



HAL
open science

Postface

Nathalie Luca

► **To cite this version:**

Nathalie Luca. Postface. Archives de Sciences Sociales des Religions, 2008, 143, pp.235 - 251.
10.4000/assr.17563 . halshs-01821574

HAL Id: halshs-01821574

<https://shs.hal.science/halshs-01821574v1>

Submitted on 22 Jun 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Postface

Entre l'ethnie et la secte : les dérives de l'essentialisme

Nathalie Luca



Édition électronique

URL : <http://assr.revues.org/17563>

DOI : 10.4000/assr.17563

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2008

Pagination : 235-251

ISBN : 978-2-7132-2191-0

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Nathalie Luca, « Postface », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 143 | juillet-septembre 2008, mis en ligne le 01 juillet 2011, consulté le 03 octobre 2016. URL : <http://assr.revues.org/17563> ; DOI : 10.4000/assr.17563

Ce document est un fac-similé de l'édition imprimée.

© Archives de sciences sociales des religions

Nathalie Luca

Postface

Entre l'ethnie et la secte : les dérives de l'essentialisme

À la fin du XVII^e siècle, apparaît au Congo le premier mouvement chrétien à vocation indépendantiste. Il s'agit de l'Antonian Movement, créé par Dona Béatrice, dit également Kimpa Vita. Elle est condamnée au bûcher en 1706, officiellement pour hérésie, en réalité pour ses efforts de créer une Église catholique congolaise (Hackett, 2001 : 189). Les Églises « africaines » engagées dans la lutte pour l'indépendance de leur pays se développent réellement à partir de la fin du XIX^e siècle. Fondées par des prophètes charismatiques, elles se construisent en rupture avec les Églises « blanches » européennes et remportent l'adhésion de populations qui partagent leur volonté nationaliste. Elles ont, bien évidemment, suscité de fortes tensions tant parmi les autorités coloniales qu'au sein des missions chrétiennes « blanches ». Les Églises Aladura, apparues au Nigeria dans les années trente, étaient fréquemment perçues comme subversives par les gouvernements coloniaux, et déviantes par les missions chrétiennes. Après l'indépendance, les nouveaux gouvernements africains mirent généralement fin à leur proscription (*idem*, 190). Cette nouvelle situation politique modifie le regard que leur portent les Églises européennes : ces dernières cessent de les considérer comme déviantes et les voient, désormais, comme des formes d'expression culturelle indigène.

Si certaines des Églises d'origine africaine qui tentent de se développer en Europe sont le fruit de ces premières Églises historiques indépendantes, d'autres sont issues du mouvement néo-pentecôtiste qui débute en Afrique dans les années quatre-vingt-dix, d'autres encore ont émergé directement sur le sol européen, et il est difficile de savoir aujourd'hui lesquelles sont les plus nombreuses. L'explosion des dénominations, dont témoignent le *Journal Officiel* ou les dissidences observées est révélatrice de l'extraordinaire variété de ce que l'on nomme, par commodité, les « Églises africaines ». Ce numéro ne saurait d'ailleurs en refléter toute la diversité et il ne s'agit pas ici d'en tracer un portrait homogène. Il est intéressant en revanche de noter, avec Gerrie ter Haar, que les Églises historiques catholiques ou protestantes européennes retiennent essentiellement de cette diversité sa dimension culturelle : il s'agit, globalement, d'« Églises africaines

indépendantes ». Ce choix, dont l'enjeu est de trancher clairement avec les attitudes initiales envers elles et sans doute aussi d'éviter leur éventuelle stigmatisation en Europe, revient néanmoins à ne pas valoriser les discussions portant sur les questions d'ordre strictement religieux, théologique, que cette diversité pourrait occasionner et qui ne sont pas inhabituelles entre communautés protestantes. Il amène également à esquiver les débats qui ont généralement lieu autour des associations protestantes qui répondent à la catégorie wébéro-troeltschienne de sectes, telles que les Témoins de Jéhovah, par exemple. Pourtant, d'un point de vue strictement sociologique, certaines des Églises « africaines » pourraient être définies comme des « sectes », au sens où l'entendent Weber et Troeltsch. On y retrouve en effet les trois points essentiels sur lesquels la « secte » s'oppose à l'« Église » : les modalités de l'appartenance (par la conversion et non par la naissance), le mode d'autorité (par l'exemplarité charismatique et non par la fonctionnarisation de la vocation), le rapport au monde (une force de rupture rendant la coexistence difficile). Maïté Maskens, Sandra Fancello ou Damien Mottier décrivent ainsi des communautés composées de croyants régénérés, de *born-again* qui s'inscrivent en rupture avec les institutions religieuses fédératrices et en rupture avec la société d'accueil, perçue comme déchue, immorale, sans plus de repères.

Dans un autre genre, les Églises prophétiques et syncrétiques n'occasionnent pas davantage de discussion. Ainsi, le rôle que l'Église du christianisme céleste donne aux « visionnaires », en contact avec le monde céleste, ou encore, certains de ses préceptes tels que l'« interdiction des lieux saints aux femmes en règle » ou l'« interdiction d'exposer les cadavres dans l'église » (Mary, 1999 : 32), pourraient éventuellement faire l'objet d'un questionnement au sein des Églises institutionnelles européennes protestantes ou catholiques. Ce débat existe d'ailleurs dans leur pays d'origine. Mais en Europe, il reste très discret. Cette discrétion peut être considérée comme respectueuse des différences culturelles, comme une preuve bien venue de tolérance dont il faut se féliciter. En cela on ne peut que l'encourager, mais elle suscite quelques interrogations : en esquivant les discussions autour de ces pratiques et de ces croyances, les Églises établies européennes ne participent-elles pas, comme le souligne G. ter Haar, à enfermer l'ensemble des Églises « africaines » dans une dimension ethnique ou culturelle, non nécessairement revendiquée par les intéressées, qui, pour beaucoup d'entre elles, visent la conversion de tous les peuples ? Certaines de ces Églises se veulent universelles, formées de « citoyens chrétiens du monde » et refusent donc cette étiquette culturelle qui leur est apposée malgré elles. Certes, la théologie de l'inculturation qui s'est imposée suite à la décolonisation vise à reconnaître aux communautés d'expression africaine, le droit à une expression culturelle spécifique de leur foi, mais ce droit n'a-t-il pas quelques conséquences secondaires peu favorables à leur développement en Europe ? Ne revient-il pas à rendre particulièrement illégitime la conversion des Européens, souhaitée par un certain nombre de ces

communautés ? Ainsi cloisonnées, il semblerait bien qu'elles perdent beaucoup de leur capacité prosélyte en dehors de leur milieu d'origine.

Face à cette focalisation culturelle, une autre question se pose. Pourquoi l'Église messianique de l'Unification, fondée par le Révérend Moon en Corée du Sud, n'a-t-elle pas bénéficié de ce même droit à une expression culturelle spécifique de la foi lors de son arrivée en Europe dans les années soixante-dix ? Il s'agit pourtant là aussi d'une Église syncrétique, mais elle a été très vite considérée comme un mouvement hérétique et condamnée. Comment expliquer cette différence de traitement ? Ne serait-elle pas due à l'aptitude avérée des moonistes à convertir parmi les Occidentaux ? Dans ces conditions, un débat de fond visant à convaincre les chrétiens européens susceptibles de se convertir devenait tout aussi légitime que pour les Témoins de Jéhovah. L'aptitude à la conversion ne serait-elle pas au centre des enjeux de ces catégorisations ? Est culturelle une Église d'origine non occidentale qui ne convertit pas, pas encore ou très peu parmi la population locale européenne. Dès lors qu'elle devient potentiellement concurrente, la question des frontières « chrétiennes » se pose, pouvant aller jusqu'à l'accusation d'hérésie. Dans cette perspective, il semble difficile de soutenir, avec G. ter Haar (citée par Christine Henry et Joël Noret), que l'identité des chrétiens indigènes (c'est-à-dire du pays d'accueil) serait « menacée par l'arrivée des chrétiens noirs venant d'Afrique ». Les contributeurs de ce numéro notent au contraire toute la difficulté que les Églises « africaines » qui le souhaitent ont à séduire les Occidentaux. Même Brigitte Bleuzen, qui traite pour sa part de la nécessité pour la survie de l'Église catholique d'accueillir des prêtres et des religieux « africains », constate la difficulté que ces derniers – et plus encore les laïcs originaires de différents pays d'Afrique subsaharienne – rencontrent pour faire partager, reconnaître et surtout valoriser leurs expressions culturelles de la foi et de la pratique. Rien n'est figé et la situation peut très vite évoluer mais il semble trop tôt pour parler de « menace ». En tout cas, les chrétiens autochtones ne la ressentent pas encore. La « menace » pour eux, c'était, clairement, l'Église de l'Unification.

Le choix de définir les Églises protestantes « africaines » par leur dimension ethnico-culturelle ne nierait-il pas sciemment la velléité prosélyte de certaines d'entre elles ? Il n'est pas possible ici de trancher sur cette question, mais il est intéressant de noter que les Églises pentecôtistes interrogent pour leur part les pratiques des Églises syncrétiques africaines, permettant au conflit de s'exprimer et aux définitions de s'affiner. Serait-ce justement parce qu'elles sont susceptibles de toucher, en Europe, le même public – en France, les Antillais notamment – parce qu'elles peuvent par conséquent devenir concurrentes, que cette réflexion sur le fond n'est pas laissée de côté ? Un débat catégoriel s'impose pour convaincre les adeptes de choisir le bon lieu de salut. Cela vaut également dans la perception de ces Églises par les immigrés africains eux-mêmes. Ainsi, relate D. Mottier, la mère du jeune Placide traitait de sectes les Églises pentecôtistes

qu'il fréquentait en Côte-d'Ivoire et lui interdisait de les fréquenter à Paris. Ce faisant, elle réagissait en utilisant la catégorie française de la « secte » telle qu'elle circule en Afrique francophone depuis les années quatre-vingt. La Côte-d'Ivoire est un pays de tradition catholique où le Président Houphouët a fait construire une basilique imposante et pour beaucoup d'Ivoiriens, dans le Sud en particulier, les Églises protestantes ou évangéliques sont considérées comme des sectes. Dans ce cas, argumenter sur la dimension culturelle de ces Églises n'a aucun sens : l'enjeu est religieux. Il s'agit de dissuader les catholiques ivoiriens de se convertir dans des Églises concurrentes.

La lutte des États européens contre les sectes : un enjeu pour la communauté citoyenne

Les États européens semblent également reconnaître aux nouvelles venues africaines une légitimité culturelle qui les protège des discriminations sectaires que subissent, tout particulièrement en France, les Témoins de Jéhovah ou l'Église messianique de l'Unification du Révérend Moon. Pourtant, la majorité des Églises « africaines » se sont développées en Europe au moment où s'y mettait en place une politique concertée de vigilance contre les « sectes ». Dès le début des années quatre-vingt, paraissent en effet une succession de rapports : rapports allemands, français, néerlandais, espagnols, suisses, belges, anglais, rapports du Parlement européen ou du Conseil de l'Europe (Luca, 2002). On ne peut leur reprocher de s'être inquiétés de certaines dérives avérées mais il apparaît à la lecture que l'enjeu les dépasse. Tous visaient en premier lieu les mouvements religieux extra-européens récemment arrivés sur le continent. Ceux-ci suscitaient l'inquiétude en raison de leur inaptitude à respecter la séparation des institutions. L'Église de l'Unification, la Société pour la Méditation Transcendantale, Bagwan Shri Rajneesh, la communauté internationale de la conscience de Krishna, la Soka Gakkai se voient reprocher leur omniprésence contraire à la compartimentalisation sectorielle des sociétés européennes modernes ou, au contraire, leur capacité à isoler leurs adhérents et à les encadrer au sein d'une structure rigide, autorégulée et autosuffisante. La volonté de ces communautés de répondre aux besoins des fidèles quelque soit le secteur d'activité concerné : école, traitement thérapeutique, mariage, gestion financière, travail les fait apparaître comme potentiellement dangereuses.

Les nouveaux mouvements religieux qui se développent en Occident durant la même période connaissent les mêmes critiques, pour des raisons similaires. Qu'est-ce donc qu'un nouveau mouvement religieux ? Il est possible de donner un sens conceptuel aux trois termes qui composent la formule. Ces mouvements ont déjà pour particularité de ne pas sortir du giron d'une Église. Ils se sont formés directement à partir des questionnements et des connaissances produits par les institutions sécularisées, telles que la science, la médecine, la politique ou

l'économie. C'est en cela qu'ils sont « nouveaux ». Mais partant de ces institutions, ils sont remontés à contre-courant de la sécularisation pour ramener, à l'intérieur d'espaces qui s'en étaient débarrassés, des explications religieuses. Il faut en effet prendre la notion de « mouvement » en son sens propre. Il s'agit d'« un changement de position par rapport à un système de référence »¹ : il y a eu un déplacement du scientifique, de l'économique, du thérapeutique, de l'idéologique vers le « religieux ». Ce déplacement a remis en cause la sécularisation sur laquelle s'est construite l'Europe moderne, ce qui a entraîné un conflit avec les sociétés européennes. C'est, en effet, en raison de leur « infiltration » dans tous les domaines d'activité de la société que l'Église de la Scientologie ou Raël sont ciblés par les différents rapports.

C'est encore la résistance à la sécularisation de certaines des dénominations protestantes apparues en Europe dès la fin du XIX^e siècle qui leur a valu l'attention des autorités politiques. Continuant à encadrer tous les aspects de la vie de leurs fidèles, elles ont été de moins en moins en phase avec la société séculière en formation. Les nouveaux mouvements religieux qui les rejoignent après avoir défait le processus de sécularisation ont fort peu en commun avec ces groupes plus anciens, sortis du giron de l'Église, mais, dans les années quatre-vingt, l'Europe a porté sur eux le même regard : tout comme ces Églises et communautés religieuses venues d'ailleurs, ils défaisaient ou s'opposaient à ce sur quoi elle s'était construite moderne.

Les religions venues d'Asie, d'Inde ou des États-Unis, tout comme certaines sectes protestantes et nouveaux mouvements religieux, ont été considérées comme des sectes par les États européens et continuent de l'être en France, parce qu'ils comportent des traits religieux, philosophiques, idéologiques, spirituels, éducatifs ou thérapeutiques perçus comme incompatibles avec les valeurs qui soudent la communauté citoyenne dont chaque État est le garant. Elles remettent en cause l'idée que chaque société se fait de la place que doivent tenir les religions en son sein. L'Europe a fait du religieux un secteur identifiable, autonome, éventuellement influent, mais sans prétention à déborder sur tous les autres. Les mouvements que les rapports sur les sectes dénoncent interrogent la résistance de cet édifice. Plus largement, ils mettent en cause certaines des valeurs à partir desquelles s'est construite chaque communauté citoyenne nationale. On peut en effet imputer la réaction des États européens face aux sectes à la peur que la conversion entraîne les nouveaux adhérents à ne plus se considérer comme des citoyens ; à la crainte que ces organisations se développent en rupture avec le pacte citoyen qu'ils ont pour devoir de défendre, ou que la défense de certaines valeurs communautaires n'amène les adeptes à ne plus se voir comme « les membres d'une communauté politique jouissant des prérogatives et assumant les responsabilités attachées à cette appartenance », pour reprendre la définition du

1. Définition du Petit Robert.

citoyen de Michael Walzer (1997 : 122). L'adhésion à une communauté religieuse ne doit pas hypothéquer l'appartenance à la communauté citoyenne, ou amener le converti à nier le besoin qu'il a d'elle, son utilité ou son rôle protecteur.

Ainsi, les institutions politiques et judiciaires d'Europe ont pu reprocher aux Témoins de Jéhovah de ne pas se plier aux lois nationales, et ce faisant, de refuser de voter ou de faire leur service militaire. La situation a beaucoup évolué aujourd'hui, mais ce sont les arguments qui furent les plus communément utilisés pour dénoncer le caractère sectaire de cette association, qui dut assumer les pires répressions pour ne pas se mettre en contradiction avec les « lois de Dieu ». Ce faisant, elle excluait ses membres de la communauté de citoyens. On peut également remarquer que les communautés religieuses extra-européennes mises en cause par les rapports européens considèrent bien souvent leur territoire et langue d'origine comme sacrés. Les États européens ont peut-être craint qu'une telle sacralisation se fasse au détriment de la terre d'accueil. La Soka Gakkai ou, plus encore, Mahikari maintiennent certaines prières ou expressions en japonais et comportent des rituels très imprégnés par la culture japonaise. Il s'agit de la langue et de la terre d'origine des dieux. Une trop grande acculturation nuirait à leur efficacité symbolique. Pour sa part, l'Église de l'Unification fait de la Corée du Sud la terre élue de Dieu.

Les caractéristiques des Églises « africaines » sont-elles très différentes de celles des mouvements trop rapidement ciblés par des rapports sur les sectes qui diviseront finalement l'Europe ?² Rappelons encore une fois l'extrême diversité des Églises « africaines » qui ne peut supporter aucune généralisation. On peut suivre néanmoins G. Ter Haar lorsqu'elle souligne que la sécularisation n'est pas davantage inscrite dans le mode de fonctionnement des Églises protestantes africaines, habituées à penser les différents secteurs d'activité sociale comme fondamentalement liés. Dans son discours d'ouverture à un colloque organisé sur les discriminations religieuses en France, Émile Poulat ne dit-il pas, concernant les « Églises protestantes africaines d'expression française » qu'« elles éprouvent quelques difficultés à vivre dans le cadre laïque qui est celui de la France » (2004 : 18) ? S. Fancello note par ailleurs la priorité que certaines de ces Églises donnent aux lois divines sur les lois humaines : dans ce cas, les adeptes se définissent avant tout comme des « citoyens de la nation biblique » et considèrent la société européenne comme dépravée. Le fait que certaines d'entre elles appliquent leurs propres règles, quitte à se mettre en infraction avec celles du pays d'accueil, a d'ailleurs pu conduire à parler de « religions inciviques ». Enfin, elles peuvent également glorifier le pays dont elles sont issues. La Church of Pentecost qu'analyse S. Fancello utilise la langue twi lors des cultes. Elle n'est pas comprise « des fidèles issus des pays francophones », mais elle est alors considérée comme une

2. La plupart des pays d'Europe occidentale ont renoncé à mener une politique générale de lutte contre les sectes et s'en tiennent à une gestion pragmatique, au cas par cas. La plupart ont également renoncé à l'utilisation stigmatisante du terme « secte ». La France fait plutôt figure d'exception par son traitement idéologique de ces questions.

sorte de « langue sacrée ». Aurélien Mokoko-Gampiot explique que les Églises inscrites dans la mouvance du kimbanguisme sacralisent la terre d'origine de Kimbangu, devenue lieu de pèlerinage, les fidèles vivant en Europe allant jusqu'à « régler leur prière quotidienne sur l'horloge du pays d'origine plutôt que sur celle du pays d'accueil ». Pour conclure sur un autre registre, on sait combien, dans l'Hexagone, l'argent doit rester aux portes des Églises. Les acteurs de la lutte contre les sectes tendent à montrer que ces dernières n'ont volonté qu'à s'enrichir, et sont prêtes, pour cela, à ruiner leurs clients : « il est clair pour tous ceux qui ont affaire aux agissements des sectes, que l'argent constitue souvent à la fois le moteur du véhicule, la destination du trajet et les méandres du chemin »³. Aussi pourrait-on s'attendre à ce que la Cité de Sion que présente D. Mottier fournisse un exemple de dérive sectaire à la MIVILUDES. Tous les ingrédients semblent réunis (jusqu'aux relations adultères du « prophète » qui, même si elles représentent une tradition des histoires de prophètes, et des sécessions au sein des Églises « africaines », n'en sont pas moins, en France, généralement combattues en tant que dérives sectaires).

Des Églises « africaines » préservées de la lutte des États européens contre les sectes

Or, aucune de ces Églises n'apparaît dans ces rapports. Aucune n'est citée sur la liste du rapport parlementaire français sur les sectes, paru en 1996, où cent soixante treize mouvements de toutes tailles et de tous genres défilent par ordre alphabétique et nombre d'adeptes. Levons ici tout malentendu, il ne s'agit pas de vouloir les y introduire. Cette liste a été suffisamment critiquée par les sociologues pour qu'on puisse souhaiter qu'aucune autre du même style ne soit à nouveau publiée. D'un point de vue strictement sociologique, il est néanmoins intéressant d'essayer de comprendre les différences de traitement constatées. En effet, pendant les six années durant lesquelles j'ai assisté aux conseils d'orientation de la MILS (Mission interministérielle de lutte contre les sectes) puis de la MIVILUDES (Mission interministérielle de vigilance et de lutte contre les dérives sectaires), il n'a jamais été fait mention de ces Églises « africaines ». Récemment néanmoins, en Belgique, le directeur du CIAOSN (Centre d'information et d'avis sur les organisations sectaires nuisibles), Éric Brasseur, qui recevait régulièrement des demandes d'information les concernant, a décidé d'y répondre en organisant au Parlement fédéral, en juin 2008, un colloque. INFORM (Information Network Focus on Religious Movements), la célèbre structure universitaire de la London School of Economics fondée par Eileen Barker, avait déjà organisé des journées d'études auxquelles étaient conviés des responsables d'Églises d'origine africaine présentes en Grande-Bretagne, mais ce colloque belge est le premier du genre à interroger « la situation actuelle du paysage néo-pentecôtiste africain, en

3. Rapport parlementaire sur *Les sectes et l'argent*, présidé par le député PS Jacques Guyard, et rapporté par le député PC Jean-Pierre Brard, 1999, p. 10.

s'appuyant sur les observations faites par des universitaires belges et des orateurs étrangers, et non sur un discours tenu par des acteurs institutionnels ayant les "affaires sectaires" ou leurs dérives dans leurs compétences »⁴. Le Président de la Chambre des représentants a fait l'allocution d'ouverture en la présence des deux co-présidents du culte protestant en Belgique qui signifiaient ainsi l'intérêt qu'ils portent à l'exercice. Outre les services de l'État spécialisés en la matière, chercheurs et doctorants universitaires ayant travaillé sur le sujet ont pu présenter leurs travaux – on notera l'intervention de Pierre-Joseph Laurent et de M. Maskens. Sont également intervenus des représentants d'association de terrain s'occupant des demandeurs d'asile, de l'égalité des droits des personnes, de la non-discrimination, ou de la problématique de la santé dans les milieux de la petite enfance. Bref, l'objectif était clairement de participer à une amélioration de la connaissance de ces communautés religieuses et de leur dimension culturelle et sociale et non pas d'activer une dénonciation sectaire d'un nouveau type. Ce colloque visait donc, d'une certaine façon, à prévenir toute confusion éventuelle entre ces Églises et les dérives sectaires, voire à faire taire tout soupçon les concernant. Ce soupçon ne devrait d'ailleurs être entretenu pour aucun mouvement religieux présent en Europe. Les dérives, lorsqu'elles sont avérées, sont condamnables par la loi et méritent d'être analysées. En revanche, le soupçon marque l'absence de preuve, il est discriminant par nature et l'on ne peut que regretter que des rapports puissent faire peser sur quelque groupe que ce soit le poids de cette discrimination dès lors qu'aucun fait concret ne leur est explicitement reproché.

Néanmoins, les Églises « africaines » rencontrent régulièrement des problèmes, en France au niveau des municipalités notamment, en rapport avec leurs lieux de culte, sous prétexte du bruit ou de la non-conformité de l'utilisation faite des salles louées. Il serait intéressant d'enquêter sur la façon dont le voisinage parle de ces problèmes, mais il apparaît en tout cas qu'ils ne sont pas exploités pour gonfler le nombre d'« affaires » sectaires ni par les associations militantes ni par les instances d'État « compétentes », alors que ce thème revient régulièrement au sujet des Témoins de Jéhovah, par exemple. On notera également, avec C. Henry et J. Noret, que l'Église du Christianisme Céleste est sur la liste du rapport belge publié sur ces questions en 1997. La vocation de cette liste est très différente de celle du rapport français : il s'agit uniquement d'un tableau synoptique récapitulant tous les groupes dont il a été fait mention au cours des travaux des parlementaires. Il est clairement expliqué en amont du tableau que « cette énumération ne constitue ni une prise de position, ni un jugement de valeur de la part de la commission »⁵. Par ailleurs, ce qui a valu à l'Église du

4. C'est ainsi qu'Éric Brasseur m'a présenté ce colloque.

5. Chambre des députés de Belgique, MM. Duquesne et Willems, *Enquête parlementaire visant à élaborer une politique en vue de lutter contre les pratiques illégales des sectes et le danger qu'elle représentent pour la société et pour les personnes, particulièrement les mineurs d'âge*, Session ordinaire 1996-1997, 28 avril 1997, p. 226.

Christianisme Céleste de se retrouver sur cette liste n'est pas de l'ordre de la « dérive sectaire ». Comme l'expliquent très bien les deux auteurs, l'attention portée sur cette communauté vient du lien établi, au moment de l'affaire Dutroux, entre certains de ses membres – dont le chargé de paroisse – et une entreprise d'exploitation de migrants. Le fait d'en déduire trop rapidement que la communauté religieuse puisse servir de couverture à un réseau pédophile relève-t-il alors de « l'imaginaire de la secte », comme le déduisent nos auteurs, ou d'un autre imaginaire qu'il s'agit d'identifier ? L'« imaginaire de la secte » tel qu'il ressort de la lecture des rapports écrits sur cette question en Europe depuis le début des années quatre-vingt est celui de l'enfermement des adeptes, de la manipulation mentale, de l'exploitation financière, de l'infiltration dans tous les domaines de la société, ou encore de la subordination sexuelle des fidèles par un gourou tout puissant. Il est très éloigné de toute idée de trafic d'individus que ce soit pour des raisons économiques, sexuelles, ou autres.

Le débordement de la sphère religieuse sur les sphères séculières et la fermeture de la dite « secte » étant au cœur des problèmes dénoncés par les différents rapports, on peut même remarquer que des efforts ont été fait pour répondre, par exemple, aux requêtes d'Églises de la mouvance kimbanguiste, pourtant décrites par A. Mokoko-Gampiot comme relativement fermées, très critiques face à la société majoritaire et dont l'insertion « s'avère problématique ». À Bruxelles et à Genève, elles ont pu, non sans rencontrer quelques résistances, réunir un groupe de fidèles dans des chambres d'hôpital, sacralisées parce qu'y étaient décédés deux des fils du prophète fondateur, Simon Kimbangu : Kisolokele, à l'hôpital de Bruxelles et Joseph Diangienda à l'hôpital de Genève. On peut s'interroger sur les conséquences d'une telle requête si elle avait émané des scientologues, par exemple. Cela aurait sans doute donné lieu à un tapage médiatique quand, constate A. Mokoko-Gampiot, les media ne font que de très rares allusions aux Églises issues de la mouvance kimbanguisme.

Les Églises africaines laissées aux portes de la communauté citoyenne

Comment donc expliquer que les Églises « africaines » n'aient pas été ressenties, contrairement à d'autres Églises, religions ou nouveaux mouvements religieux venues d'Asie ou des États-Unis, comme un danger pour la préservation de la communauté de citoyens ? Ne serait-ce pas précisément, et contrairement à l'hypothèse que présente G. ter Haar, parce que leur refus de la sécularisation, leur sacralisation de la terre et de la langue d'origine, leur préférence pour une citoyenneté biblique, ne les rendent pas pour autant capables, au regard des autorités, et contrairement aux communautés religieuses qui les préoccupent, de « contribuer au ré-enchantement de l'Europe » ? Bien que les sociologues des religions d'aujourd'hui prennent acte du déplacement du « centre de gravité »

du christianisme, vers les Sud, asiatiques et africains, l'Afrique ne semble pas encore être perçue aujourd'hui, par l'opinion commune européenne, comme capable de former un nouveau centre d'attraction ; les Églises africaines en Europe ne parviennent pas, bien qu'elles le désirent, à convertir les Européens, sauf quelques « négrophiles » qui nourrissent une « certaine fascination pour l'Afrique », comme le fait remarquer M. Maskens. Le risque d'africanisation des sociétés européennes apparaît dès lors très limité. Ainsi, il semblerait que les Églises « africaines » ne soient pas stigmatisées comme des sectes parce que les autorités responsables de ces classifications ne redoutent pas, les concernant, qu'elles puissent nuire aux valeurs jugées fondamentales de l'Europe, qu'elles puissent extraire les citoyens de la communauté citoyenne, c'est-à-dire, qu'elles puissent convertir les « indigènes », ceux qui appartiennent de par leur naissance à la communauté citoyenne nationale dont elles sont, de fait, exclues.

Se dessinent alors assez distinctement les limites de la lutte contre le religieux inacceptable : les mouvements concernés convertissent parmi les citoyens que les États ont pour mission de protéger. Cela permet également de mesurer les difficultés d'intégration des immigrants « africains », avant même celle de leurs Églises et pose une autre question : les Églises « africaines » ne portent-elles pas la marque d'un autre genre de ségrégation ? Leurs fidèles n'apparaissent-ils pas, comme le dénonce M. Maskens, comme des « citoyens de seconde zone » ? Les réflexions de cette auteure révèlent en effet le décalage entre une forme d'essentialisation sectaire et une forme d'essentialisation ethnique. « Les migrants les plus stigmatisés sont souvent décrits par les tenants d'une approche assez réductrice du phénomène migratoire comme un *fléau* en train d'envahir le continent européen », écrit-elle. Les notions de *fléau* et d'envahissement sont également présentes dans la littérature « anti-secte », mais elles signifient alors que les dites sectes sont capables de séduire les citoyens et de les détourner de leur mère patrie pour leur faire adopter, par la conversion, des valeurs et une terre étrangères fortement idéalisées. Les plus farouches acteurs de la lutte contre les sectes se disent en effet en guerre contre les chevaux de Troie des pays d'origine de ces mouvements, le Japon ou les États-Unis notamment, pour citer ceux qui suscitent la plus grande méfiance du fait de leur velléité hégémonique. Ainsi, c'est entre autres parce que l'Église de l'Unification a reconnu la mission salvatrice universelle des États-Unis qu'elle a été perçue, en Europe, à l'instar de la Scientologie, comme un véhicule de la volonté hégémonique étasunienne.

En estampillant certaines Églises, religions d'origine non occidentales, ou nouveaux mouvements religieux de sectes, les institutions compétentes font donc en sorte de les rejeter à la marge de la société et d'éviter ou de limiter ainsi leur développement. Si ces mouvements sont déjà à la périphérie de la société et laissés de côté, s'ils ne sont pas aptes à convertir, ils glissent alors de la stigmatisation sectaire à la stigmatisation ethnique, culturelle, voire raciale. La difficulté d'insertion des chrétiens africains en Allemagne en est un très bon exemple.

L'Allemagne est le premier pays à avoir attiré l'attention sur le danger des sectes. Cette dénonciation n'a pas touché les Églises « africaines ». Est-ce parce que la conversion dans ces Églises étaient estimée sans danger pour les Allemands, ou plutôt, parce que l'idée même de cette conversion ne se posait pas ? On sait l'importance du partage d'une même culture dans la conscience nationale de ce pays. La loi sur la nationalité de 1913 l'illustre bien : tout individu d'origine allemande, dont la famille réside depuis plusieurs générations à l'étranger peut revendiquer la double nationalité ; en revanche, les immigrés séjournant de longue date en Allemagne ne peuvent que très difficilement l'obtenir, tant les procédures de naturalisation sont longues et compliquées. Ces conditions se sont récemment améliorées : la nouvelle réforme du code de la nationalité tend à prouver que « si l'État n'a pas renoncé à son soubassement ethnique, il a néanmoins choisi de le tempérer fortement » (Dieckhoff, 2000 : 90). Les Églises « africaines » sont néanmoins distinguées des autres par leur identité africaine. Comme le remarque G. ter Haar, cela permet de maintenir l'état de ségrégation des « Africains ». Plus que dans le registre de l'ethnicisation, cette mise à l'écart semble davantage se situer dans celui de la racialisation. Il est inutile, dans ces conditions, d'en passer par la problématique sectaire.

On retrouve cette même volonté ségrégative en Grande-Bretagne. Ici, c'est sans doute davantage la dérive communautariste du multiculturalisme anglo-saxon qui en est l'origine. Lorsqu'en 2001, le corps démembré d'un jeune nigérian âgé de quatre à sept ans fut retrouvé dans la Tamise, la police suspecta un rituel anti-sorcellerie d'une des Églises prophétiques de Londres fréquentées par les communautés nigérianes. La disparition d'enfants d'origine africaine, ainsi que les maltraitements dont ils sont parfois les victimes, font naître les mêmes suspicions. Les termes utilisés par les media ou dans les rapports officiels pour éclairer ces faits ne tournent pas autour de la problématique de la dérive sectaire mais autour de « facteurs culturels pouvant favoriser ces mauvais traitements »⁶. Ainsi, plutôt que de considérer ces pratiques criminelles comme déviantes et exceptionnelles, cette forme d'essentialisation culturelle a pour effet de généraliser la possibilité de leur reproduction à l'ensemble de la communauté diasporique.

Lorsqu'en janvier 2005, en Guyane (département français d'Outre-mer), un jeune homme de seize ans, malade, meurt vraisemblablement à la suite d'un rituel d'exorcisme pratiqué par une Église dissidente de l'Église du Christianisme Céleste, on parle en France d'une dérive sectaire. Le préfet de Guyane annonce même sa « volonté de redoubler de vigilance contre les dérives sectaires »⁷, mais l'affaire n'a guère de suite et rien n'indique aujourd'hui qu'un intérêt se soit développé quant à la connaissance de ce type de mouvements. Le rapport de la MIVILUDES retraçant ses activités sur l'année 2005 n'évoque même pas ce

6. Catherine Fay de Lestrac, 16 juin 2006, Agence France-Presse : AFP-BQ22.

7. AFP-WEEO, 7 janvier 2005.

drame. Pourtant, elle oriente ses analyses sur « la protection des mineurs face à l'emprise sectaire » et sur « les risques induits par les pratiques de soins et de guérisons dans les groupes à caractère sectaire », chapitre dans lequel est traité « la guérison par la prière ». Que signifie une telle omission ? Cette dérive serait-elle en dehors du champ de préoccupation de la MIVILUDES, pourtant prompte par ailleurs à dénoncer tout type de pratiques heurtant les valeurs laïques, républicaines et rationalistes qu'elle se donne pour mission de protéger ? Mais en France, républicanisme oblige, on ne parle pas davantage de « facteurs culturels ». Du coup, ce type de dérive entre dans le champ des sujets tabous, ce qui n'enlève rien au fait que les Églises « africaines » demeurent généralement à la marge de la société.

Ainsi, les Églises « africaines », toutes tendances confondues, sont préservées de la stigmatisation qu'infligent ces rapports car elles sont déjà victimes d'une autre forme de stigmatisation et qu'il semblerait peut-être contre-productif aux autorités compétentes d'en rajouter. Deux contre-exemples sont particulièrement saisissants à cet égard et montrent les enjeux de l'essentialisation. Le premier nous est fourni par A. Mokoko-Gampiot qui relate l'aventure d'un jeune couple mixte dont l'annonce du mariage perturbait si fortement les parents de la jeune Européenne, qu'ils ont pris contact avec le père jésuite Eric de Rosny dans l'espoir qu'il l'en dissuaderait, arguant que le « kimbanguisme » est une secte. Face à la possibilité exceptionnelle de la conversion, il semblerait donc qu'on délaisse l'essentialisation ethnique (qui pourrait faire passer les parents pour racistes) pour activer l'essentialisation sectaire (qui répond davantage à leur rôle protecteur). Les propos du père de la jeune fille – enfant possédée, utilisation de philtres magiques – renvoient ici au cœur de l'imaginaire européen de la secte, plus précisément, à la peur de la manipulation mentale, celle-là même qui a fait réagir, dans les années quatre-vingt, les parents qui voyaient leurs enfants se convertir à des mouvements venus d'ailleurs – l'Église de l'Unification en particulier – qu'ils ne connaissaient pas et dont les conflits de valeurs entraînaient des situations de rupture familiale.

Le second contre-exemple vient des terrains de S. Fancello. Elle relève qu'en Ukraine, où les Églises d'origine africaine sont précisément arrivées à convertir des locaux en nombre suffisant, le gouvernement s'est alarmé de leur capacité d'« africanisation ». Ce prosélytisme partiellement réussi amenait des citoyens ukrainiens à s'inscrire en rupture avec certaines des valeurs qui marquent l'appartenance à la communauté de citoyens, en l'occurrence, ici, la tradition orthodoxe. Les familles des adeptes s'en sont également inquiétées : à nouveau, on entre ici, de plain-pied, dans les mêmes appréhensions qui ont déclenché la dénonciation sectaire dans l'Europe occidentale des années quatre-vingt.

Le rôle social des christianismes du sud

Les Églises présentées dans ce numéro n'adoptent pas toutes la même attitude envers la religion et la société d'accueil. Néanmoins, il est utile de rappeler que la plupart d'entre elles revendiquent la primauté du religieux sur l'ethnique et, de ce fait, se range plutôt aux côtés des communautés religieuses qui subissent la stigmatisation sectaire, délaissant plus ou moins la stigmatisation ethnique. En France, c'est au nom de la guerre contre les sectes qu'elles situent les problèmes rencontrés dans les municipalités (Poulat, Kounkou, 2004). Cette analyse valorise leurs différences, au nom d'une pureté ou d'une élection revendiquée et non pas, en raison d'une culture, d'une ethnique, ou d'une race. Pour ceux qui se définissent comme des citoyens chrétiens du monde, cette interprétation laisse ouverte la possibilité d'un prosélytisme en direction des Occidentaux. Elle leur place à égalité avec les mouvements prosélytes venues d'Extrême-Orient ou des États-Unis. Certaines Églises « africaines » revendiquent néanmoins cette dimension ethnique voire raciale (Les Noirs contre les Blancs). Il ne faudrait pas, en effet, méconnaître que l'ethnicité n'est pas qu'un effet d'imposition : elle est aussi un mode de construction identitaire et communautaire qui peut répondre aux attentes des sujets surtout en situation migratoire. Mais l'effort d'intégration qu'impose précisément cette situation passe non seulement par l'obligation de se plier aux lois nationales avant toute autre loi, par un devoir de socialisation dans la langue du pays d'accueil et par l'adoption de ses valeurs mais, plus encore, comme le souligne Géraldine Mossière, par un véritable effort d'assimilation qui conduit au sentiment de déracinement des adeptes-migrants de première génération. L'observation par A. Mokoko-Gampiot de la seconde génération semble indiquer qu'il s'agit là de la possibilité la plus sûre de leur insertion sur le long terme.

La plupart des articles présentés ici insistent également sur la centralité de la fonction sociale que détiennent les Églises africaines implantées en Europe ou au Québec et, par conséquent, sur leur volonté d'aider à l'intégration des immigrants qu'elles accueillent. En bien des aspects, elles semblent remplir un rôle très proche de celui des organisations non gouvernementales (lorsqu'elles n'en sont pas). Cela n'est pas sans lien avec ce que l'on observe plus globalement sur la scène internationale. Il apparaît en effet que se développent aujourd'hui au moins deux types de mouvements religieux transnationaux qui se déplacent chacun en fonction d'un « courant transnational » spécifique. Il faut prendre cette expression au premier degré. Elle indique un déplacement orienté, une force qui attire et de laquelle il est difficile de s'extraire. Le courant suit un tracé et emporte avec lui tout ce qui se trouve sur son passage. Ces courants transnationaux se forment à partir des sociétés civiles internationales qui se développent aujourd'hui. Celles-ci sont composées de réseaux divers faits de lois et de traités internationaux, de préoccupations communes pour la protection des plus démunis, la sauvegarde de la planète ou de cultures spécifiques. Elles sont animées par de

grandes ONG au parrainage souvent religieux qui organisent des conférences ou des actions sociales et politiques. L'Église de l'Unification, la Soka Gakkai, la Scientologie, sont typiques des mouvements qui voyagent sur la vague d'un courant ultralibéral partant des États-Unis ou du Japon. On a vu que leur capacité prosélyte inquiète suffisamment l'Europe pour qu'elles soient perçues comme une menace d'invasion émanant des pays dont elles proviennent.

D'autres courants transnationaux, drainant d'autres mouvements religieux, relient pour leur part les pays restés à la traîne de la modernisation économique et industrielle. La théologie de la prospérité prônée par l'Église pentecôtiste sud-coréenne du Plein Évangile, l'Église Universelle du Royaume de Dieu brésilienne (EURD) ou l'Église nigériane du Christianisme Céleste (ECC), s'adresse à des populations préoccupées par la gestion quotidienne de la pauvreté et qui veulent croire accessibles la richesse et les valeurs des anciens conquérants (Laurent, Furtado, 2007). On notera d'ailleurs que l'accession à ces valeurs peut passer, comme le montre Afeosemine Adogame, par la réactivation de pratiques religieuses féminines précoloniales à l'intérieur des nouvelles Églises. La continuité ainsi établie entre un passé lointain et le présent permet la création d'une identité moderne adaptée au contexte migratoire et réinvestie dans le champ religieux.

Ce type d'organisations transnationales touche des pays au développement incertain. C'est là que leur prosélytisme fonctionne le mieux. Ainsi les différentes actions sociales de l'EURD ont sans aucun doute participé à son ascension fulgurante : alphabétisation des adultes, prestations de soins d'hygiène, distribution nocturne de repas aux sans domicile fixe, mobilisations contre la faim, formation professionnelle des exclus (Machado, 2003 : 247-253). Par ces actions, l'EURD remplit un rôle délaissé par les gouvernements et plus généralement tenu par les ONG. Lorsqu'elle arrive en Occident, l'EURD, tout comme l'ECC ou d'autres Églises d'origine africaine, touche le même type de population, concentré parmi les immigrés originaires des pays où ces Églises rencontrent habituellement le plus de succès. Aux États-Unis, par exemple, l'EURD échoue à convertir des Nord-Américains et se concentre sur les populations hispanophones. Dans la plupart des pays d'Europe (exception faite du Portugal avec lequel elle partage l'usage d'une même langue), elle touche des populations noires africaines ou caribéennes, mais très peu d'Européens. Partout où elle va, elle s'adresse essentiellement à une nouvelle population urbaine internationale, pauvre, en crise d'identité, partageant une culture chrétienne et souffrant des fractures sociales engendrées par la brutalité de l'urbanisation et de la modernisation de leurs pays restés largement sous-développés, ou encore par leur situation d'immigrés.

Finalement, ce type d'Églises transnationales, qui traverse les continents en empruntant un courant fait d'espoir individualiste de sortie de la pauvreté, suit les réseaux de l'immigration. Il accompagne ceux qui fuient leur pays pour s'en sortir, leur faisant miroiter la fortune pour laquelle ils ont parfois sacrifié culture, famille et territoire et s'inscrivent tantôt à l'intérieur tantôt en complément des

cultures migratoires qui offrent, elles aussi des formes de transit, des lieux d'accueil et d'espaces circulatoires en lien avec le pays d'origine. Les gouvernements des pays d'accueil peuvent éventuellement apprécier qu'elles puissent ainsi servir de relais à une prise en charge quasiment inexistante de leur part. On le voit dans l'exemple du Québec présenté par G. Mossière. La place que jouent les œuvres sociales dans la communauté évangélique de Pentecôte – accueil des nouveaux migrants, informations sur les procédures administratives québécoises, offres d'emploi, etc. – amène « les organismes communautaires publics ou semi-publics chargés d'accueillir les immigrants au Québec » à diriger vers elle les nouveaux arrivants. Le fait d'avoir créé une ONG, la Citadelle de l'espoir, pour activer cette dimension sociale de la communauté dans les régions les plus nécessiteuses montre bien la nature du courant qui porte ces mouvements sur la scène internationale. D'autres auteurs dans ce numéro se font l'écho de cette dimension : visite des malades, rapatriement des corps, hébergement des sans-papiers, suivis des dossiers de régularisation etc. M. Maskens constate également que les structures d'aide mises en place par ces Églises pallient le « manque de clarté et d'encadrement de l'État belge dans la gestion des personnes en situation irrégulière ». Ces actions jouent finalement dans l'identification même du dieu auquel on croit : « le Dieu des réfugiés », quand elles ne finissent pas tout simplement, comme le soulignent C. Henry et J. Noret, par primer sur le contenu religieux.

Dans ces conditions, les Églises africaines ont peu de raison de rallier les Européens car les objectifs des premières ne sont pas adaptés aux besoins des seconds. La crise économique occidentale peut néanmoins changer la donne. Ces situations ne sont pas immuables et l'histoire est fertile en rebondissement. Déjà, la jeune Rose dont Bernard Coyault retrace le parcours évoque le cas d'un de ses clients français qui décida de la consulter non pas nécessairement parce qu'il était « négrophile », mais parce qu'il avait de graves problèmes professionnels et financiers et, sans doute, personne vers qui se tourner. On n'oubliera pas non plus le cas de ces prêtres et religieux catholiques « africains » venus palier le manque de main-d'œuvre des Églises catholiques françaises, et qui parviendront peut-être, prochainement, à mieux faire valoir le savoir-faire hérité de leur pays d'origine.

Ainsi, les raisons pour lesquelles les Églises protestantes d'origine africaine n'arrivent pas encore, quand elles le souhaitent, à toucher des Occidentaux sont peut-être davantage liées aux attentes sociales auxquelles elles répondent qu'à des questions ethniques, culturels ou raciales, typiques du regard que leur porte la société dite d'accueil. À ce niveau, la différence d'audience internationale de l'Église de l'Unification et de l'Église pentecôtiste du Plein Évangile, deux Églises pareillement arrivées de Corée du Sud, éclaire sur la puissance du courant qui les transporte dans le jeu des conversions et l'intérêt qu'on leur porte. La première, très élitiste, s'est développée en Europe et aux États-Unis tandis que la seconde, Église du pauvre, n'a obtenu de succès que dans les pays parvenus à

un moindre niveau de développement. La première s'est faite l'ambassadrice des États-Unis, la seconde apporte aux laissés pour compte l'espoir d'un pays anciennement colonisé, sorti du sous-développement et nouveau dragon d'Asie. La première vogue sur un courant qui part du centre pour irriguer le monde ; la seconde part de la périphérie et n'irrigue que la périphérie. La première a terrifié l'Europe, la seconde y passe inaperçue, suscite la plus grande indifférence et ne s'y développe que parmi les immigrés coréens, auxquels elle apporte, sans nul doute, une aide aux migrants guère éloignée de celle des Églises « africaines », si ce n'est que la question de la clandestinité ne s'y pose pas.

Nathalie LUCA

Paris, Centre d'Études Interdisciplinaires des Faits Religieux
(CNRS-EHESS)

luca@ehess.fr

Bibliographie

- ADOGAME Afe, 2000, « Aiye Loja, Nile – The Appropriation of Ritual Space-Time in the Cosmology of the Celestian Church of Christ », *Journal of Religion in Africa*, XXX-1, pp. 3-29.
- CAPONE Stefania, 2004, « Globalisation et transnationalisation », *Civilisations. Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines*, « Religions transnationales », LV/1-2, pp. 9-22.
- COLONOMOS Ariel, 2000, *Églises en réseaux. Trajectoires politiques entre Europe et Amérique*, Paris, Presses de Sciences-Po.
- CORTEN André, DOZON Jean-Pierre, ORO Ari Pedro, 2003, *Les nouveaux conquérants de la foi. L'Église universelle du royaume de Dieu (Brésil)*, Paris, Karthala.
- CORTEN André, MARY André, (éds.), 2000, *Imaginaires politiques et pentecôtismes. Afrique/Amérique latine*, Paris, Karthala.
- DIECKHOFF Alain, 2000, *La nation dans tous ses États. Les identités nationales en mouvement*, Paris, Flammarion.
- DOBBELAERE Karel, 1986, « Civil Religion and the Integration of Society: A Theoretical Reflection and an Application », *Japanese Journal of Religious Studies*, 13/2-3, pp. 127-145.
- FANCELLO Sandra, 2003, « Au commencement était la dissidence. Création et séparation au sein du pentecôtisme ghanéen », *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 122, 2003, pp. 45-55.
- FRIEDMAN Jonathan, 1994, *Cultural Identity and Global Process*, London, Sage Publication.
- HACKETT Rosalind I.J., 2001, « Prophets, False Prophets and the African State: Emergent Issues of Religious Freedom and Conflict », *Nova Religio*, 4/2, 187-212.
- HANNERZ Ulf, 1996, *Transnational Connections*, London, New York, Routledge, coll. « Culture, People, Places ».
- LAURENT Pierre-Joseph, FURTADO Claudio, 2007, « Le pentecôtisme brésilien au Cap-Vert », *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 141, pp. 113-131.

- LUCA Nathalie, 2002, « Quelles politiques pour les sectes ? La spécificité française face à l'Europe occidentale », *Critique internationale*, 17, pp. 105-125.
- , 2008, *Individus et États face aux sectes*, Paris, Armand Colin, coll. « Sociétale ».
- MACHACEK David, WILSON Bryan, (eds.), 2000, *Global Citizens. The Soka Gakkai Buddhist Movement in the World*, New York, Oxford University Press.
- MACHADO Maria das Dores Campos, 2003, « L'IURD ; une "organisation-providence" », in Corten A., Dozon J.-P., Oro A. P., (éds.), *Les nouveaux conquérants de la foi. L'Église Universelle du Royaume de Dieu*, Paris, Karthala, pp. 245-256.
- MARY André, 1999, « Culture pentecôtiste et charisme visionnaire au sein d'une Église indépendante africaine », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 105, pp. 25-50.
- POULAT Émile, KOUNKOU Dominique, 2004, *Les discriminations religieuses en France*, Paris, L'Harmattan.
- SCHNAPPER Dominique, 1994, *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, Paris, Gallimard, coll. « Essais ».
- WALZER Michael, 1997, « Communauté, citoyenneté et jouissance des droits », *Esprit*, 3-4, pp. 122-131.
- WIEVIORKA Michel, DUBET F., GASPARD Fr., KHOSROKHAVAR F., LAPEYRONNIE D., LE BOT Y., MARTUCCELLI D., TABBONI S., TOURAINE A., TRINH S., 1997, *Une société fragmentée. Le multiculturalisme en débat*, Paris, La Découverte/Poche.