d'un point de vue nord-américain en tout cas, c'est que l'appartenance à une secte apparaît en France, *de facto*, suspecte, dans la mesure où les doctrines ou les pratiques du groupe en question supposent la soumission des membres à une autorité religieuse.

Au Canada et au Québec, la publication d'une liste identifiant certains groupes potentiellement dangereux au chapitre de la liberté de pensée et de religion serait sans aucun doute jugée contraire à la Constitution. L'État serait blâmé d'abandonner sa position de neutralité s'il décrétait ainsi ce qui est religieusement correct ou conforme aux valeurs plus communément partagées. Au Canada, les sectes ne constituent pas en elles-mêmes, dans la perception sociale ou politique, une menace pour la société ou pour leurs membres (même si certains individus ou des ex-membres peuvent le penser personnellement). Les débordements du croire ne sont, dans la société canadienne, ni plus ni moins graves ou nombreux qu'en France. Les gestes répréhensibles, accomplis à l'intérieur d'un groupe religieux ou au nom d'une croyance, tombent tout simplement dans le domaine du droit criminel, civil ou administratif. Si, par exemple, la sécurité d'enfants est menacée, que ce soit dans un groupe religieux (comme cela s'est produit) ou dans une famille ordinaire, ils seront placés sous la protection de l'État et les adultes responsables seront accusés d'atteinte à l'intégrité physique et de mauvais traitements, si tel est le cas ; la logique sectaire n'a alors pas grand chose à voir avec le jugement rendu et la perception sociale. Quant aux adultes qui se placent volontairement en situation de soumission et d'abandon à quelque gourou (ou conjoint...), il apparaît assez difficile de définir la ligne de départage entre le droit d'un individu de renoncer à sa liberté de pensée, ou à sa liberté tout court, et le devoir de l'État de rendre effectif l'exercice des droits fondamentaux de la personne, dont la liberté de pensée, en intervenant activement pour ce faire.

Comparée à la tradition française et à la position même préconisée par D. Hervieu-Léger qui valorise une régulation politique plus nette, la régulation juridique canadienne est perçue par la population comme plus apte à assurer un traitement d'égalité justice et une véritable protection des libertés de pensée et de conscience. Il ne s'agit pas pour autant d'un libéralisme politique qui laisse les tribunaux régler au « cas par cas » les déviances passibles de poursuites criminelles pendant que l'État s'en lave les mains. Il s'agit au contraire, aux yeux des juges, de protéger les individus, particulièrement ceux qui endossent des valeurs non-conformes, contre la pression à la conformité sociale ou contre l'État lui-même. On ne bascule pas pour autant dans une République de juges. Il faut dire qu'au Canada, les droits de la personne sont constitutionnalisés – quoique de manière moins individualiste que ne l'établit le *Bill of Rights* américain. Et les décisions rendues, notamment par la Cour suprême du Canada, constituent une jurisprudence étayée, argumentée, dont l'indépendance interprétative par rapport au politique en accroît considérablement la crédibilité ; les jurisprudences sont beaucoup moins « réversibles » que dans la pratique des tribunaux américains. Ainsi, le juridique est une constituante fondamentale de la délibération sociale et politique, et les interprétations des droits qu'il élabore favorisent une intériorisation culturelle de la valeur des droits fonda-

mentaux de façon plus efficace que la puissance politique ne pourrait le faire, prise en tenailles entre l'humeur de la population et l'orientation idéologique du parti au pouvoir. Dans un autre ordre d'idée, il faut dire aussi que le type de laïcité qui s'est mis en place en Amérique du Nord fut, à la base, un cadre rendant possible la cohabitation des différences, alors que la laïcité française semble éprouver de la difficulté à se désenclaver de l'idéal normatif qui l'a d'abord définie dans sa conquête de légitimité en opposition à l'hégémonie du catholicisme.

Il est évident que la perception de la contrainte qu'un groupe minoritaire impose à ses membres se trouve généralement conditionnée par la représentation sociale dominante, rarement par les pratiques réelles du groupe. Quoiqu'il en soit, la reconnaissance de la diversité et du non-conformisme social peut obliger l'État à revoir un certain nombre de ses propres présupposés politiques. Une telle adaptation du politique au pluralisme concerne en premier lieu la capacité d'intériorisation culturelle du pluralisme dans la société elle-même. Mais également, le recours au droit pour repenser les formes de laïcité apparaît tout aussi nécessaire qu'inévitable, compte tenu de l'internationalisation des droits de l'homme et des conventions qui en découlent. Dans une optique fortement inscrite dans la tradition française, D. Hervieu-Léger juge quand même préférable la régulation politique à la régulation juridique (dont elle ne nie pas pour autant les vertus), qu'elle associe au « cas par cas ». Il y a là une différence fondamentale dans la manière de concevoir la relation entre le politique, le juridique et le religieux par rapport au contexte canadien. La proposition de créer en France un « Haut conseil de la laïcité », que l'auteure avance en conclusion, pourrait sans doute permettre de repenser le dilemme « régulation-protection ». Mais étant positionné auprès du président de la République, ce conseil ne risque-t-il pas de se faire le relais des demandes de conformisme social dans l'examen et le suivi des « problèmes » qui seraient recensés ? Car qui dit problèmes dit définition implicite de ce qui est normal. Par ailleurs, les groupes ou les individus visés pourraient-ils avoir recours au droit pour se défendre contre une régulation qu'ils jugent contraire à la liberté de conscience ?

Dans les différentes sociétés, le régime de laïcité se présente comme plus ou moins ouvert à l'accueil de la diversité et de son expression publique, selon le degré de radicalisme de l'idéal normatif qui le fonde. En outre, les conceptions dominantes dans une société peuvent certainement influencer l'interprétation du droit et la volonté du législateur de mettre en œuvre des mesures facilitant ou freinant le plein exercice de la liberté de conscience et la reconnaissance de l'égalité ; dans toute société, la tyrannie de l'opinion publique et la pression au conformisme social tendent à imposer, implicitement, ce qui est considéré comme « religieusement correct ». Mais l'État a le devoir de protéger les convictions non conformes, celles de chaque individu comme celles des groupes minoritaires, et d'éviter de servir de relais à ce conformisme social, tout en permettant au pouvoir juridique d'exercer sa fonction. Il s'agit pour les démocraties d'allier une conception de la nation culturelle, historiquement constituée dans sa singularité, à une conception de la nation civique pluriethnique, dans le cadre d'un État de droit.

Jean BAUBÉROT
*Groupe de Sociologie des Religions
 et de la Laïcité – EPHE-CNRS*

Micheline MILOT
Université du Québec à Montréal