



Patricia Birman

Croyances et appartenances : un débat français

Résumé

Cet article traite des mouvements contre les sectes dans la société française, mouvements orientés vers la défense des valeurs familiales, au cours des années quatre-vingt. Il s'agit de montrer comment ces mouvements se sont imposés dans l'espace public, par une défense de l'intégrité de la nation aussi bien que de ses membres, et en popularisant notamment des notions comme celles de programmation et déprogrammation cérébrales.

Abstract

This paper is concerned with anti-sects movements in the French society. These movements were oriented towards the defense of family values during the 80's. The aim is to demonstrate how these movements imposed themselves in the public sphere in defending the integrity of the nation and its members and popularizing more especially concepts as mental programming and deprogramming.

Pour citer cet article :

Patricia Birman. Croyances et appartenances : un débat français, *ethnographiques.org*, Numéro 15 - février 2008 [en ligne]. <http://www.ethnographiques.org/2008/Birman.html> (consulté le [date]).

Sommaire

Les enjeux et les acteurs : de la croyance à la question de l'État

Témoignages d'étrangeté : lorsqu'un fils ne rentre pas à la maison

Le lavage de cerveau et ses symptômes

Le langage des sectes contre celui des familles

Une contribution de la science : machines, adeptes et « apôtre automatique »

L'«Affaire» Château

Du lavage de cerveau à la manipulation mentale : horizons politiques

Notes

Bibliographie

« ...À un moment du XIXe siècle, pas très longtemps après la mort de Goethe, une nouvelle façon de penser a fait son apparition dans la culture occidentale : elle a balayé le mal, allant jusqu'à nier son existence. On a appelé sciences sociales cette innovation intellectuelle. Pour les nouveaux praticiens, pleins d'assurance, parfaitement rationnels, optimistes et absolument scientifiques, de la psychologie, de la sociologie et de l'économie, le mal n'était pas une question. En y réfléchissant, le bien non plus ».

(Amos Oz, « Le diable est de retour », *Le Monde*, 1ère page, 04/10/2005).

Les enjeux et les acteurs : de la croyance à la question de l'État

Le danger que feraient courir à la société française les organisations religieuses considérées comme sectes, aussi bien l'opposition de l'État français à l'égard de l'usage du voile islamique dans les écoles publiques, sont deux phénomènes que l'on pourrait associer entre eux en tant qu'expression contemporaine des conflits se manifestant au cours de l'application du modèle de laïcité construit dans ce pays. Nous en analyserons ici la relation avec certaines pratiques discursives qui établissent un lien presque indissociable entre *secte* et *danger* [1]. L'une des prémisses des mouvements qui ont organisé la lutte contre les sectes en France est la dissociation, assez peu soulignée et toutefois notable, de ces dernières de la notion de religion. Sans doute, comme l'ont déjà remarqué quelques auteurs, il y aurait des correspondances entre certaines définitions données des sectes par ceux qui les combattent et ce que l'on appelle les « nouveaux mouvements religieux » qui mettent en œuvre des pratiques "religieuses" distinctes de celles des églises reconnues par l'État français. Cependant, cette relative identification ne nous autorise pas à considérer que la dangerosité attribuée aux sectes par d'importants secteurs de la société française s'expliquerait uniquement au travers des caractéristiques de ces religions d'un nouveau type. Mon intention est donc d'insister sur l'élaboration de ce discours qui a mis en place ses propres figures du mal et ses modes spécifiques de l'exorciser. Cette construction a pénétré largement dans la société française dans la mesure précisément où elle fut l'œuvre de secteurs influents de l'État lui-même qui ont contribué à l'importance de sa diffusion. Dans le cours des années quatre-vingt, la caractérisation des sectes ne sera pas faite seulement par un petit groupe homogène de personnes : elle sera le produit de négociations et d'alliances entre des acteurs qui défendaient des conceptions différentes de la vie sociale et accordaient une place différente à la religion dans la société. Leurs différences néanmoins ne les empêchèrent pas de constituer ensemble une nouvelle figure du mal et un même ennemi générique de la société française qui, dans la mesure où il menaçait l'intégrité de l'identité nationale, devait être combattu vigoureusement par l'État comme ce fut le cas au cours des années quatre-vingt-dix.

Un personnage important, ennemi essentiel de cette alliance de fait, n'était apparu que relativement récemment sur la scène publique. Il a pris dans l'imaginaire français une place très spéciale : reconnu pour les pouvoirs spéciaux qu'il détiendrait, c'est ainsi qu'est apparu le *gourou*. Il est devenu un familier de la presse et des médias, un personnage central des investigations menées par les

mouvements contre les sectes qui luttent contre ses stratégies d'infiltration dans les réseaux, les failles et les fractures de la société. Différent des acteurs religieux habituels, coutumiers pourrait-on dire, le gourou serait un personnage dont le pouvoir s'établirait à partir d'une capacité particulière à soumettre complètement, à sa volonté, la subjectivité de ses victimes et aliéner ainsi leur autonomie d'action. Le "lavage de cerveau" et ses variantes furent désignés comme l'instrument principal de son action. Cet agent du pouvoir sectaire, différent des pouvoirs religieux traditionnels, agirait en dehors des lieux de culte, s'insinuant dans la société et auprès des individus en les détournant de l'autorité des responsables reconnus des églises traditionnelles. Se détachant des communautés d'appartenance habituelles, des écoles, des entreprises, des services médicaux, des espaces sociaux les plus divers, les gourous "captureraient" les individus et les entraîneraient à agir contre eux-mêmes et contre leur propre société. En cela, les sectes constitueraient un danger pour la cité et devraient donc être prises en compte par l'État lui-même. Une réalité se serait ainsi imposée à l'État français qui le conduit à prendre à son compte les analyses faites et les mesures suggérées par les mouvements de défense contre les sectes.

La dangerosité sectaire porterait atteinte aux fondements mêmes de quelque société que ce soit, au caractère proprement *humain* de ses membres conduits à perdre leurs facultés essentielles. Elle est donc devenue une véritable « question d'État » dans la mesure où elle ne se situait pas uniquement aux plans moral, social et/ou politique. La notion de « lavage de cerveau », apparue comme une technique de manipulation physico-psychologique, impliquait une conception spécifique de l'être humain. Cette interprétation, adoptée par les mouvements anti-sectes, conduisait à l'idée d'une véritable dislocation de l'individu : son corps deviendrait une sorte de masse vide dont la gestion serait entièrement opérée, téléguidée de l'extérieur par un autre individu : le *gourou*.

Ce mode d'action serait évidemment un véritable danger social et individuel, source essentielle des périls engendrés dans le monde obscur des sectes. Sans doute peut-on voir là des ressemblances avec certaines figures d'aliénations religieuses mises en évidence par les adversaires historiques de la religion dans la société française. Néanmoins, de sérieuses différences se marquent, dues aux contextes historiques et sociaux qui les ont constituées. Sans doute trouve-t-on dans tous les cas des théories du sujet et de la personne. Dans tous les cas également sont élaborées des figures du mal universelles dans la mesure où elles atteignent l'être humain comme espèce. Cependant, le mal des sectes serait, d'une certaine façon, plus local, ou mieux, son espace privilégié d'entreprise et d'application serait donné par les frontières nationales et sa source principale serait leur porosité générée par la globalisation du monde contemporain.

Le débat s'est ainsi progressivement instauré autour d'une différence perçue comme radicale, antinomique entre l'univers des sectes et celui de ce qu'il conviendrait d'appeler « l'identité française ». Le postulat d'une véritable continuité "naturelle" entre les individus, leurs familles et la nation s'opposait, sans possible médiation, à la représentation des sectes comme lieu de véritable ex-tradition de l'individu, désinséré de sa famille et, en conséquence, de son milieu, de ses appartenances professionnelles et sociales, pour s'immerger et se perdre dans une communauté plus ou moins exotique dont les références étaient généralement "étrangères". Le mouvement de défense des familles qui s'est constitué face à l'attraction des sectes est vigoureusement intervenu auprès de l'État pour montrer que la dérive sectaire des enfants était une violation de leur intégrité personnelle, de l'institution familiale. Initialement les mouvements anti-sectes demandaient essentiellement à l'État une reconnaissance des sectes comme de vraies menaces à l'égard de la famille. Par la suite, cette mise en péril a été identifiée à une menace de plus grande ampleur et qui concernait la souveraineté nationale.

Nous avons donc choisi de nous attacher à la compréhension de ce mouvement social comme partie des conflits identitaires et politiques impliquant la famille dans ses relations avec l'État et la Nation plutôt que de considérer uniquement ce qui serait de l'ordre d'une analyse du champ religieux dans la société française. Nous sommes partis de l'idée initiale que nous essayerons de valider au long de cet article et selon laquelle les événements politico-religieux, liés à une représentation de la dangerosité des sectes, échappent à la seule discussion des rapports églises/sectes aussi bien qu'à une prise en compte qui serait centrée sur les limites variables de la sécularisation et de la laïcité françaises. L'opposition irréductible présentée par les mouvement anti-sectes entre la famille, l'homogénéité culturelle et l'intégrité de la nation française d'une part, et ce qui serait l'irrationalité et l'extranéité des sectes d'autre part, conduit en effet à la prise en compte par l'État français des sectes comme danger et comme menace aux fondements de la nation qui seraient investis dans l'institution familiale. Ce n'est donc pas un hasard si l'État et l'ensemble des médias ont contribué à une certaine valorisation des mouvements anti-sectes animés par les familles. Dans une certaine mesure la lutte des familles contre les sectes est devenue le symbole d'une lutte de tous pour la défense de la Nation et de ses valeurs mises en cause par les sectes. Les membres des mouvements anti-sectes ont toujours affirmé avec conviction que les "sectes" n'étaient pas des "religions". Parfois, pour renforcer leur affirmation, ils soulignent que le propre des sectes est de retirer les individus du monde et d'en faire de véritables parias sociaux. Cette accusation confortait également, sur le plan politique, une sensibilité nationale heurtée par la désimplication identitaire des sectes. Les sectes conduiraient les individus hors de leurs appartenances "naturelles", mettant ainsi en péril l'existence des collectivités nationales [2]. À la différence des églises reconnues, les sectes ne s'intègrent pas dans l'espace national et n'ont pas été perçues comme de possibles alliées pour l'État. Certains secteurs de la société et de l'État exigèrent donc de ce dernier la mise en place de frontières efficaces, tant familiales qu'individuelles, contre les séductions des gourous, maîtres en artifices tirés de la globalisation et qui menaceraient l'intégrité des individus et tout autant de la nation [3].

Nous allons en premier lieu aborder la constitution de ces questions dans les milieux familiaux et le mouvement associatif qui s'en est suivi. Nous traiterons ensuite les développements qui ont progressivement impliqué d'autres acteurs et contribué ainsi à la diversification de ces mouvements et de leurs objectifs.

Témoignages d'étrangeté : lorsqu'un fils ne rentre pas à la maison

Comment donc expliquer, demande le journaliste Alain Woodrow, que de jeunes Français, bien formés, étudiants et/ou cadres de niveau supérieur, soient subitement devenus membres d'une secte dirigée par le révérend Moon ? La perplexité exprimée par le journaliste dès 1975 dans le journal *Le Monde*, est issue d'une évidence qu'il souhaite partager avec ses lecteurs : comment, en somme, de telles distances sociale, morale et subjective pouvaient être surmontées par ces jeunes qui abandonnèrent tout pour entrer dans une secte coréenne, étrangère à leurs valeurs, en opposition évidente avec la formation intellectuelle qu'ils avaient reçue et en contradiction avec leur propre statut social ?

« Il faut s'interroger sur leur (les sectes) succès, comprendre que les besoins qu'elles satisfont sont bien réels et que les remèdes qu'elles proposent - chaleur humaine, amitié, un idéal humain ou spirituel élevé - ne sont pas à mépriser. Les sectes sont un révélateur, un signe des temps, le symptôme d'un malaise chez une jeunesse assoiffée d'autre chose que du clinquant des sociétés de consommation » (Woodrow, 1977 : 172).

Évoquant les hypothèses formulées d'un "lavage de cerveau" qui serait pratiqué par certaines sectes, Woodrow, sans s'engager tout à fait sur la réalité de ces pratiques, en dénonce néanmoins l'éventualité :

« Quoiqu'il en soit, il faut dénoncer avec la plus grande vigueur toute les formes de "manipulation mentale" qui se multiplient aujourd'hui... » (Woodrow, 1977 : 111).

Alain Woodrow décrivait pour un public au niveau national, le questionnement inquiet que ce phénomène récent, la croissance de sectes venues pour leur majorité de l'étranger, provoquait au sein de certaines familles bretonnes qui s'étaient réunies dans le cadre d'une petite *Association pour la Défense de la Famille et de l'Individu* (A.D.F.I.) et avaient fait appel à son aide comme journaliste. Ce péril qui, pour la première fois, était ainsi décrit dans les pages du *Monde*, va devenir pendant presque trois décades l'objet de débats et de controverses dans l'espace public français. Pendant cette période, cette première association s'est élargie et a pris beaucoup d'importance tandis que naissaient et croissaient d'autres organisations ayant le même objectif de combattre les sectes.

Dès le début, le journaliste soulignait le caractère paradoxal qui marquait la conversion de jeunes gens aisés à une secte d'origine coréenne considérée comme fanatique. Les capacités intellectuelles et morales de ces nouveaux adeptes paraissaient parfaitement antagonistes avec les options existentielles qu'ils firent. Cela semblait même absolument incompréhensible, compte-tenu de leur origine sociale, de leurs facultés et de leur équilibre mentaux. Avec cette étrange conversion, ils rompaient avec les modèles de normalité prédominants et, en conséquence, avec les critères reconnus d'appréciation de leurs comportements. Ces conversions semblaient briser, aux yeux de leurs parents, la continuité générationnelle et historique de leurs existences. Leur certitude de pouvoir transmettre leurs valeurs et leur style de vie était-elle mise en question par leurs enfants ? Ou, plus encore, auraient-ils perdu les moyens de les défendre contre de nouveaux fléaux sociaux devant lesquels l'État était impuissant ?

À partir de là se développa l'hypothèse du « lavage de cerveau » comme mode de recrutement mis en place par les sectes à la fin des années soixante. Les familles des victimes de cette méthode — différente en tout ce que l'on pouvait savoir et de ce que l'on reconnaissait comme "prosélytisme religieux" — s'organisèrent pour récupérer leurs enfants. Le recours à la notion de « lavage de cerveau » s'imposa à ce moment comme tentative pour comprendre l'inexplicable : l'étrangeté de ces adhésions apparemment volontaires au moonisme. L'usage de la force, ou tout au moins d'une

certain force, sur ces jeunes gens était une hypothèse presque naturelle pour interpréter ce phénomène qui échappait aux formes d'appréhension habituelles des comportements juvéniles. Ce qui paraissait paradoxal était la possibilité pour une personne de choisir librement d'abandonner son propre univers culturel au profit d'un autre qui lui était évidemment incompatible. Une technique spécifique pour soumettre les personnes, mal connue et en outre venue de l'étranger, pouvait seule rendre compréhensible l'entrée d'un parent dans cet "autre monde", en complète discontinuité selon les familles, avec celui auquel appartenaient ces jeunes gens par leur culture et leurs valeurs. L'hypothèse du lavage de cerveau permettait en outre de recourir à l'État pour combattre ces groupes qui, en dehors de toute perspective religieuse, utilisaient la force pour détruire les familles.

Au coeur du débat commencé à cette époque et poursuivi jusque dans les années quatre-vingt-dix, on pouvait distinguer essentiellement une défense, de la part des milieux associatifs, d'une incompatibilité radicale entre des "mondes" opposés, celui des sectes et celui de la société française, perçus comme deux ensembles doués chacun d'une cohérence propre et comme deux totalités parfaitement exclusives entre elles. La proposition d'une discontinuité presque absolue entre ces totalités pouvait se faire à partir des manières de concevoir la personne et les relations identitaires. D'une certaine manière, on pouvait percevoir dans ce mouvement de défense contre les sectes, à partir des années quatre-vingt dix, la formulation et la revendication d'une continuité quasi naturelle et substantive entre les individus, leurs familles et la nation. Au moyen de cette consubstantialité affirmée, revendiquée, le mouvement de défense des familles contre les sectes défendit vigoureusement devant l'État l'argument selon lequel l'entrée de leurs enfants dans les sectes était simultanément une violation de leur intégrité personnelle et de celle de leurs familles mais également une atteinte à la souveraineté nationale. L'indissociabilité postulée entre ces trois plans identitaires a permis aux familles de passer d'une cause initialement "locale" et "domestique" à une question relative aux frontières nationales : elles pouvaient ainsi réclamer l'intervention de l'État face à la gravité et à l'universalité du problème des sectes. C'est également ainsi que par la suite, au cours des années quatre-vingt-dix, ces associations de familles pourront devenir le "bras" moral de la société, le plus important et le plus vigilant au côté de l'État pour détecter et dénoncer la présence des sectes et leurs méfaits sur le territoire national.

Le point de vue de la première association créée, l'A.D.F.I., élaboré au cours des années quatre-vingt, impliquait initialement des familles de tradition catholique en Bretagne, quelques intellectuels parisiens de tradition laïque et républicaine ainsi qu'au moins un ancien combattant de la guerre d'Algérie, Jean-Pierre Morin, idéologue de la guerre froide qui a écrit en 1976 : *Le viol Psychique. La Psychopolénologie : un nouveau procédé De Subversion.*

La diversité politique et idéologique des groupes qui se formèrent pour combattre les sectes (tous n'adoptèrent pas cette rhétorique issue de la guerre froide), n'empêcha pas l'adoption d'orientations communes relatives aux politiques identitaires, tant sur le plan local que national : ils tenaient tous comme prémisses partagées l'aliénation de la personne dans et par les sectes.

Les raisons et les circonstances qui conduisent des parents à s'associer pour défendre ensemble leurs familles respectives, ont été publiées dans une entrevue donnée par l'une des fondatrices de la première association dans le premier numéro de son bulletin en 1983 (U.N.A.D.F.I., 1983). La relation de ces temps héroïques initiaux insiste sur la souffrance des familles face à la disparition subite de l'un de ses membres, la profonde incompréhension et la perplexité relatives à ce qui leur arrive. Ce qui apparaît le plus ce sont les caractères nouveaux, inusités de la situation qu'affrontent ces familles de disparus. Ce fut en 1974 qu'un père de famille, médecin généraliste, et son épouse,

professeur d'allemand à l'université, habitants à Rennes, subirent le premier impact de l'action de la secte Moon sur leurs relations familiales du fait de l'adhésion subite, inattendue de l'un de leurs fils :

*« Un soir d'octobre 1974, un de nos fils n'est pas rentré à la maison, à Chantepie, près de Rennes. Il avait 18 ans, avait reçu le bac en juillet et s'était inscrit à l'Université en 1ère année de Langues Etrangères (Russe-Anglais). C'était son propre choix. Ni à nous, ni à ses frères, ni à ses amis, il n'avait parlé de rien...Son vélomoteur n'était pas au garage. Ni la police, ni les hopitaux ne savaient rien. Le trou noir...Le cinquième soir, coup de téléphone : notre fils nous dit qu'il est à Lyon. Il lâche quatre lettres : A.U.C.M., mais refuse de dire son adresse, ni ce qu'il fait, rien » (« Aux origines de nos Associations », *Bulles*, 1992 (1er trimestre), n° 33 : 6-7).*

Après avoir cherché à s'informer et tenté inutilement de convaincre leur fils de revenir à la maison, les parents comprirent qu'ils ne pouvaient compter sur l'aide de l'État, cependant responsable d'une certaine manière de la totale impuissance à laquelle ils étaient réduits. En effet, une loi venait d'être promulguée qui abaissait l'âge de la majorité à dix huit ans. Il se créait ainsi un empêchement légal à l'exercice d'une autorité parentale prolongée auparavant jusqu'à l'âge de vingt et un ans. Il était évident pour les parents que leurs enfants n'avaient pas la maturité nécessaire pour utiliser sagement cette nouvelle autonomie. L'État était alors perçu comme indifférent sinon même comme hostile à la cause des parents. Il fallait donc un mouvement pour faire entendre leurs demandes :

« la loi était impuissante » et alors il « a demandé conseil à un avocat de ses amis. « Fondez une association... Si l'affaire touche peu de personnes, il y aura quelques réactions. Si au contraire, c'est important, vous aurez de nombreux appels. Et dans ce cas, vous pourrez vous faire entendre du public et des autorités » » (op.cit. : 6-7).

Ainsi, à leur grande surprise, de nombreux parents répondirent à la dénonciation qu'ils firent :

« ...La plupart des appels venaient des familles d'adeptes de Moon, plusieurs concernaient d'autres sectes : Gourou Maharadj Ji, Krishna, d'autres. Mais l'histoire était toujours la même : disparition brusque ou départ rapide, impossibilité de discuter, certitude absolue même si le contenu en était vague et en tout cas fort insolite. Les premiers jours, appels et lettres venaient de Bretagne et de l'Ouest, puis de toute la France et même d'Italie, de Belgique, du Liban... La presse nationale parisienne avait fait écho aux articles de Joseph Fontaine » (idem : 6-7).

Les plaintes donc, étaient relatives à l'abandon des familles et des parents. En s'organisant, ces derniers se refusèrent à accepter ce qu'un regard extérieur à leurs problèmes aurait pu considérer comme une simple difficulté de leur part à respecter les choix religieux de leurs enfants. Cependant, au-delà de la rupture religieuse déjà difficile à accepter, c'est la rupture familiale qui paraissait la plus insupportable.

L'ignorance totale relative au phénomène sectaire, affirmée constamment par les parents, exigeait en conséquence de la part des familles l'élaboration d'un savoir à partir de leur propre expérience ainsi que l'organisation d'un collectif d'aide mutuelle. Pour surmonter l'étrangeté que ces nouveaux événements avaient introduite dans leur vie, il a été fondamental d'enclencher une tentative de reconstitution du processus d'implication de leur enfant avec une secte. Le caractère brutal, soudain de la conversion, l'incommunicabilité qui s'ensuivait, devinrent comme une marque distinctive de l'action codifiée des sectes, reconnue collectivement par les parents des « victimes » et reproduite à travers un certain type de narration qui va peu à peu se fixer. Le récit de la fondatrice de l'A.D.F.I. va se transformer progressivement en une sorte de mythe fondateur de l'association.

Les récits faits à la première personne par des parents de jeunes adeptes acquérèrent une sorte de lieu d'évidence et d'espace de divulgation dans ce milieu associatif, ils contribuèrent à créer un point de vue commun pour cet acteur collectif de la société. Dans *Bulles*, bulletin de l'association A.D.F.I., certains témoignages obtinrent également une valeur référentielle, comme celui que j'ai cité, associés à son "moment inaugural". C'est là que vont apparaître les narrations qui vont produire le sens des conversions au monde des sectes et des transformations produites par ces dernières sur l'individu perçu dans l'optique de l'intimité familiale.

En 1981, une autre association contre les sectes est fondée : le *Centre de documentation, d'éducation et d'actions Contre les Manipulations Mentales* (C.C.M.M.) ou *Centre Roger Ikor*, dont le nom et la renommée ont été liés au livre voué à la dénonciation des sectes par son fondateur, l'écrivain déjà connu Roger Ikor. Celui-ci y témoignait de l'accompagnement de l'expérience de son propre fils dans une secte et accusait l'État pour son manque de prévoyance. Il dénonçait également l'irresponsabilité sociale de la loi qui abaissait l'âge de la majorité pénale. Son livre devint une référence pour les parents en quête d'orientations à travers tout le pays. J'ai eu accès aux archives de ces deux associations, C.C.M.M. et A.D.F.I. (dans cette dernière de manière plus contrôlée et partielle), relatives aux correspondances qu'elles entretenaient avec les familles : le nombre de lettres de parents demandant des indications pour comprendre le comportement étrange de leurs proches est tout à fait impressionnant mais tout aussi importante est la recherche chez ces derniers des symptômes d'appartenance sectaire, tels qu'ils avaient été définis par les associations.

D'une certaine façon s'est constitué un modèle de description de ces ruptures et retrouvailles entre parents qui désignait les moments d'un *avant* et d'un *après*. Les transformations de l'individu depuis son entrée dans la secte expriment toujours les effets visibles de sa réclusion dans l'ambiance sectaire. Une importance particulière a été donnée à l'apparence de l'adepte, décrite minutieusement à travers certains traits négatifs : amaigrissement, usure corporelle évidente, manque de soins corporels et, principalement, références aux indices de perturbation psychique, comme les yeux vides. Les familles concordaient à reconnaître une transformation des habitudes des leurs : elles devaient donc mettre en commun le savoir accumulé dans l'intimité familiale pour identifier l'action néfaste des sectes sur leurs proches. On décrivait ainsi, à plusieurs reprises, sous la forme de symptômes qui participaient du discours psychiatrique, l'impression négative émanant d'un noyau central du sujet, un intérieur supposé vidé de ce qui lui garantirait son appartenance familiale, provoquant une incohérence visible dans son comportement au sein de la sphère domestique. En somme, les familles pourraient venir en publique et présenter un ensemble de symptômes chez certains de leurs parents, témoignages irrécusables de la désobjectivation opérée dans le cadre d'une secte.

Le lavage de cerveau et ses symptômes

Les indices qui signalent la dépossession d'elle-même de la personne sont variés. Cependant certains sont clairement manifestes de l'instrument qui les a produits. Des références apparaissent, associant la dépossession aux effets produits par cette instrumentation spécifique, le *lavage de cerveau*, qui aurait été inventée au cours de la guerre froide. Les adeptes des sectes, soumis à ce traitement, porteraient des marques évidentes de la dépossession sur les plans physique et psychique. Ainsi les dégâts psychiques auraient eu une forme précise qui, traduite corporellement, démontrait aux parents les effets nocifs de cette modalité de soumission. Il s'agissait de gestes dont la description manifestait l'état d'incommunicabilité intrinsèque des « victimes », produisant un effet d'absolue étrangeté sur leurs parents.

Les témoignages des familles offraient donc les signes de reconnaissance de la destruction des leurs par les sectes, élaborés à l'intérieur de la vie familiale. Ces signes révélaient à quel point le comportement des adeptes était anormal par rapport à l'éducation qu'ils avaient reçue et au mode de vie qu'ils avaient toujours partagé. Le diagnostique de lavage de cerveau se référait donc par-dessus tout aux relations entre l'adepte et sa famille. L'état de la victime empêcherait l'établissement d'un champ d'échanges intersubjectifs avec ses parents. Proximité sans intersubjectivité, absence de communication, synthétiseraient ainsi ce qui causerait la souffrance collective provoquée par le lavage de cerveau. Objectiver les symptômes serait aussi une forme de témoignage sur l'incommunicabilité et ses raisons, le lavage de cerveau :

« ... Tout en lui est changé, ce n'est plus la même personne. L'expression du visage est figée, ses yeux ont une expression étrange. Il répète des paroles comme un disque, n'accepte aucune discussion et rejette tout ce qui faisait partie de sa vie auparavant : famille, travail, amis, loisirs.... En bref, pour la famille, toute communication est subitement devenue impossible » (Bulles, 1983, n° zéro).

Dans ces récits, les gestes et le langage n'ont plus la flexibilité complexe et variée que les êtres humains offrent dans la mesure où ils sont les sujets de ce qu'ils énoncent. C'est le manque chez l'adepte du pouvoir d'énonciation qui fait d'une expérience comme celle-ci, un témoignage de sa subordination par le lavage de cerveau au groupe qui l'a pratiqué. Celle-ci est perçue, dans ce dialogue impossible entre les parents et leurs enfant, comme le manque supposé de l'un des pôles d'un véritable échange intersubjectif : il serait remplacé par les dires de la secte sous une forme, pour certains, équivalente à une glossolalie, dévoilant ainsi clairement l'agent de cet espace subjectif "vidé".

Thomas Robbin a décrit ce comportement "robotique" de nord-américains atteints par les sectes comme une sorte de mise en scène caricaturale qui viserait à prouver qu'ils seraient endoctrinés au moyen d'une certaine technologie : *« J'ai entendu des récits sinistres d'adeptes de sectes qui, pendant qu'ils parlaient à leurs parents ou leur thérapeute changeaient brusquement de voix et passaient à*

un parler-harangue-grognement avec des voix aliénées et par la suite ne gardaient aucun souvenir de cet épisode » (Robbins, 1986 :14). Le phénomène souligné par Robbin pourrait être mieux compris, selon moi, grâce à la notion de « glossolalie ». Selon l'interprétation suggestive d'Agamben :

« le "parler en langues" qui était en question dans l'épître (de Paul aux Corinthiens) désigne un événement de langage — la glossolalie — dans lequel le parlant parle sans savoir ce qu'il dit (« personne ne le comprend, et c'est un esprit qui lui dit ses mystères », I Cor.14,2) . Or cela signifie que le principe même de la parole devient ici quelque chose d'étranger, de "barbare" — c'est-à-dire, selon le sens propre du terme barbare, un être privé du logos, un étranger qui n'écoute ni ne parle vraiment. La glossolalie expose alors l'aporie de la déssubjectivation et de la "barbarisation" d'un événement de langage au cours duquel le sujet parlant cède la place à un autre, enfant, ange, barbare, qui parle "en l'air" et de manière "stérile"» (Agamben, 2003 : 125).

Il s'agit donc de la description d'une personne dépossédée de son dynamisme propre et dont la relation et les communications avec les autres sont rendues impossibles par l'intermédiaire de ce langage incompréhensible de la secte, extérieur à la personne aussi bien dans sa forme que dans son contenu. Les adeptes de ces sectes se transformèrent pour leur famille en images terrorisantes de la rencontre improbable entre deux mondes étrangers et antagonistes dont la relation ne pouvait se traduire que par la soumission complète de l'un à l'autre. En d'autres termes, il ne pouvait y avoir qu'un rapport de négation de l'un par rapport à l'autre, un rapport de sujétion complète de l'un à l'autre, opéré grâce à l'utilisation de cet instrument de guerre bizarre, le *lavage de cerveau* et son antidote, la *déprogrammation*. Avec l'entrée dramatique dans une secte, en même temps que la famille perdrait l'un des siens, l'adepte perdrait sa capacité à exister dans le monde comme le signifierait bien sa parole déconnectée de lui-même.

Les états physique et psychique, suggérés par des comportements linguistiques et psychologiques "barbares", vont constituer un modèle descriptif constamment mis en évidence et divulgué auprès des innombrables familles qui vont recourir à l'aide des associations contre les sectes. La description de ces états va souligner la présence de cet autre langage qui indique la perte de dynamisme du sujet et son déplacement vers un "autre monde" dominé par le *gourou*. Une liste de symptômes, jointe aux conseils aux familles atteintes, se transforma en un recours pédagogique diffusé par l'A.D.F.I. et par la suite reconnu par les autres associations, et également par l'État, vers la fin des années quatre-vingt-dix. L'un des premiers symptômes, modelé de manière implicite par la notion de lavage de cerveau, cherche à orienter le comportement des parents pour un rapprochement avec leurs enfants :

*« Quelques conseils pour les proches :
Si vous pouvez garder le contact avec l'être aimé entré dans une secte, voici quelques conseils tant qu'il est dans la secte, mais aussi à sa sortie de secte.
Ne pas l'attaquer sur son gourou, sa croyance, sa nouvelle philosophie. Lorsque vous parlez à un adepte de ses croyances, vous déclenchez en lui un réflexe dû à son conditionnement et il va vous débiter le discours de la secte comme s'il avait déclenché un magnétophone... » [4].*

On suggère ainsi aux familles de ne pas contrarier l'adepte et de s'appuyer sur d'éventuelles traces de sa mémoire affective et intellectuelle qui peut-être pourraient aider à "le tirer" de nouveau vers le monde, élargissant une possible "zone" de contact qui n'aurait pas été entièrement atteinte par l'action du gourou sur lui. Certains traits rencontrés chez les jeunes gens et confirmés dans les rapports privilégiés par l'A.D.F.I., auraient été une attaque injustifiée et profondément perturbatrice de ceux-ci contre l'héritage social et moral de leurs parents. Le capitaine Morin, idéologue du lavage de cerveau et participant actif de ce mouvement, précise que c'était des familles de médecins, de professeurs, d'avocats, d'entrepreneurs qui se plaignaient du lavage de cerveau opéré sur leurs enfants et, mais rarement, sur l'un des conjoints :

Monsieur J-F M., père d'une victime : « *Mon fils, excellent élève d'une grande École, a donné sa démission pour rentrer dans une organisation diabolique...* »

Monsieur S., Dordogne : « *Mon fils unique, Jean Pierre, âgé de 31 ans, est entré en 1964 à la Faculté de Médecine de Bordeaux...* »

M. M. Père d'une victime... : « *ma fille, Marie Christine, brillante étudiante en troisième année de médecine...* »

Madame S. : « *Ma fille Evelyne, 22 ans... Mon mari, industriel... Il a voulu connaître le sort de sa fille, a demandé à suivre un endoctrinement dont il n'a pu sortir. Il s'est engagé malgré lui à fonds dans ce mouvement à qui il a cédé tous les fruits de son usine...* »

(Morin, 1976 : 34-35)

L'abandon de la maison paternelle signifie ainsi, dans de très nombreux cas, le démantèlement d'un ordre familial ou simplement le refus inimaginable par l'un des membres de la famille de la vie qui lui est offerte : prospère et bien structurée et dont l'horizon était en outre prometteur d'une plus grande accumulation de richesses et de prestige. De tels indices, cités par Morin, augmentaient la valeur de l'hypothèse du lavage de cerveau en ce qu'ils soulignaient bien le contraste entre ce qu'offraient les familles et ce qui était donné par les sectes. Cet abandon d'une vie prestigieuse et d'un futur garanti mis en relief dans les récits de certains parents, fournit à Morin un argument important pour faire de la violence sur les adeptes la seule explication possible à l' inexplicable irrationalité des conversions subites de telles personnes. Le mépris de l'adepte pour la distance incommensurable et naturelle entre les deux mondes ainsi que sa négation d'une supériorité sociale et culturelle de l'univers d'origine ne pourraient être alors surmontés que par l'utilisation de la *déprogrammation*. Il était vraisemblable de comprendre l'irrationalité de ces comportements comme l'effet d'un mécanisme physique et psychique capable de construire un individu-objet en rupture évidente avec le milieu socio-culturel d'origine [5]. Dans son ouvrage *Je porte plainte*, de 1981, Roger Ikor inventorie les pratiques zen-macrobiotiques qui rendent claire pour le lecteur la distance incommensurable qui sépare, selon lui, la secte de son fils — "une communauté" religieuse alternative — des valeurs basiques de la civilisation [6]. Il distingue ainsi les pratiques liées à un groupe zen-macrobiotique — jeûne, vie communautaire, végétarianisme — conjointes à un certain isolement et au refus d'intégration dans la vie sociale courante. Cet ensemble d'éléments, apparemment anodin, est décrit comme faisant partie d'un plan délibéré de fragilisation physique qui aiderait à la domination psychique de la secte sur l'individu. Il rapproche implicitement les camps de concentration du nazisme et du stalinisme de ces pratiques de destruction systématique des individus dans les sectes. Selon Ikor, c'est cet affaiblissement qui a conduit son fils au suicide.

Abandonnée par la suite dans les récits qui ont dominé la scène publique au cours des années quatre-vingt-dix, ou plutôt progressivement euphémisée, la notion de « lavage de cerveau » a cependant été d'un usage courant dans ces milieux au moins pendant toute une décennie tandis que celle de « manipulation » gagnait du terrain [7] et se transformait, en 2000, en catégorie à valeur juridique [8]. Je ne prétends pas approfondir, dans le cadre de cet article, la signification de ce passage du lavage de cerveau à la manipulation mentale. On peut cependant suggérer qu'il s'agit d'un passage à une plus grande individualisation de la victime et à la prise en compte de l'intériorisation des motifs de son adhésion au milieu sectaire. Ce phénomène complexifie le débat relatif à l'extériorité ou non du sujet à l'égard de ces méthodes de domination ainsi qu'en ce qui concerne le sens attribué aux rapports familiaux.

Le langage des sectes contre celui des familles

Pendant longtemps, mes tentatives pour interroger des personnes liées à ce milieu associatif acheminèrent sur un obstacle qui se révéla rapidement être un malentendu. Chaque fois que je cherchais à rencontrer « une victime des sectes », on me suggérait de rencontrer sa famille. Il m'est apparu pendant quelque temps que jamais je n'arriverai à rencontrer ceux ou celles qui étaient les « véritables » victimes de ces conversions. Ce qui se trouvait en jeu, ai-je pensé par la suite, en dehors de tentatives éventuelles de contrôle politique sur les récits concernant la nocivité des sectes, était précisément la condition même de victime qui paraissait complexe et qui, d'une certaine manière, était mise en question. Rien de plus naturel, d'un côté, à ce que les familles parlent à la place de ceux qui auraient perdu la condition de se défendre [9]. Cette tendance à parler pour l'autre plus faible leur était reconnue comme légitime, non seulement parce que la condition de parents leur donnait toute légitimité pour occuper cette place de tutelle, mais également à cause de la nécessité qu'ils revendiquaient d'une reconnaissance politique de la destruction en cours, ce qui exigeait des témoignages, même par personnes interposées.

Cependant, l'état de destruction dans lequel se trouvait le parent victime s'est rapidement transformé en matière à controverse et le doute quant à la nature du lavage de cerveau subi a créé une zone d'ombre où risquaient de se confondre victimes et bourreaux. Les parents durent faire face à une méfiance publique relativement à leur propres intentions : ne s'agirait-il pas simplement de réactions aux vents de libération qui soufflaient contre les valeurs familiales qu'ils défendaient ? Ne serait-il pas légitime de considérer les adeptes comme responsables des choix qu'ils avaient pu faire ? Les adeptes des sectes étaient également l'objet de défiance de la part de leurs propres familles : en fait, comme robots obéissants à leurs gourous, ne seraient-ils pas co-participants, malgré eux, des tentatives de déstructuration des familles ? La condition de « victime » de l'adepte pouvait être liée, en somme, à l'idée qu'il pourrait être aussi le bourreau de sa propre famille et peut-être de la société. Du point de vue des familles, défendre l'existence d'un « lavage de cerveau » signifiait par dessus tout défendre la famille elle-même comme institution et comme expression d'un certain *ethos*, menacé par la conversion de l'un de ses membres. Dans ces circonstances, les familles seraient toujours victimes : à cause de la perte de l'un des leurs et par la perte de leur intégrité comme institution. L'adhésion de l'individu à la famille faisait de sa cohérence un attribut du collectif familial et de l'expérience d'étrangeté de la famille un effet produit par la perte de subjectivité de l'adepte à l'intérieur de la secte. Dans certains cas, par exemple, même lorsque l'on reconnaissait que les enfants paraissaient parfaitement intégrés au « milieu sectaire », lorsqu'ils ne semblaient pas malheureux, on affirmait qu'ils souffraient d'une désintégration sociale et personnelle qui s'ajoutait à la destruction de l'unité familiale. Les parents arguaient également avec ardeur qu'ils étaient privés de leur descendance et, en conséquence, de la continuité sociale et affective qu'ils auraient dû avoir

grâce à leurs enfants. Ils se trouvaient aussi, à cause de la manipulation des sectes et de la défaillance de l'État, empêchés de conserver à l'intérieur de la famille un espace de relations intersubjectives avec les enfants et, dans certains cas, pouvaient même se voir interdit le moindre contact avec eux.

Les récits des familles répètent avec insistance que les enfants se trouvent « empêchés d'entendre », c'est-à-dire qu'ils seraient exclus de l'espace d'assentiment mutuel qui domine l'ambiance familiale parfaite et qu'en outre, ils parlent cette langue incompréhensible venue de la secte et qui envahit l'espace familial, le mettant ainsi en péril. L'incommunicabilité à l'intérieur de la famille aurait comme cause majeure la capacité spécifique de domination du gourou aussi bien que le peu d'aptitude des familles, comme nous l'avons vu, à contourner les mécanismes en vigueur de l'assujettissement. Le gourou, chef de la secte, se transformait ainsi en un type idéal dont le profil correspondait à l'ennemi par excellence des familles. Ce serait celui qui aurait le pouvoir de produire des êtres vidés de leur subjectivité dans la mesure où, totalement étranger lui-même à l'ordre familial et à ses valeurs, il serait incapable de produire des personnes *véritables*. Il s'impose par la tromperie et par l'utilisation de mécanismes dont les effets effacent, au moins temporairement, les liaisons entre l'adepte et son milieu social d'origine. Ce que le gourou transmet est à l'opposé de tout ce qui est produit par la famille : tandis que celle-ci crée des liens, forme et intègre ses membres dans un ensemble social plus large, le gourou déconnecte les personnes et dissout ses liens avec le monde. Le contraste entre les parents et les gourous fait ressortir l'importance des premiers pour la société (et le devoir de l'État à son égard). Ce même contraste pourrait être montré dans le champ politique comme un antagonisme qui fait des familles l'acteur par excellence du combat contre les sectes, assumé par l'État au cours des années quatre-vingt-dix.

L'efficacité du mécanisme de lavage de cerveau met en opposition deux modes de relations, selon cette perspective : celui, naturel, géré par le langage de l'affect et par la hiérarchie familiale et ses valeurs et celui, provenant d'un langage artificiel et qui s'impose par la force et se passe de l'adhésion et du consentement libres, créant des personnes "robotisées". De ce point de vue, la parole des « victimes » sera celle des membres des familles qui ont gardé accès au langage *naturel* et dont l'expérience subjective pourra servir de témoignage de souffrance dans l'espace des relations sociales habituelles où la communication est possible. Le langage *naturel* est aussi le langage courant dans la nation. On peut donc en déduire qu'il n'y a pas d'autres façons d'être dans la nation que par la maîtrise d'un langage commun — ce langage de l'assimilation dans un corps culturel unifié par les mêmes valeurs culturelles. Les sectes ne sont pas, selon leurs adversaires, des religions et, en ce sens, ne menacent pas la pluralité des croyances en France. Leur intervention est dans l'ordre des comportements et des habitudes acquises, manifestes de codes peu repérés sauf lorsque, précisément, ils commencent à disparaître.

La « déprogrammation » fut un moyen d'action qui, au cours des années soixante-dix et quatre-vingt se présenta dans le milieu de ces groupes associatifs comme une alternative pour surmonter la distance entre des mondes incompatibles : ce serait un pont, un passage et l'instrument capable d'ouvrir une brèche pour laisser passer un flux de communication plus permanent et dialogique dans le futur. L'identité substantielle de la personne avait été, comme cela se disait, violée par le lavage de cerveau qui fermait le psychisme de celle-ci aux assauts de l'extérieur. La victime devrait en conséquence se soumettre à un traitement qui en annulerait les effets et serait capable de restituer le sujet à sa condition, en pleine possession de son identité, restauré dans ses anciennes habitudes, dans ses façons d'agir et de parler et prêt à retrouver sa famille. L'A.D.F.I. chercha des informations aux États-Unis sur le lavage de cerveau et sur les procédures de déprogrammation en cours de l'autre côté de l'Atlantique [10]. Le courage nécessaire (et en partie questionnable) pour pratiquer

eventuellement le rapt de ses propres enfants afin de les enlever aux sectes a été évoqué dans les premiers numéros de *Bulles*, qui ne manquaient pas d'avertir les lecteurs du péril qu'il y aurait à transgresser la loi du pays. La déprogrammation fut perçue par la fondatrice de l'A.D.F.I. comme une technique dont la principale valeur résiderait en sa capacité à "ouvrir le chemin" pour des retrouvailles familiales effectives. Faire cette opération était une décision difficile à prendre mais son efficacité semblait prouvée par les psychiatres nord-américains et les associations contre les sectes de ce pays. L'attitude des parents nord-américains fut prise comme source d'exemple de dévouement à la famille qui devrait être suivi par les parents français :

« Beaucoup de familles avaient « sauvé » leur enfant, parfois par un véritable enlèvement, plus souvent grâce à une décision de la justice leur en attribuant la garde pour un certain temps. En tout cas, ils l'avaient obligé à écouter le « conseiller » (exit counsellor) et les témoignages, les informations sur l'organisation et les trafics de sa secte et des chefs. Et certains des rescapés présents attestaient que jamais leurs familles ne leur avaient donné plus grande preuve d'amour... risques graves, frais importants, et, en cas d'échec, prison peut-être... »
« Ces parents étaient prêts à se mettre en quatre pour en aider d'autres. Impossible de résumer les discussions très nourries à ce sujet. Mais il m'en est resté la conviction qu'il n'existe pas de « déprogrammation » mécanique. Il y a un long processus qui a pour ressort l'amour réciproque entre les membres d'une famille, entre des amis, aidés par d'autres qui connaissent bien le problème. On est aussi loin du « lavage de cerveau » que de la pression de groupe et du chantage affectif »
(Bulles, 1984, n°4).

Le langage de la famille, plein des souvenirs et des liens hérités d'un passé commun, se montre avec toute sa force et sa naturalité. La rencontre entre parents et enfants est ainsi l'acte final heureux et encourageant de ce drame résolu par la famille avec l'aide du déprogrammateur. Le témoignage d'une jeune "déprogrammée" publié dans *Bulles* permet de percevoir l'imaginaire familial impliqué dans ces propositions et l'incitation à leur pratique :

« Je voyais que je mentais ». « Peu à peu j'ai commencé à parler ou plutôt à prêcher les doctrines de Hare Krishna. Mais chaque fois les « déprogrammeurs » réfutaient mes arguments et je m'enfermais à nouveau en moi-même en chantant à haute voix. J'indique que, pendant ce jour je n'ai mangé que ce que je voulais.
L'instant le plus émouvant de ma vie :
Ils me parlèrent du contrôle mental, du brain washing, de l'hypnose. Je décidais alors d'étudier moi-même ces informations et ces pratiques pour prendre ensuite une décision. Je me disais : peut-être suis-je sous contrôle mental, soumis à un lavage du cerveau ; mais qui dit que ceux-là ne veulent pas me faire subir le même sort ? Après trois ou quatre heures où je lus des études sur le contrôle mental et des témoignages de membres d'autres sectes, me sentant trop identifié, j'ai demandé l'aide des « déprogrammeurs » et écouté les expériences de deux ex-moonistes qui étaient là... C'était incroyable de voir que les expériences des deux ex-moonistes étaient presque semblables, la leur déguisée en chrétienne, la mienne en hindoue. Il y a eu une longue conversation ouverte, puis j'ai demandé à voir mon père. Je l'ai embrassé, j'ai pleuré et je l'ai remercié tout à la fois »
(Bulles, 1984, n°4).

Une contribution de la science : machines, adeptes et « apôtre automatique »

Cette représentation d'un individu sans dynamisme, dominé par les sectes, a été renforcée, au niveau de sa construction, par la séduction qu'exerçaient à l'époque l'intelligence artificielle, l'ordinateur encore peu et mal connu, ainsi que le langage de l'informatique. Ainsi un dédoublement de cet imaginaire, associé au nouveau potentiel de la technologie, apparut dans le champ de la réflexion scientifique sur les sectes à travers des tentatives pour penser des logiques locales et totalitaires dont elles seraient des exemples. Le rapprochement des discours des familles avec le discours scientifique et les nouvelles technologies de l'information fut le fruit des souffrances d'un chercheur confronté à la perte de sa famille dans une "secte" catholique. Dans les années soixante-dix, à la même époque où se passaient ces brusques conversions dans quelques provinces françaises, un éminent professeur d'université parisien a eu sa famille atteinte par une "secte". L'histoire de la dite secte est racontée par Yves Lecerf au cours de nombreuses dénonciations contre elle, désireux d'impliquer dans son combat le milieu universitaire et intellectuel parisien, l'église protestante dont il faisait partie ainsi que le milieu associatif anti sectes. Yves Lecerf fit une thèse sur la secte des frères Melchior, créa à l'université de Paris VII un centre consacré à l'étude de ces phénomènes, le *Laboratoire d'études des sectes et des mythes du futur*, fournissant à la cause des parents, par sa collaboration active avec leurs associations, un discours plus élaboré sur les modalités de la dépersonnalisation provoquée par les sectes, élargissant également le mouvement vers d'autres "familles" idéologiques.

Intéressé par les mécanismes du langage, Lecerf, comme linguiste, poussa la créativité de ses collègues de laboratoire vers l'élaboration d'instruments analytiques voués à la compréhension des langages artificiels en usage dans les sectes et dans les institutions totalitaires en général. Un programme d'ordinateur fut créé, baptisé « apôtre automatique ». Dans un article publié aux *Archives des Sciences Sociales de la Religion*, Yves Lecerf (1980) a présenté ce programme, défendant ainsi une utilisation des instruments informatiques comme moyen pour avancer dans la compréhension du phénomène sectaire. Il écrivait :

« Nous voulons évoquer ici des travaux conduits au Laboratoire d'Ethnologie des Sectes de l'Université Paris VII (UER d'Anthropologie, Ethnologie et Science des Religions) travaux mettant en jeu : - d'une part, des objets informatiques imparfaits qui sont des programmes de dialogue automatique par le moyen desquels un ordinateur soutient des conversations en langage naturel avec des personnes quelconques en simulant un conditionnement religieux sectaire, voire même un conditionnement idéologique (*Témoins de Jeovah automatique, Enfant de Dieu Automatique, maoïste automatique, etc.*) » (Lecerf, 1980.)

Cet article avait été préparé dans le cadre d'une table-ronde sur le thème : « Petits groupes, Grands Systèmes », organisée par Émile Poulat lors du *Congrès Biennuel de l'Association Française de Cybernétique Économique et Technique*, en novembre 1979. Dans une introduction où il résume les

travaux de cette table-ronde, Émile Poulat appelait l'attention sur la nécessité d'explorer « le lien religieux et cybernétique ». « *Pour l'avoir suivi avec attention, j'avais été frappé de voir que le religieux — vague, imprécis ou métaphysique — y apparaissait comme le refoulé du discours scientifique* » (Poulat, 1980 : 131-132). L'observation d'Émile Poulat suggérait un cadre interprétatif d'une autre nature, dans lequel le lien religion et cybernétique pourrait être envisagé comme l'espace d'un nouvel imaginaire déjà en route. Cependant, l'intérêt développé par Yves Lecerf suggérait surtout l'effet d'enfermement auquel la cybernétique pourrait conduire. Selon lui, ce programme avait une double finalité : d'un côté exposer, de manière didactique et pour différents auditoires, la manière de fonctionner d'une machine capable de produire des réponses programmées par un agent extérieur (et comme si elle faisait elle-même ses propres "choix") ; en second lieu tester les vocabulaires en usage dans les sectes et autres institutions totalitaires de façon à démontrer le caractère limité et fermé de ces langages codés. Selon Lecerf, l'étude du langage des sectes — en utilisant les instruments fournis par l'informatique — permettrait d'avancer beaucoup mieux qu'avec les instruments fournis par l'ethnologie :

« Or, il est important de voir que la notion de langage propre à une secte est une notion cernable, précise, pouvant même faire objet de descriptions génératives relativement exactes si l'on apporte le soin nécessaire ; alors que les systèmes catégoriels mis à la disposition des chercheurs par l'ethnologie des religions pour définir la notion de secte ne présentent pas du tout, en l'état actuel des choses, les mêmes qualités de rigueur logique ; à tel point que l'on ne peut pas vraiment dire qu'il existe jusqu'à présent des réelles définitions de ces objets ethnologiques que l'on appelle usuellement des sectes. La notion de langage spécifique d'une secte fournit, au contraire, une définition indirecte certes, partielle certes, mais précise » (Lecerf, 1980 :140-141).

L'« apôtre automatique » mettait en scène un individu soumis à un langage artificiel et à ses mécanismes opératoires, ce qui rendait visible, par analogie, comment il était conduit par l'utilisation de ce langage à répondre en se maintenant dans les limites étroites des associations de mots permises. La pauvreté et le caractère "fermé" de certains langages expliqueraient comment leurs utilisateurs se transformeraient en êtres incapables d'échapper aux automatismes des réponses codées préalablement. L'étrange pouvoir de gourous sur les personnes obtiendrait ainsi sa positivité. En conséquence, nous percevons que l'« apôtre automatique » et, par-dessus tout, ses principes opératoires, vont s'insérer dans des cadres idéologiques divers où les notions de « totalitarisme »/« institution totale », apparaissent comme les clés d'une lecture commune. La notion d'« institution totale » se présente alors comme un instrument analytique puissant, cité avec insistance par les collaborateurs d'Yves Lecerf dans le livre collectif publié contre la secte qui avait "capturé sa femme et ses enfants" (Lecerf, 1975).

Selon l'un des membres de ce laboratoire, il y avait à l'époque un projet idéologique et politique qui orientait en partie la construction de l'« apôtre automatique » : la dénonciation de la croissance des sectes en France ne pouvait être dissociée de ce qui se passait sur le plan international et dans de nombreuses institutions totalitaires, associé au développement capitaliste à l'échelle mondiale. Cet effort de dénonciation visait également à rompre avec l'indifférence du milieu académique dont la neutralité idéologique devait être mise en question : elle aurait eu des liens avec la reproduction d'individus excessivement obéissants, capables d'adhérer à d'énormes bêtises, sans la moindre réflexion ni le minimum d'esprit critique, à l'intérieur même des institutions françaises. Autrement dit,

à l'intérieur des sectes comme au sein de plusieurs autres institutions sociales les mêmes mécanismes de soumission et d'aliénation auraient été à l'œuvre et dont l'ensemble pourrait être désigné comme des opérations de "lavage de cerveau" auxquelles les chercheurs, au moins par une sorte de cohérence idéologique, ne devraient pouvoir rester indifférents :

« On se mit à construire un programme — on a fait un « maoïste », un « témoin de Jeovah ». Un enfant de Dieu qui était sorti de la secte aidait à faire le programme, il a contribué à l'améliorer. Notre position morale et politique n'était pas la même que celle des sociologues — on était féroces, comme nous n'étions pas reconnus on faisait des procès d'intention... On refusait la neutralité : comme s'il était possible d'étudier la montée du nazisme en Allemagne sans prendre parti. La construction d'un protocole d'enquête serait semblable. On refusait ça. Jaulin a pris parti pour les Indiens » [11].

Il était possible et souhaitable d'insister, à partir d'une perspective plus universaliste, sur les effets psycho-physiques de la conversion sectaire [12]. Le rapprochement entre les victimes de la "droite" (guerre du Vietnam, nazisme, impérialismes) et les victimes de la "gauche" provenant des régimes communistes, faisait recours à la notion de « lavage de cerveau » qui voyait son champ d'application étendu aux victimes de tous les systèmes, couvrant ainsi un vaste spectre idéologique. L'« apôtre automatique », exemple de langage artificiel des sectes, révélait ce qu'était vraiment un militant, quel qu'il soit, un individu incapable de mettre en doute les mensonges en provenance de la Chine maoïste aussi bien que de son parti ou de l'église qu'il fréquentait : dès qu'il entrait dans le cercle étroit de son langage, il ne doutait plus des gourous et obéissait "aveuglément" à ses commandements. Les familles qui luttait contre les sectes sont devenues par là même et dans ce cadre, des institutions que l'on pouvait considérer comme socialement et politiquement "libérales", alliées à des militants de tous les bords contre les infinies formes de dominations à l'échelle mondiale.

Le fanatisme, figure connue de l'irrationalité, est associé aux mécanismes de domination atteignant simultanément l'individu qui perd son autonomie et son libre-arbitre, la famille et la nation rongées par l'intransigeance et la détermination aveugle de cette forme spécifique d'adhésion et d'appartenance sociale. Le fanatisme, figure universelle, susceptible d'être scientifiquement discernée, serait, d'une certaine façon, étranger à la culture nationale : tant par la forme que par le contenu il s'éloignerait des valeurs communes de la nation et conduirait à une destruction promue par certains pouvoirs étrangers liés à des cartels internationaux [13]. Rompre l'artificialité imposée aux adeptes pour leur faire retrouver le langage naturel et contribuer à la défense de la société nationale devint un projet politique dont l'hétérogénéité idéologique de ses promoteurs n'empêchait pas le développement d'un programme d'action commun. En conséquence le langage "naturel" comme le langage national, de la famille et celui de la civilisation garantiraient la communication entre les personnes et serait également l'indice de la rationalité qui la gère. La raison comme l'un des attributs universels de l'humanité, revendiquée comme l'un des fondements de la culture républicaine, a gagné dans ces circonstances un lien étroit avec certaines valeurs morales traditionnelles, menacées par les sectes [14].

L'«Affaire» Château

En mars 1982, Claire Château, jeune mooniste, fut propulsée à l'intérieur d'une voiture en mouvement, dans la rue centrale d'une ville où elle distribuait des prospectus de sa secte. Elle appela au secours les passants qui ne purent rien faire d'autre que noter la plaque de la voiture et par la suite témoignèrent à la police. L'investigation policière montra ce que certains déjà suspectaient : parmi les séquestrateurs se trouvaient ses parents et des membres de l'A.D.F.I. . Pour l'embarras de tous, la jeune fille, soumise à un examen psychiatrique, se montra en parfaite possession de ses capacités mentales :

« Retrouvées, vendredi soir, par les enquêteurs du S.R.P.J. de Dijon, dans une maison près de Saint Claude (Jura), les sept personnes ont été déférées au parquet de Besançon. [...] L'inculpation pour « séquestration de personne » prévue par l'article 341 du code pénal a été décidée après qu'un examen médico-psychologique eut montré que Mlle Château était saine d'esprit » (Le Monde, 9 mars 1982).

Après cette tentative manquée de déprogrammation, la jeune fille s'opposa à nouveau à ses parents et retourna à la secte. Ce retour fut interprété par les parents comme une continuation de la domination de la secte sur elle : ils n'avaient pas eu le temps d'agir et de défaire le lavage cérébral. Ils accusèrent ainsi la secte d'être responsable du comportement de la jeune-fille. La secte répondit par un procès, accusant la famille et l'A.D.F.I. de diffamation. Les deux parties s'accusèrent mutuellement avec le concours des médias. Apparemment, il n'y avait que deux acteurs se disputant la possession de Claire Château, la secte et le collectif des familles. La jeune fille apparaissait dans la presse au travers de ces deux rôles possibles et exclusifs l'un de l'autre : comme « victime de la secte » ou peut-être, comme l'affirmait la secte, comme « victime de sa famille ». Il se créa toutefois un malaise généralisé dans la discussion par la presse, de cette "affaire" dont l'action avait une teneur irrespectueuse des lois du pays et des droits de la jeune fille en état supposé de dépossession. Pour le malheur général, les dispositifs psychiatriques officiels ne furent pas capables d'identifier les symptômes de lavage de cerveau dont elle aurait été victime. La justice et la police, malgré leur embarras, ne purent éviter d'appliquer la loi :

« Elles (la police et la justice) sont là pour faire respecter la loi. Celle-ci est formelle : l'enlèvement et la séquestration de plus de deux jours sont punissables d'un emprisonnement de deux à cinq ans. Mais ne serait-il pas scandaleux de traduire M. et Mme Château en cours d'assises ? » (Le Monde, 9 mars 1982)

Le journal *Le Monde*, dans le même reportage, présente le point de vue "des jeunes" qui seraient essentiellement favorables au droit à la liberté de Claire Château, en opposition avec l'opinion de la génération de leurs parents :

« Grosso modo, les jeunes sont plutôt pour la fille : « il faut respecter notre liberté, même si s'est pour faire une connerie », tandis que les gens plus âgés défendent le point de vue des parents avec lesquels ils s'identifient aisément » (Le Monde, 9 mars 1982).

La défense des droits de Claire Château sortit rapidement de la scène pour laisser la place à la grande bataille des défenseurs des familles contre les attaques de la secte dans la presse. Ainsi encore, le fait que l'État français, malgré son immense embarras, ait envoyé en prison les parents de Claire Château, fut vécu par le milieu associatif comme un affront à la dignité de ses militants et une attaque contre leurs familles. Les manifestations des familles furent, de manière générale, appuyées par la presse : les parents se sentirent à cause de cette "affaire" : *« insultés, injuriés, frustrés quand à nos droits les plus sacrés sur notre famille »*. Il leur semblait que pour l'État français, *« des chefs de famille comme nous sont suspects à vos yeux »*, dans une sorte d'inversion scandaleuse de l'ordre social : on punit les bons citoyens et on libère les malfaiteurs [15]. Il n'advint à aucun moment la possibilité de considérer Claire Château comme une interlocutrice légitime dans ce débat où elle était présentée comme une victime par les deux instances en débat. Le langage des sectes au travers duquel elle aurait pu communiquer n'avait en fait aucune place dans la presse. Seule l'église catholique produisit une interprétation dans laquelle elle reconnaissait le langage de Claire comme religieux et donc parfaitement sensé. Dans une interview donnée au principal journal catholique de France, Claire Château dénonçait les méthodes utilisées par les déprogrammateurs et se déclarait profondément catholique et religieuse. Elle justifiait son entrée dans la secte par son désir d'unifier toutes les religions y compris le bouddhisme. Elle affirmait : *« J'étais déjà très en recherche sur tout ce qui concernait la religion. Dans l'église catholique mais aussi dans le bouddhisme et les religions orientales. Et j'avais le désir d'unifier toutes les croyances » (La Croix, 24 mars 1982).*

Malgré la déconsidération accordée à sa parole, la défense et la réparation qui lui ont été dues par l'État français rendirent publique, et d'une certaine façon évidente, la nécessité de considérer comme relatives les demandes des parents. La fracture publique, dévoilée par le séquestre de Claire Château, fit apparaître non seulement l'hétérogénéité du corps familial, niée en grande partie par le mouvement associatif, mais aussi ce qui serait la conséquence de ce phénomène : cette hétérogénéité familiale, due à une plus grande individualisation de ses membres et qui pourrait engendrer des intérêts contradictoires que l'État aurait l'obligation de prendre en compte. La fragmentation familiale, théâtralisée et médiatisée par le séquestre, fait émerger des identités en conflit et cela conduirait à reformuler en d'autres termes le traitement à donner à la question des sectes, particulièrement en ce qui concerne l'ambiguïté de l'État relativement aux "déprogrammations" en cours. Malgré le caractère inapproprié et donc l'irrationalité, selon tous les points de vue, des choix de Claire Château, la question de la tutelle des enfants majeurs, revendiquée par les familles, était devenue un problème. Enfin, ce mouvement associatif allait à contrecourant des transformations sociales mises en place à la suite des troubles de 1968, toutes orientées dans le sens d'une plus grande individualisation et autonomisation des personnes à l'égard des liens de la "tradition". La référence politique qui a accompagné ces débats sur le plan public venait de l'insatisfaction de certains secteurs sociaux relativement aux changements concernant les familles dans le code civil. Par l'intermédiaire du séquestre, s'élevait une protestation contre de nouvelles dispositions juridiques mettant en cause le pouvoir traditionnel des familles. Ces

modifications du code civil, commencées à partir de 1967/68, introduisaient de nouvelles limites à l'autorité familiale : droit à la contraception en décembre 1967, légitimation obligatoire des enfants "naturels" en 1972, droit au divorce sans culpabilité nécessaire de l'une des parties en 1974, droit à l'avortement en 1974, majorité à 18 ans en 1974. Cet ensemble de lois indiquait que l'institution familiale était déjà profondément mise en question. On peut ainsi voir renforcée l'hypothèse selon laquelle le mouvement contre les sectes de cette époque pourrait être considéré comme une réaction conservatrice à l'égard de ces transformations en cours [16].

Une proposition issue du *Rapport Vivien*, publié en 1983, avait comme motivation spécifique de répondre au conflit déclenché par les familles à propos des sectes [17]. En dehors d'un investissement effectif de l'État pour la vigilance et la prévention à l'égard de l'activité des sectes, le rapport suggérait une solution conciliatrice pour restaurer, de manière provisoire, le pouvoir parental sur les enfants de moins de 21 ans, en recourant à un juge qui opérerait comme médiateur entre les parties. Cette proposition fut critiquée par différents secteurs sociaux qui trouvèrent extravagant le "droit" qu'aurait une famille à demander la suspension de majorité de l'un de ses enfants. Dans un article intéressant, un jésuite — peu suspect de ne pas donner toute sa valeur à la famille — soulève la question suivante [18] : Pourquoi un juge devrait-il écouter ce que les parents d'un jeune adulte aurait à dire sur les options de vie de ce dernier ?

Du lavage de cerveau à la manipulation mentale : horizons politiques

Quoique cette solution n'ait plus réellement été envisagée, le *Rapport Vivien* (1983), élaboré après le traumatisme du séquestre de Claire Château, a contribué à l'abandon progressif des tentatives de combattre les sectes au moyen de séquestres et de déprogrammations. Au cœur de la proposition de loi du capitaine Morin suggérant des peines de prison élevées contre ceux qui pratiqueraient le "viol psychique", la notion de « lavage de cerveau » fut elle-même déconsidérée [19]. D'une certaine manière, « l'affaire Château » a également marqué la fin de cette notion liée au péril représenté par les sectes et peu à peu remplacée par celle de manipulation mentale. Cette modification progressive, ce passage, signifient une réorientation du débat sur les sectes à partir d'une autre conception de la personne, plus individualisée et cependant moins homogène, moins cohérente. Ceci rendit plus clairement nécessaire un débat sur les limites du libre-arbitre et les sens possibles du consentement [20]. Cependant, selon ce *Rapport Vivien* qui va orienter l'action de l'État, l'"intérieurisation" d'une domination sectaire par ces individus libres et libérés des racines familiales, ne diminuerait pas le péril social et politique qui adviendrait à partir de ces choix individuels. En effet, la rupture des adeptes avec leurs familles y est considérée comme l'un des signes les plus importants de l'abandon des valeurs morales qui seraient au fondement de la nation :

« Psychologiquement des êtres semblent, en réalité, aliéner leur autonomie et le comportement de certains adeptes quelques fois conduit les autorités médicales à supposer l'emprise d'une drogue. Elles n'ont pu, cependant l'établir. L'aliénation morale est, bien sûr, aussi grave [...]. Des membres qui choisissent de rompre avec leur famille se soustraient aussi, parfois, à une vie normale en société. Abandonnant leurs études, délaissant l'apprentissage d'un métier, ils peuvent, en outre, rompre

avec leur dépendance nationale, car la secte devient comme une supranationalité. Les adeptes acceptent ainsi moralement un statut d'apatride [...]. Que des associations proclamant des but entièrement religieux ou philosophique — leurs adeptes, d'ailleurs, subsistant avec le minimum vital — se livrent à des transferts clandestins de devises, l'État est en droit d'intervenir avec la plus grande rigueur. Si le travail fourni par des ressortissants français s'organise entièrement pour exporter des fonds considérables en direction d'organisations étrangères, les pouvoirs publics ne peuvent rester sans réaction... » (1983 : 25)

Les mouvements illégaux de devises, de biens et de personnes pourraient être le fruit des activités de ceux qui perdraient leurs références nationales :

« En outre, plusieurs grandes sectes sont, en réalité, des multinationales que défient un ensemble d'États [...]. Certaines pratiquent enfin, des transferts illicites de personnes, plus ou moins volontaires, ignorant impunément les dispositions qui régissent les relations internationales. Ainsi, certains leaders continuent-ils à inciter des communautés entières à s'expatrier, notamment vers l'Amérique du Sud (Argentine, Brésil, Pérou) et vers l'Asie (Inde, Malaisie, Thaïlande, Indonésie). Dans certains groupes, certains très jeunes enfants, nés des parents adeptes, sont dépourvus d'état civil. Des cas d'enlèvements d'enfants par l'un des deux parents ont été signalés en France, en Allemagne, en Angleterre » (1983 : 27).

Le personnage sectaire, montré comme un individu sans dynamisme, sans aucune loyauté à l'égard de ses racines nationales, sera en principe suspect de favoriser les intérêts de multinationales. Le souci de protéger les frontières face au péril des sectes, conduit à inclure dans ce rapport, la vigilance à l'égard de possibles appartenances des individus suspects de connexions avec l'extérieur. La présence d'adeptes dans des entreprises ou des institutions diverses devint une indication de ce qui sera souvent considéré comme une "infiltration" qui menacerait les intérêts nationaux [21] : ceci au moins pendant toute une période au cours de laquelle l'auteur du rapport, Alain Vivien, fut responsable au niveau ministériel d'innombrables commissions qui furent chargées de combattre le péril sectaire [22]. La défense de l'intégrité nationale apparaît ainsi nettement dans le *Rapport Vivien*. Catholiques conservateurs et rationalistes républicains, adversaires traditionnels d'une autre époque, se retrouvent ensemble dans les commissions interministérielles, devenus désormais alliés dans la lutte contre un ennemi national commun.

Les mouvements contre les sectes se diversifièrent par la suite et élargirent leurs préoccupations. Au long des années, il y eut également une augmentation du nombre de personnes réclamant, en leur nom propre, contre les abus de pouvoir commis à l'intérieur de groupes divers, incluant de plus en plus ceux qui appartiennent à des églises reconnues [23]. La question de l'autonomie et du respect de l'intégrité de la personne comme valeur associée à la défense des droits de l'homme et de la pratique démocratique, impliquait les groupes sectaires dont les principes d'obéissance religieuse seront souvent perçus comme contraires à l'exercice de ces droits [24]. Et la défense d'une France dont les droits revendiqués peuvent être aussi des droits à des cultures identitaires différenciées, s'est ainsi trouvée complexifiée lors des controverses par rapport aux sectes. On peut souvent revendiquer une appartenance culturelle et religieuse spécifique comme « droit à la différence ». C'est ici une question désormais souvent traitée par les sociologues de la religion en France : quelles

seraient les limites, de moins en moins certaines, d'une tradition laïque et républicaine, souvent partagée entre les partisans d'une intégration assimilationniste des altérités diverses et ceux pour qui l'idée de nation intègre celle de pluralité culturelle et religieuse (Willaime, 2004). Les débats récents sur le voile islamique renouvellent évidemment cette difficile question des limites et des formes d'une société pluraliste en France. Au cours de ces débats, certains se sont notamment appuyés sur ce qui était présenté comme un rôle dominateur et traditionaliste de la famille musulmane en ce qui concerne l'éducation des filles. Serait-elle responsable de l'obligation faite, au nom d'une tradition religieuse, du port du voile par les femmes ? La défense de l'autonomie des femmes a pu mêler la défense de la laïcité (contre un renouveau d'une présence des religions à l'école) avec la défense de l'émancipation féminine. Mais on sait que la tension entre points de vues sur la portée et les limites du pluralisme dans la République française n'est pas résolue. Le gourou — dont les identités possibles et les intentions sont de moins en moins évidentes — continuerait cependant d'œuvrer dans certains secteurs de l'État et de la société. Son rôle serait celui d'un sorcier agissant dans l'ombre mais n'apparaissant jamais : seuls les spécialistes pourraient identifier ses actes. Eux seuls pourraient reconnaître, au sein de la diversité désormais reconnue des mœurs et des comportements quotidiens, ce qui peut-être menacerait encore l'intégrité des personnes et de la Nation.

Notes

[1] Une autre version de cet article a été publiée en portugais (Birman, 2005). Je remercie Marc Piault pour la traduction de ce texte et les discussions anthropologiques que nous avons eu ensemble, provoquées par son effort de comprendre mon regard sur quelques aspects de la société française traités ici.

[2] Pour une analyse historique des notions de communauté et de communautarisme en France et en Europe, voir Denise Helly (2001) et Dominique Schnapper (1991). Voir également l'article de Verena Stolke (1995) qui analyse la croissance, au cours des années soixante dix, de ce qu'elle désigne comme une nouvelle rhétorique d'exclusion en Europe qui ferait de la différence d'identité culturelle un grave problème social et politique.

[3] Ces mouvements, en proposant une discontinuité radicale entre "sectes" et "religion", visent à exclure de la notion de religieux certaines pratiques qui seraient en désaccord avec les principes moraux ayant une valeur nationale. Pour une analyse de la mutation des critères de définition du religieux par rapport aux sectes et les manières de concevoir leurs relations en France, voir Françoise Champion et Martine Cohen (1999). Pour une analyse de l'emploi de la notion de secte, les controverses politiques développées et les positions assumées par les mouvements anti-sectes et par les églises, voir Arnaud Blanchard (1998), Patricia Birman (2000a), Emerson Giumbelli (2002) et Danièle Hervieu-Léger (2001). Pour une analyse des controverses juridiques et des procès judiciaires, voir Cyrille Duvert (1999). Pour une analyse de l'identité catholique de la nation française, voir — notamment — Yves Lambert (1985) et Danièle Hervieu-Léger (1999). Pour une discussion en termes plus larges à propos de l'historicité de la notion de « religion » et de ses relations à la construction des États-Nations, voir en particulier Talal Asad (1999).

[4] Ces conseils furent publiés dans le premier numéro du *Bulletin* et républiés par la suite avec quelques modifications mineures (*Bulles*, 1996, n° 50 : 10).

[5] James Beckford, dans un texte précurseur (1979), a analysé les mouvements antisectes comme une manière de rétablir des frontières entre ce qui serait ou non acceptable en terme de nature de la personne et de la société.

[6] Pour une analyse des mouvements appelés "néo-ruraux" voir, entre autres, Danièle Léger et Bertrand Hervieu (1979) où les auteurs décrivent ce qui serait un certain « vide » existentiel des jeunes « communautaires ».

[7] Les versions les plus "dures" de lavage de cerveau, aujourd'hui très minoritaires, coexistent avec cette notion de manipulation mentale, ce qui rend possible d'innombrables passages de l'une à l'autre. Sherrill Mulhern (1996) défend le point de vue selon lequel une version "soft" du lavage de cerveau, la déstabilisation mentale, donnerait un axe nouveau aux manifestations contre les sectes, comme le confirme le rapport que l'Assemblée Législative française a élaboré en 1996. L'analyse de Danièle Hervieu-Léger (2001) sur la déstabilisation mentale reprend, à mon avis, le point de vue développé par Mulhern. Pour une analyse de ces catégories dans la société nord-américaine, voir David Bromley et James T. Richardson (1983).

[8] Cf. l'article de Patrice Roland (2003) sur le débat législatif à propos de la loi sur la manipulation mentale.

[9] Cf. Boltanski (1993).

[10] La fondatrice de l'A.D.F.I. a rencontré les groupes anti sectes nord-américains pour obtenir des informations sur les méthodes de déprogrammation de ceux qui étaient victimes de lavages de cerveau. L'association traduit également et publia sur ce thème des articles scientifiques émanant de psychiatres nord-américains reconnus comme John Clark et Margaret Singer, défenseurs de cette méthode. Furent également publiés des témoignages favorables à la déprogrammation d'anciens adeptes et de leurs familles.

[11] Entretien avec un ancien chercheur du Laboratoire, 2001. Cf. l'article de Robert Jaulin dans le livre édité par Lecerf (1975) où la critique des sectes se présente comme une dénonciation généralisée et radicale des sociétés occidentales et de leurs formes de domination, associant comme victimes aussi bien les Indiens d'Amazonie que les adeptes de la secte des frères Melchior.

[12] En effet, la valorisation du "langage naturel" en opposition à l'artificialité de celui engendré par les individus sectaires, s'inscrivait dans un débat où les frontières entre les différents courants de pensée paraissaient se dissoudre. L'opposition aux mouvements "néo-ruraux" et hippies, apparus dans les années soixante-dix, pouvait inclure facilement les courants rationalistes républicains ainsi que les catholiques traditionalistes, mais pour des raisons distinctes : les premiers pour leur mépris à l'égard des "communautés" contre la souveraineté de l'État républicain et les seconds à cause du dédain que les jeunes de ces communautés montraient à l'égard des valeurs morales et chrétiennes liées au travail, à la responsabilité individuelle et à la sexualité. En ce qui concerne l'universalisation de la condition de victime et son autonomisation par rapport à quelque orientation idéologique, voir l'analyse de Luc Boltanski (1993) et par-dessus tout le débat illustratif qu'il décrit entre Sartre et Merleau-Ponty et relatif à la dénonciation des cas des victimes du goulag.

[13] Cf. Lecerf (1975) et Ikor (1981).

[14] Jean Baubérot, en discutant certaines transformations historiques de la moralité laïque, désigne le « désenracinement » de celle-ci comme partie d'un processus de modernisation et d'individualisation en cours dans la société : « La République a besoin d'un être humain moral et libre, c'est-à-dire capable d'autosurveiller sa conduite, d'intérioriser des règles pour pouvoir les vivre déraciné de ses allégeances traditionnelles et du regard d'autrui : de façon dominante, on passe d'une société de surveillance à une société de contrôle » (Baubérot, 2007 : 55). Cependant au moment auquel nous nous référons, se rétablissait un projet rationaliste qui voyait "l'enracinement" des individus dans la famille comme une forme possible de défense de l'individu et de la nation.

[15] Lettre envoyée par un couple au CCMM (Archives du CCMM).

[16] Cf. François de Singly, (1993). Je remercie Martine Cohen pour ces données relatives aux transformations de la famille.

[17] Ce rapport, *Les Sectes en France. Expressions de la liberté morale ou facteurs de manipulations ? Rapport au Premier Ministre* (Vivien, 1983), fut le résultat d'une demande du *Ministère des Affaires Sociales et de la Solidarité Nationale, chargé de la Famille*, en 1982.

[18] L'église catholique considère officiellement que l'autonomie des jeunes face aux familles ne les empêcherait pas de revenir à un autre moment à l'église qui les a formés. D'une manière générale, la voix officielle de l'église catholique n'a pas suivie les positions du mouvement contre les sectes. Il était considéré qu'il valait mieux défendre la légitimité des mouvements mystiques, même développés par d'autres groupes, que le défendre la partie de son troupeau qui se sentait menacée par les sectes (cf. Introvigne, 1996, qui défend le point de vue du Pontificat à cet égard). Au cours des années quatre-vingt-dix cependant, la pression de l'État et des médias entraîna un recul de l'église dont le représentant officiel en vint également à dénoncer, bien que toujours de façon modérée, les méfaits des sectes (cf. Blanchard, 1998 ; Hervieu-Léger, 2001 et Giumbelli, 2002, sur la participation de l'église catholique aux controverses sur les sectes).

[19] Morin proposait que le "viol psychique" soit considéré comme un crime, punissable d'une peine entre dix et vingt ans de prison (cf. Giumbelli, 2002 : 83).

[20] Pour une discussion de la notion de personne en relation avec la perte du libre-arbitre dans les sectes, voir Beckford (1979).

[21] Ce thème sera développé exhaustivement dans le rapport à l'Assemblée Nationale, *Les sectes et l'argent*, de Jacques Guyard et Jean-Pierre Brard, en juin 1999. La question de l'infiltration de l'État par les sectes est devenue un thème récurrent dans la presse, alimenté par les dénonciations successives. Jean Baubérot (2007), analysant l'histoire de la laïcité française, démontre comment l'antagonisme entre les valeurs des familles et les valeurs républicaines se manifestait dans le passé. Loin de l'affinité qui se perçoit aujourd'hui, l'auteur fournit des exemples intéressants de cet antagonisme : comment, notamment, s'opéraient les attaques républicaines contre les mères de famille, considérées comme des alliées de l'église et hostiles aux valeurs de la raison et de la République.

[22] Le *Bulletin* du C.C.M.M. (association fondée, rappelons-le, par Roger Ikor et qui fut également présidée par le responsable du rapport que nous citons, Alain Vivien), s'est constitué à partir des années quatre-vingt-dix comme un instrument de dénonciations des infiltrations sectaires dans diverses institutions.

[23] L'intérêt pour la question des sectes a augmenté dans la société et a obtenu une légitimité plus grande à partir des massacres provoqués par l'Ordre du Temple Solaire, en Suisse et en France, à la fin de l'année 1995. La responsabilité de l'État dans la défense du citoyen contre ces groupes a alors été directement interpellée.

[24] Dans ce sens, ils auraient contribué à accélérer le processus de sécularisation de la société française, comme le soulignent différents auteurs. Pour des témoignages sur les mauvais traitements à l'intérieur de l'église catholique, voir Baffoy, Delestre & Sauzet (1996). Voir également, pour cette discussion, Fournier & Picard (2002).

Bibliographie

AGAMBEN Giorgio, 2003, *Ce qui reste d'Auschwitz*, Paris, Rivages Poche.

ASAD Talal, 1999, « Religion, Nation-State, secularism », in Van der Veer and Hartmut Lehmann (eds.), *Nation and religion. Perspectives in Europe and Asia*, Princeton, Princeton University Press.

BAFFOY Thierry, DELESTRE Antoine & SAUZET Jean-Paul, 1996, *Les naufragés de l'esprit. Des sectes dans l'Église Catholique*, Paris, Seuil.

BAUBEROT Jean, 2007 [2000], *Histoire de la laïcité française*, Paris, PUF (4e édition).

BECKFORD James A., 1979, « Politics and anti-cults movements », *Annual Review of the Social Sciences of Religion*, 3 : 169-89.

BLANCHARD Arnaud, 1998, *Le religieux controversé, la constitution du « problème des sectes » comme problème public*, Mémoire de troisième cycle, École Normale Supérieure de Cachan.

BIRMAN Patricia, 2005, « Fronteiras espirituais, fronteiras nacionais : o combate às seitas na França. Rio de Janeiro », *revista Mana*, 11(1) : 7-39

BIRMAN Patricia, 2000a, *Religiosidade, pluralismo e nação : as seitas na França hoje*, Tese apresentada para o concurso público de Professor Titular de Antropologia no Departamento de Ciências Sociais da Uerj, março de 2000, Mimeo.

BIRMAN Patricia, 2000b, « Multiculturalité religieuse en France : vers un nouvel Orient ? », *Ethnologie Française*, 4 : 565-574.

BOLTANSKI Luc, 1993, *La souffrance à distance. Morale humanitaire, médias et politique*, Paris, Métailié.

BROMLEY David et RICHARDSON James T. (eds.), 1983, *The brainwashing/deprogramming controversy : sociological, psychological, legal and historical perspectives*, New York, Edwin Mellen.

CHAMPION Françoise et COHEN Martine (eds.), 1999, *Sectes et démocratie*, Paris, Seuil.

DELPORTE Charline et ADFI-Nord, 1998, *Témoins de Jéhovah : les victimes parlent*, Paris, Arthème Fayard.

DUVERT Cyrille, 1999, *Sectes et Droit*, Thèse de doctorat, Université Panthéon-Assas (Paris II).

FOURNIER Anne et PICARD Catherine, 2002, *Sectes, démocratie et mondialisation*, Paris, PUF.

GIUMBELLI Emerson, 2002, *O fim da religião. Dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*, São Paulo, Attar.

GUYARD Jacques & BRARD Jean-Pierre, 1999, *Les sectes et l'argent*. Commission d'enquête sur les sectes. Rapport parlementaire n° 1687.

HELLY Denise, 2001, « Communauté et citoyenneté », *Anthropologie et Société*, 25(3) : 11-29.

HERVIEU-LÉGER Danièle, 1999, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion.

HERVIEU-LÉGER Danièle, 2001, *La religion en miettes ou la question des sectes*, Paris, Calmann-Lévy.

IKOR Roger, 1981, *Je porte plainte*, Paris, Albin Michel.

INTROVIGNE Maximo et Melton G. (eds.), 1996, *Pour en finir avec les sectes. Le débat sur le rapport de la commission parlementaire*, Paris, Dervy.

LAMBERT Yves, 1985, *Dieu change en Bretagne*, Paris, Cerf.

LECERF Yves, 1980, « Des techniques de simulation de dialogues sur ordinateur comme auxiliaires de la recherche ethnologique en matière de sectes », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 50(1) : 140-141.

LECERF Yves (ed.), 1975, *Les marchands de Dieu. Analyse socio-politique de L'Affaire Melchior*, Bruxelles, Editions Complexe.

LÉGER Danièle et HERVIEU Bertrand, 1979, *Le retour à la nature. Au fond de la forêt... l'État*, Paris, Seuil.

MORIN Jean-Pierre, 1976, *Le viol psychique. La Psychopolenologie : un nouveau Procédé De Subversion*, Paris, R. Garry.

MULHERN Sherril, 1996, « Du "lavage du cerveau" à la "déstabilisation mentale" », in Introvigne M. et Melton G. (eds.), *Pour en finir avec les sectes. Le débat sur le rapport de la commission parlementaire*, Paris, Dervy : 99-103.

POULAT Emile, 1980, « Un Système Transnational de l'Église Catholique », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 50(1) : 131-132.

ROLAND Patrice, 2003, « La loi du 12 juin 2001 contre les mouvements sectaires portant atteinte aux droits de l'homme. Anatomie d'un débat législatif », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 121 : 149-165.

ROBBINS Thomas, 1986, « Goodbye to Little Red Ridinghood », *Update. A quarterly Journal on New Religious Movements*, 10(2) : 5-18.

SCHNAPPER Dominique, 1991, *La France de l'intégration. Sociologie de la Nation en 1990*, Paris, Gallimard.

STOLKE Verena, 1995, « Talking culture : new boundaries, new rhetorics of exclusion in Europe », *Current Anthropology*, 36 : 1-24.

SINGLY François de, 1993, *Sociologie de la famille contemporaine*, Paris, Nathan Université.

TAVERNIER Janine, 2003, *20 ans de lutte contre les sectes*, Paris, Michel Lafont.

THOMAS Joseph, 1985, « Le rapport Vivien sur les sectes », *Etudes*, 362-366(6) : 773-776.

U.N.A.D.F.I., 1983, *Bulles, Bulletin de Liaison pour l'Etude des Sectes*, premier numéro.

VIVIEN Alain, 1983, *Les sectes en France. Expressions de la liberté morale ou facteurs de manipulations ?* Rapport au Premier Ministre, Paris, La Documentation Française.

VIVIEN Alain, 2003, *Les Sectes*, Paris, Odile Jacob.

WILLAIME Jean-Paul, 2004, *Europe et religions. Les enjeux du XXI^e siècle*, Paris, Fayard.

WOODROW Alain, 1977, *Les nouvelles sectes*, Paris, Seuil.

,