

## chapitre 2

### L'expérience du sacré

Le terme *sacré*, convenons-en tout d'abord, est probablement l'un des plus galvaudés de la langue courante<sup>1</sup>. De la «p'tite bière» de fin de journée aux vacances annuelles, de la sortie du samedi soir à la sieste du dimanche après-midi, en passant par le téléroman ou le match sportif qu'on ne voudrait rater pour rien au monde — sans oublier bien sûr les « sacrés » bons gars et les «sacrées» belles filles —, nous utilisons le plus souvent ce terme comme un simple superlatif pour signifier l'importance singulière de quelque chose à nos yeux, sans la moindre connotation «religieuse». Comme bien des mots empruntés au vocabulaire de la religion, mais désormais vidés de toute connotation religieuse, celui-ci a fini par rejoindre l'arsenal des images que nous utilisons tous les jours, avec les «chapelets» d'insultes, les «paradis»

1. Il existe de nombreuses études inspirantes sur le sacré. Signalons entre autres Jean-Jacques Wunenburger, *Le sacré*, Paris, PUF, « Que sais-je? », 1981; François-André Isambert, *Le sens du sacré*, Paris, Minuit, 1982; Julien Riès, *Les chemins du sacré dans l'histoire*, Paris, Aubier, 1985. On pourra également consulter avec grand profit la courte et remarquable synthèse de Guy Gibeau, «Qu'appelle-t-on sacré?», dans *Dires* (revue du collège de Saint-Laurent), vol. 13, n° 2, automne 1995, p. 9-30. Enfin, pour une perspective critique stimulante sur l'utilisation de la notion de sacré, voir Michel Carrier, *Penser le sacré*, Montréal, Liber, 2005.

fiscaux, l'«enfer» de l'heure de pointe, les «grands-messes» médiatiques et les «dieux» du stade.

Dans son sens propre, le sacré est pourtant au cœur même de cette expérience religieuse dont il est ici question, au point d'ailleurs que l'on pourrait d'emblée définir la religion comme la *gestion* de l'expérience du sacré. Ce terme de «gestion», qui pourra surprendre dans un tel contexte, est bien sûr à comprendre dans un sens très large qui ne nous oblige pas du tout à imaginer l'ampleur d'une multinationale comme Microsoft ou la complexité d'une institution comme l'Église catholique. Il suggère simplement de voir dans la *religion* ce qui, pour ainsi dire, et d'une manière ou d'une autre, «s'occupe de» l'expérience humaine du sacré<sup>2</sup>. À quoi celle-ci renvoie-t-elle donc, alors, dans nos vies?

Il y a bien des manières d'aborder une réflexion sur les rapports que les humains entretiennent avec le sacré. Les pages qui suivent vont tenter de le faire en empruntant successivement deux pistes différentes, mais qui se rejoignent cependant en maints endroits, s'enrichissant mutuellement et se complétant l'une l'autre. Il n'y a donc pas lieu de les opposer ou de « choisir » entre les deux.

La première de ces pistes met principalement l'accent sur le sacré *en tant qu'expérience* marquante dans la vie des individus et des groupes. Elle s'inspire pour l'essentiel des perspectives de la philosophie et de cette branche très importante des sciences de la religion qu'on appelle la *phénoménologie* religieuse. Cette dernière

---

2. Cette vision des choses est d'ailleurs très classique en sciences humaines de la religion et a été notamment soutenue par Henri Hubert, l'un des fondateurs de la sociologie française, dans la mouvance d'Émile Durkheim. Hubert employait pour sa part l'expression «administration» du sacré. Voir son introduction au *Manuel d'histoire des religions* de P.-D. Chantepie de la Saussaye, Paris, Armand Colin, 1921 [1904], p. XLVII.

consiste à repérer ce qu'on peut appeler une *essence* du *phénomène* religieux et de ses éléments caractéristiques à travers l'infinie diversité de ses *manifestations*<sup>3</sup>. La seconde piste s'inscrira pour sa part davantage dans une sorte de dynamique de la culture, fondée sur une *dialectique du sacré et du profane*.

### *Le sacré comme expérience*

L'une des grandes figures des sciences de la religion du début du vingtième siècle, le philosophe allemand Rudolf Otto, a consacré une étude, devenue classique, aux caractéristiques essentielles de l'expérience du sacré<sup>4</sup>. Pour Otto, le sacré n'est pas d'abord une idée ou un concept, mais avant tout une *expérience*, et une expérience d'ordre essentiellement affectif, émotionnel — bien qu'elle tende par la suite à se prolonger en représentations, en images, en catégories intellectuelles, en discours. On y reviendra. Mais, au départ, et dans son fondement même, l'expérience du sacré serait d'abord une certaine manière d'appréhender le monde (l'univers, l'environnement social, les événements). Ce serait, plus précisément, l'intuition vive d'une sorte de *présence* active à la fois mystérieuse et puissante: présence de «quelque chose» (ou éventuellement de «quelqu'un») qui se manifeste comme provenant d'au-delà des limites habituelles de l'expérience profane, c'est-à-dire de la vie de tous les jours. Ce «quelque chose» — force, chance, destin, énergie, etc. — ou ce «quelqu'un» — ange, dieu, être surnaturel, revenant, entité quelconque — est *totallement différent* de ce dont on a l'habitude dans la vie profane,

3. On peut en particulier y associer les noms de Mircea Eliade (voir notamment son *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1975 [1964]) et de Gerardus Van Der Leeuw (*La religion dans son essence et ses manifestations*, Paris, Payot, 1970 [1938]).

4. Rudolf Otto, *Le sacré. L'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Paris, Payot, 1907.

totallement autre par rapport à cette expérience; mais il y ferait parfois *irruption*, de manière plus ou moins prévisible, plus ou moins voulue et plus ou moins sollicitée.

Notons immédiatement ceci: le fait de parler de «quelque chose» ou de «quelqu'un» qui «se manifeste» ne nous oblige aucunement à affirmer l'*existence* de ce «quelque chose» ou de ce «quelqu'un» — sinon, bien sûr, pour ceux et celles qui en font l'expérience. Dans un vocabulaire déjà plus traditionnellement religieux, on pourrait dire: pour ceux et celles qui y *croient*. Et même là, cependant, il importe de rester subtil. Je songe à cet égard à une jeune amie, un peu *new age* aux entourures, qui croit dur comme fer — j'allais dire: comme cristal de quartz! — que l'on obtient toujours ce que l'on veut, pour peu qu'on le *demande* avec suffisamment de conviction et de ténacité. Je n'ai jamais osé l'interroger pour savoir «à qui» il fallait adresser de telles demandes. La question, j'en suis persuadé, l'aurait sûrement contrariée — et sans doute même étonnée: comme si l'*intensité* même de la demande rendait en quelque sorte superflu le besoin d'un destinataire...

D'ordre affectif et émotionnel, donc, tout comme celle de l'amour, de la peine ou de la souffrance, l'expérience du sacré échappe à l'*évidence* des «faits» observables à l'état brut. Lorsque, selon le Nouveau Testament, les disciples de Jésus font, au matin de Pâques, l'expérience de rencontrer celui-ci *ressuscité*, ils ne le reconnaissent pas — bien qu'ils l'aient côtoyé chaque jour depuis des années. Comme s'il s'agissait bel et bien d'une expérience de *ce même* Jésus, mais apparemment *très différente* de celle qu'ils en avaient déjà. Le cinéaste Louis Malle rapportait pour sa part une anecdote survenue lors d'un tournage en Inde. Ses cameramen, un jour, furent témoins d'une sorte de prodige qu'ils s'empressèrent de filmer : un fakir qui, au moyen d'incantations ésotériques, faisait se dresser une corde dans le ciel. Quelle ne fut toutefois pas leur déception lorsqu'ils constatèrent, au développement, que la pellicule n'avait rien capté du «miracle». Ils firent évidemment

part de leur scepticisme au fakir, qui se contenta de leur répondre, avec un sourire: «Vous êtes drôles, vous autres, Occidentaux. Vous croyez davantage vos machines que vos yeux...»

L'expérience du sacré est un peu de cet ordre: elle ne l'est, bien entendu, que pour ceux et celles qui... en font l'expérience. Ce qui soulève, on l'intuitionne sans peine, une question fort importante, sur laquelle il conviendra de revenir: est-il possible que des expériences à la fois aussi vitales pour des humains mais aussi différentes et aussi difficiles à partager puissent en quelque sorte coexister pacifiquement, sans tomber dans la tentation de la «guerre sainte», de la «guerre de religions», c'est-à-dire sans que l'on en vienne à vouloir imposer à l'autre, de gré ou de force, une expérience que celui-ci ne partage simplement pas?

### *Des hiérophanies aux mille visages*

L'historien des religions Mircea Eliade<sup>5</sup> a proposé le terme de *hiérophanie* (du grec *hieros*, «sacré» et *phanein*, «se manifester») pour désigner une telle irruption du sacré dans la vie profane.

Pour me faire une plus juste idée de leurs connaissances, j'ai longtemps fait passer une sorte de petit test à des étudiants qui en étaient au tout début de leur formation universitaire en sciences de la religion. Je leur demandais notamment une courte définition d'un certain nombre de notions et de concepts importants dans cette discipline, dont celui de *hiérophanie*. Je souris encore aujourd'hui à la réponse de l'un d'eux: «Une hiérophanie, se hasardait-il, ce serait... comme si je tombais sur Elvis dans une buanderette...» Je n'ai jamais su avec certitude si son humour un peu cabotin lui avait servi à camoufler son ignorance ou si, au contraire, il illustrait assez remarquablement, à défaut de le définir avec rigueur, ce que le terme de hiérophanie tente bel et bien de désigner.

5. M. Eliade, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965 [1957].

Lorsque Moïse, selon la Bible, entend la voix de Yahvé dans un buisson qui brûle sans se consumer, lorsque saint Paul, sur le chemin de Damas, est jeté en bas de son cheval par la rencontre du Christ ressuscité, mais aussi bien lorsque tel peuple ancien croit entendre la voix de ses dieux dans le grondement du tonnerre, ou considère tel arbre comme le chemin qui mène à leur demeure, nous sommes en présence de *hiérophanies*, c'est-à-dire d'une expérience du sacré faisant irruption et se rendant manifeste dans l'espace et le temps de la vie profane.

Mais, s'il en est ainsi, il ne faut pas s'étonner qu'un survol même rapide de l'histoire des civilisations nous amène à une constatation assez vertigineuse: il n'y a en vérité à peu près rien qui, à une époque ou à une autre, dans une culture ou une autre, n'ait été le vecteur — ou le siège, comme on voudra — d'une telle irruption du sacré: arbres, pierres, montagnes, volcans, phénomènes naturels et météorologiques, oiseaux, animaux et reptiles, êtres humains ou fabuleux, parties du corps humain — le cœur ou le sang, par exemple —, gestes, comportements, objets fabriqués de main d'homme: à peu près tout, en effet, a pu cristalliser cette expérience de la rencontre du sacré. Comme l'écrit à sa fort belle manière le poète Jean Tardieu: «Je verrai ainsi, autour du moindre de nos actes, ce halo d'infinité qui lui confère sa grandeur. Le plus humble pichet sur une table d'au-berge peut devenir objet sacré; il suffit que je m'étonne de sa présence, et le voilà parti, bercé par des flots absolus<sup>6</sup>.»

Ce qui ne veut bien sûr pas dire, on l'aura compris, que *tout* peut être considéré comme sacré *partout*, à *n'importe quel moment*. Là encore, l'histoire met bien en lumière le fait que les sociétés s'organisent en général autour d'un petit nombre de manifestations du sacré, voire d'une seule — qui n'aura cependant aucune signification sacrée pour les membres d'un autre groupe.

6. Jean Tardieu, «La part de l'ombre», dans *La part de l'ombre — Proses 1937-1967*, Paris, Gallimard, 1967, p. 74.

Le veau d'or détruit par Moïse en colère, lorsque celui-ci descendit du Sinaï avec les tables de la Loi — hiérophanie par excellence de la foi biblique —, avait à ses yeux le malheur d'être une importante hiérophanie de ses puissants voisins... De même, il va de soi qu'à l'intérieur d'une même société, l'expérience du sacré se transforme plus ou moins lentement à travers le temps, donnant lieu à de nouvelles formes de hiérophanies. Ce qui était sacré pour nos ancêtres, ou même simplement pour nos grands-parents, ne l'est plus nécessairement pour nous aujourd'hui. À l'inverse, nos propres hiérophanies auraient sans doute laissé sans voix — et peut-être même choqué — les générations qui nous ont précédés. Et, bien entendu, nos hiérophanies paraîtront aussi incompréhensibles aux peuples d'autres cultures que les leurs pourront l'être à nos propres yeux.

On se souviendra peut-être du très beau film sud-africain *Les dieux sont tombés sur la tête*, dans lequel un petit chasseur bochimane reçoit sur la sienne, tombée d'un avion en vol, une... bouteille vide de Coca-Cola. Voilà comment un objet aussi banalement profane dans nos vies peut devenir, dans celle de quelqu'un d'autre, la source d'une étonnante hiérophanie.

Nos sociétés occidentales contemporaines semblent en revanche se distinguer des autres ( y compris de leur propre passé ) en ceci qu'elles sont travaillées par une dynamique de transformation que d'aucuns ont proposé d'appeler *postmodernité*<sup>7</sup>. On y reviendra plus loin, mais signalons pour l'instant que, parmi les traits caractéristiques de cette évolution postmoderne de l'Occident, on trouve notamment un éclatement et un pluralisme comme on n'en a sans doute jamais vu: contrairement à d'autres cultures et à d'autres époques, en effet, les sociétés occidentales contemporaines s'organiseraient de plus en plus elles-mêmes autour d'un très grand nombre d'expériences du sacré, à partir de

7. Voir entre autres, sur ce sujet, Yves Boisvert, *Le postmodernisme*, Montréal, Boréal, 1995.

hiérophanies très différentes les unes des autres — et, pourrait-on également ajouter, souvent très imperméables les unes aux autres. On comprend de ce fait l'ampleur singulière du défi qui consiste à vouloir explorer la réalité religieuse de notre époque, à en saisir la remarquable diversité.

Insistons surtout, pour le moment, sur cette possibilité du sacré de faire irruption à travers les expériences et autour d'«objets» les plus divers, voire les plus inattendus. Mais prenons d'ailleurs, pour illustrer la chose encore plus concrètement, deux exemples eux-mêmes fort différents l'un de l'autre.

L'une des sphères de la culture où se cristalliserait pour plusieurs, à notre époque, une véritable expérience du sacré serait celle-là même de la Raison, avec une majuscule. C'est pourtant cette dernière qui, depuis les premières intuitions philosophiques du *logos* des Grecs jusqu'aux triomphes du positivisme, a inlassablement battu en brèche la pertinence même d'une dimension *sacrale* de l'existence, mettant tout en œuvre pour — littéralement — «désacraliser» le monde.

Depuis des siècles, en effet, et surtout depuis l'époque moderne, on le sait, la raison a cherché à percer les mystères du monde et de la vie, à en acquérir une connaissance scientifique qui ne fait plus appel à l'enseignement des mythes, des dogmes et des croyances religieuses, mais uniquement à sa propre capacité de *comprendre* et d'*expliquer*. Ce faisant, elle a fait constamment reculer les frontières du sacré, revenant impitoyablement à l'analyse des phénomènes observables, renvoyant tout le reste au rayon des «belles légendes» ou des «histoires à dormir debout ». À l'empereur Napoléon étonné que sa théorie du cos- mos ne mentionne pas l'existence de Dieu, l'astronome Laplace, au début du dix-neuvième siècle, répondit simplement: «Sire, je n'ai pas eu besoin de cette hypothèse.» «Dieu n'existe déci- dément pas», proclamait pour sa part l'astronaute soviétique Youri Gagarine; «je suis allé plusieurs fois dans l'espace et je ne l'ai pas rencontré». Laplace et Gagarine faisaient vrai-



semblablement partie, eux aussi, de la bande au professeur Nimbus<sup>8</sup>...

Et, cependant, il suffit de parcourir l'histoire du vingtième siècle pour voir à quel point les choses sont loin de s'être passées tout à fait ainsi; à quel point, au contraire, cette rationalité emblématique de la Modernité, flanquée de ses inséparables compagnons d'armes — le Progrès, l'Avenir, la Science et la Technique —, a bel et bien pris la tête du cortège des plus remarquables hiérophanies de notre temps<sup>9</sup>. Pensons ainsi par exemple à la formidable puissance de l'atome, aux prodiges de l'informatique, aux merveilles de l'intelligence artificielle, aux incroyables avancées de la médecine et des sciences de la vie — à toutes ces «créatures» de la rationalité moderne dont plusieurs de nos contemporains attendent ce que l'humanité a jadis attendu de ses dieux. Il s'agit bien là de nouvelles hiérophanies, que seule la différence des formes culturelles distingue vraiment de l'expérience de nos ancêtres qui adoraient le Soleil, ou de celles de nos contemporains des brousses lointaines qui continuent, eux, de vénérer la Terre...

L'autre exemple, infiniment moins grandiose, n'en est pas moins significatif. Il provient lui aussi d'un cours où j'invitais les étudiants à tenter de repérer autour d'eux, dans leur environnement, de nouvelles formes d'expérience du sacré et, plus précisément encore, des objets autour desquels, pour ainsi dire, se concentre cette expérience chez nos contemporains. Nous avons entre autres choses passé un moment à réfléchir à l'importance du bingo dans certains milieux et au nombre assez étonnant d'objets — amulettes, fétiches, gris-gris et autres porte-bonheur — dont

8. «Lorsqu'elle devient une foi, suggéraient encore les frères Goncourt dans leur *Journal*, l'incrédulité est plus bête qu'une religion»...

9. Voir, sur ce thème, Guy Ménard et Christian Miquel, *Les ruses de la technique*, Montréal et Paris, Boréal et Méridiens-Klincksieck, 1988.

aiment s'entourer les mordus de ce jeu, qui en espèrent on ne sait trop quel coup de pouce d'on ne sait trop quelle mystérieuse figure de la Fortune. Voici qu'un étudiant, à moitié goguenard et à moitié gêné, lève la main pour signaler qu'une de ses tantes, qui joue — il hésite avant d'ajouter : « religieusement » — au bingo plusieurs fois par semaine, ne le fait jamais sans disposer devant elle une petit crucifix, une statuette phosphorescente de la Vierge Marie, et... un petit tas de merde en plastique!

Aussi choquante qu'elle puisse à première vue paraître — surtout dans le rapprochement des objets en question! —, l'anecdote a le mérite de nous aider à décaper notre vision habituelle et convenue des choses, et de nous ouvrir à la possibilité que, non, en effet, rien, *a priori*, n'est de soi réfractaire à devenir la base d'une expérience du sacré. Rien, pas même cette Rationalité qui avait prétendu la dissoudre, pas même un petit tas de merde de plastique dont on attend la chance et, peut-être, la fortune. Mais que dire, quand on y pense, de la grande affirmation du christianisme, selon laquelle le tout autre, Dieu lui-même, a pris chair dans une étable de Judée, est devenu un *homme* parmi les humains?

On conviendra cependant aisément que, devant une telle profusion potentielle des vecteurs du sacré, quelques balises supplémentaires s'imposent tout de même, le but étant ici de *comprendre* un peu mieux et non, bien sûr, de tout *confondre*. À quoi, de fait, et de manière plus précise, peut-on reconnaître une véritable expérience du sacré, qui serait autre chose qu'une pâle caricature de hiérophanie?

### *Une expérience fascinante et effrayante*

Rudolf Otto pousse à cet égard plus loin son analyse en faisant remarquer que cette expérience affective et émotionnelle du sacré, à travers la diversité quasi illimitée de ses manifestations et de ses formes, porte aussi toujours la marque d'une *ambivalence* fondamentale — laquelle servira d'ailleurs d'indice pour tenter

de la repérer en la distinguant d'autres types d'expérience. Le sacré, pour Otto, et selon des accents variables, est en effet toujours expérimenté comme étant à la fois *fascinant et terrifiant*, attirant et repoussant, désirable et effroyable — voire, à la limite, carrément répugnant<sup>10</sup>.

Otto ajoute encore une troisième caractéristique fondamentale, qu'il désigne par le terme latin *augustum*, que l'on pourrait rendre en français par «imposant», «impressionnant» du fait de sa singulière *puissance*. L'espèce de sentiment confus que nous éprouvons devant le déchaînement d'un orage ou le silencieux chatolement d'une aurore boréale, au sein d'une foule enthousiaste et survoltée, à proximité de la mort ou au cœur de la rencontre sexuelle — tout cela pourrait sans doute illustrer ce caractère à la fois intense, puissant et ambivalent, c'est-à-dire aussi séduisant qu'effrayant, de l'expérience du sacré.

On comprend par ailleurs que le caractère «auguste» de celui-ci fasse en sorte qu'il soit souvent expérimenté sur le mode du «solennel», du «grandiose» ou du «sublime», dont l'histoire des religions fournit de nombreux exemples, à commencer par la figure des anciens dieux. L'ambivalence même du sacré nous interdit toutefois de restreindre cet aspect auguste à des formes «nobles», «bienveillantes» ou, pour ainsi dire, «lumineuses». La figure de Satan, comme celle du dieu Moloch ou d'autres divinités assoiffées de sacrifices humains, mais aussi bien l'hécatombe d'Auschwitz ou celle d'Hiroshima<sup>11</sup>, toutes ces «faces

10. Le philosophe danois Søren Kierkegaard, au dix-neuvième siècle, parlait, pour tenter de décrire la même paradoxale ambivalence, et en un sens analogue, de «sympathie antipathique» et d'«antipathie sympathique».

11. Parler de la « solution finale » des nazis ou de la bombe d'Hiroshima en termes de manifestations du sacré pourra paraître étonnant, voire tiré par les cheveux. La suite de cet exposé devrait pouvoir éclairer davantage la chose. Notons tout de même déjà qu'aux yeux de certains penseurs juifs contemporains, l'Holocauste — c'est-à-dire

sombres» du sacré, si l'on peut dire, nous forcent à garder à l'esprit que cette puissance grandiose du *tout autre* peut aussi loger du côté d'une indicible horreur. Le sacré peut donc aussi revêtir les habits de ce que bien des traditions religieuses ont tenté de nommer à travers l'idée du *mal*. On y reviendra.

### *Le tout autre*

Mais penchons-nous encore un peu, pour le moment, sur cette caractéristique du sacré qui, selon Otto, est d'être une expérience *radicalement différente* de celle de la vie de tous les jours. Pour des raisons évidentes, voici un aspect des choses dont il est, c'est le moins qu'on puisse dire, difficile de parler !

Nous avons tous, spontanément, une expérience de l'*altérité*, c'est-à-dire de ce qui est *différent de nous*, de ce qui est « autre » par rapport à ce que nous sommes, y compris d'ailleurs en nous-mêmes, parfois — comme l'évoquait à sa manière l'énigmatique «je est un autre» de Rimbaud. Le vieillard pour l'enfant, l'homme pour la femme, le jeune punk pour l'homme d'affaires, l'immigrant pour le «pure laine» — et *vice versa*, bien entendu: autant de figures de l'*altérité* dont nous faisons tous les jours l'expérience. Mais on peut tout aussi bien penser au souvenir du bonheur quand on a de la peine, à la sérénité par rapport à l'angoisse, à l'amour que l'on observe autour de soi quand on en est soi-même privé: autant d'autres figures d'une inépuisable *altérité*.

Mais Otto va plus loin, et parle plus précisément de ce qui est *tout autre*, c'est-à-dire *totalelement différent* de l'expérience habituelle,

ce génocide du peuple juif par l'Allemagne nazie — a bel et bien une portée proprement *religieuse*, au point de remettre en question la manière même d'aborder la question de Dieu. Sur ce thème, voir en particulier les pénétrantes réflexions de Hans Jonas, *Le concept de Dieu après Auschwitz. Une voix juive*, Paris, Rivages et Payot, 1984. Voir également Vincent Engel, *Au nom du père, de Dieu et d'Auschwitz. Regards littéraires sur des questions contemporaines*, Berne, P. Lang, 1997.

sans commune mesure avec ce que nous y vivons au jour le jour. De ce point de vue, les altérités dont nous faisons l'expérience dans nos vies ne sont jamais elles-mêmes, quand on y pense, aussi radicales: il peut arriver que l'homme d'affaires adresse un sourire amical au punk qui lave le pare-brise de sa voiture, nous pouvons apprendre à communiquer avec «l'étranger», et il est même possible que des hommes et des femmes puissent parvenir à se parler, parfois même à se comprendre!

En revanche, notons-le, il se peut fort bien que l'expérience du sacré comme «tout autre» emprunte, de manière privilégiée, la voie d'une altérité moins radicale. Autrement dit, il se peut que ce soit souvent en sortant de son expérience habituelle — expérience du « même » — que l'on ait le plus de chance de faire une expérience du sacré. On peut ainsi penser à toutes ces personnes — il en existe de nombreux exemples dans toutes les traditions religieuses et en dehors d'elles — qui vont à la rencontre de l'*autre*, que ce soit par exemple à travers le visage de l'étranger, du malade, du lépreux, de l'exclu, du jeune de la rue, du clochard ou du sidéen, en partant «à l'aventure» dans des contrées inconnues, ou en allant s'isoler dans d'autres lieux, souvent déserts et inaccessibles, dans l'espoir d'y vivre précisément une rencontre du tout autre, quelle que soit la manière dont elles le nomment.

Cela dit, il reste que le propre de l'expérience du sacré consiste bel et bien à se heurter à une altérité à ce point radicale qu'elle échappe précisément, lorsqu'elle se produit, à tout ce qui pourrait vouloir tenter de la nommer, de la décrire, de la comprendre, d'en rendre compte. On comprend d'ailleurs, à cet égard, que l'expérience religieuse de l'humanité ait si souvent compté en son sein des *mystiques*, c'est-à-dire des hommes et des femmes pour qui, souvent, la seule manière de réagir convenablement à l'expérience du sacré demeure, ultimement, le silence<sup>12</sup>.

12. Voir entre autres, sur ce thème, le bel essai de David Le Breton, *Du silence*, Paris, Métailié, 1997.

On comprend aussi que, dans la même veine, et en marge de leurs dogmes bavards comme de leurs affirmations à l'emporte-pièce, bien des traditions religieuses aient également fait une place à ce qu'on appelle souvent des «voies négatives». On entend par là des discours qui, plutôt que d'affirmer des choses, contestent sans cesse ce que l'on peut dire du *tout autre* — puisque celui-ci, échappant à notre vie de tous les jours, échappe nécessairement à ce qu'on peut en dire avec les mots de tous les jours. On songe ainsi, par exemple, à cette très belle prière de saint Grégoire de Nazianze, l'un des pères de l'Église chrétienne, au quatrième siècle, adressée « à l'au-delà de tout » — y compris, donc, des mots pour le dire adéquatement. «Ô Toi l'au-delà de tout —/ n'est-ce pas là tout ce qu'on peut chanter de Toi? / Quel hymne te dira le langage? / Aucun mot ne t'exprime. [...] / Tu as tous les noms, et comment Te nommerai-je, / Toi le seul qu'on ne peut nommer? [...] / Ô Toi l'au-delà de tout — / n'est-ce pas là tout ce qu'on peut chanter de Toi?» On trouve des efforts semblables dans l'islam et dans nombre d'autres traditions religieuses. Mais n'est-ce pas d'ailleurs aussi le silence qui nous apparaît souvent comme la seule attitude convenable devant la souffrance ou la mort, la naissance d'un grand amour ou celle d'un enfant?

Le fait est cependant que, pour le meilleur comme pour le pire, les humains, depuis la nuit des temps, ressemblent à ces «gens de mon pays» que chante Vigneault, qui sont «gens de parole et gens de causerie ». En d'autres termes, d'interminables bavards. Les humains *parlent*, comme les chiens se grattent et comme les chats ronronnent. Et — l'histoire des civilisations le fait bien voir — ils semblent bien incapables de s'empêcher de parler de leur expérience du sacré, même si celle-ci échappe, par définition, à la capacité des mots humains. C'est ainsi bien entendu que l'expérience du sacré comme expérience du *tout autre* finit par se «traduire» en représentations, en symboles, en mythes, en théologies. Bref, *en discours* — tous fabriqués, bien sûr,

avec des mots et des images appartenant à l'univers de la vie profane. Nous y reviendrons d'ailleurs immédiatement, notamment pour nous demander ce que peuvent bien «valoir» toutes ces tentatives de dire ce qui est indicible.

Retenons cependant, à ce point de notre parcours, que toute expérience du sacré — si c'en est vraiment une — se fonde sur l'expérience de ce qui, de quelque manière, à travers la fascination et la répulsion, donne le sentiment d'avoir en quelque sorte touché à — ou d'avoir été touché par — «quelque chose» de *radicalement autre*; mais, également, d'en avoir au moins confusément pressenti la *puissance*. Sans cela, c'est-à-dire sans cette précision capitale sur la manière dont on en fait l'expérience, parler de sacré ne serait toujours qu'une «façon de parler» qui ne nous avancerait pas à grand-chose dans la compréhension de l'être humain. Avec cela, en revanche, nous tenons vraisemblablement une piste féconde pour nous aventurer sur le territoire de la «vraie» religion — c'est-à-dire de la religion qui en est vraiment — où que l'on puisse en trouver.

Cela dit, on vient tout juste d'entrevoir un problème qu'il importe d'aborder sans tarder: si le sacré est bien une expérience du tout autre, comment est-il possible «d'en parler» avec des mots que nous puisons dans notre expérience de la vie de tous les jours?

### *Le langage symbolique*

C'est essentiellement dans la capacité *symbolique* de la pensée et du langage que se trouve la clé de la possibilité de rendre compte de l'expérience du sacré. Le langage symbolique diffère en effet de celui, plus «logique» et plus «rationnel», qui permet les opérations à la fois scientifiques et techniques sur le réel. Pour ce dernier, par exemple, «une table est une table», «un chat, un chat», l'eau se réduit à sa structure moléculaire, et il est absurde de dire que le soleil «se lève» ou «se couche» puisque c'est la

terre qui gravite dans son orbite. Pour la pensée symbolique, en revanche, une chose peut toujours aussi «être autre chose» — ou, plus exactement, elle peut *signifier autre chose qu'elle-même*.

À l'origine — il est intéressant de le noter —, le terme grec *symbolon* servait à désigner un objet on ne peut plus banal et matériel: un tesson de poterie cassé en deux (le sol de l'Agora d'Athènes en était jonché, un peu comme nos propres rues, parfois, de détritits). Deux personnes en conservaient chacune une moitié comme rappel — comme *signe* — d'une transaction ou d'une entente les liant l'une à l'autre. Même en l'absence de l'autre, le *symbolon* rappelait à chacun sa présence ainsi que le souvenir de l'entente. Les amoureux ont d'ailleurs parfois, de nos jours, coutume de se partager un bijou (tendrement kitsch!) en forme de cœur coupé en deux, et dont les deux moitiés s'ajustent parfaitement l'une à l'autre, signifiant à la fois le manque de l'être aimé, en son absence, mais aussi le fait que celui-ci n'est pas interchangeable. Le *symbolon* est devenu *symbole*. Et l'on voit déjà, à cette très matérielle origine du terme, sa fonction d'évoquer une présence même à travers l'absence; de représenter ce qui n'est pas présent, ce qui est, au moins provisoirement, invisible.

C'est bien sûr, entre autres millions d'exemples possibles, grâce à cette capacité symbolique de la pensée humaine que nous pouvons parler, écrire ou dessiner, que nous arrêtons aux feux rouges, qu'une fleur peut vouloir dire «je t'aime» et que des humains acceptent de se faire tuer pour un bout d'étoffe — qui symbolise un idéal ou une patrie. C'est évidemment aussi sur ce mode de pensée que repose la possibilité même de l'art et de la poésie.

Et c'est également cette capacité du langage de signifier « autre chose», et notamment «ce qui ne se voit qu'avec le cœur» (pour évoquer librement Saint-Exupéry... ou Gerry Boulet!), qui, poussée à la limite, permet à l'être humain de « parler de » son expérience du sacré, c'est-à-dire d'un «tout autre» qui, par définition, échappe à tout langage adéquat.



C'est donc avec des mots, des gestes et des images appartenant à leur expérience de tous les jours, mais chargés de signification symbolique, que les humains, de tout temps, ont tenté de dire leur expérience du sacré. Affirmer ainsi, par exemple, que Dieu est père, que le monde est né d'une danse divine — ou de l'éclatement d'un œuf cosmique primordial —, ou encore que nous sommes tous les fils et les filles de la Terre-Mère, tout cela relève essentiellement du langage symbolique, de la même manière que le fait de murmurer « ma rose » à sa bien-aimée ou de représenter un pays par un coq, un aigle ou un castor.

Le langage symbolique, de ce point de vue, fait appel à l'*analogie* pour tenter d'exprimer ce qu'il y a d'inexprimable dans l'expérience du sacré: Dieu nous aime «comme un père», le monde est harmonieux «comme une danse», une amoureuse est «aussi belle qu'une rose», et un peuple, «aussi industriel qu'un castor». On voit d'ailleurs que l'analogie, à cet égard, privilégie en général *un seul* élément de comparaison en en négligeant plusieurs autres. Dieu, par exemple, pourrait tout aussi bien nous aimer «comme une mère» — ce que plusieurs traditions religieuses n'ont d'ailleurs jamais hésité à affirmer, et ce qu'approuvent sans réserve bien des féministes contemporaines! De même, il y aurait bien d'autres comparaisons que celle «des fleurs » pour exprimer la beauté de la personne aimée, y compris — pourquoi pas? — celle d'une rutilante Harley-Davidson<sup>13</sup>!

On raconte par ailleurs que la jeune république américaine, peu après la guerre de l'indépendance, hésita quant au choix d'un animal emblématique. D'aucuns avaient même proposé que ce soit... le dindon, animal « utile » s'il en est, dont la chair avait d'ailleurs fort opportunément sauvé la vie des pèlerins du *Mayflower* au cours de leurs premières saisons dans le nouveau

13. Mais je sens que je risque d'avoir un peu dilapidé, en donnant cet exemple, le petit capital de sympathie que je m'étais peut-être fait auprès de quelques féministes, tout à l'heure! Cela dit, au regard de la

monde. On finit toutefois par lui préférer l'aigle, en privilégiant vraisemblablement l'analogie de la puissance et de la noblesse à celle de l'utilité culinaire!

### *Régressions du symbolique*

Il découle de tout cela une conséquence extrêmement importante : si l'expérience du sacré et la capacité d'en parler d'une manière qui ne soit pas totalement absurde sont à ce point liées aux potentialités *symboliques* de la pensée et du langage, il s'ensuit que tout appauvrissement, toute régression de cette capacité symbolique entraînent inévitablement un recul de la capacité humaine de « parler » du sacré, et même d'en faire l'expérience<sup>14</sup>.

Une telle régression peut prendre diverses formes. Par exemple, comme cela a été longtemps le cas dans l'Occident moderne, la pensée logique, rationnelle, scientifique et unidimensionnelle<sup>15</sup> peut en venir à prendre le pas sur la pensée symbolique, ren-

pensée symbolique, force est quand même d'admettre qu'il est difficile de montrer en quoi une belle cylindrée serait en elle-même moins convenable qu'un « pitou » ou qu'un « gros loup » pour évoquer la beauté de l'être cher...

14. On peut soutenir, en corollaire, que toute recrudescence ou toute réhabilitation de la pensée symbolique, comme on peut en apercevoir de nombreux indices à notre époque, apparaît favorable à une résurgence de l'expérience du sacré. On peut en particulier repérer de tels indices dans l'importance considérable qu'a prise l'image dans la civilisation contemporaine. Sur ces questions, on pourra notamment se reporter à l'œuvre magistrale de Gilbert Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Bordas, 1969, ainsi qu'aux travaux récents de Jean-Jacques Wunenburger, notamment *Philosophie des images*, Paris, PUF, 1997.

15. Cet adjectif renvoie en particulier aux inspirantes réflexions de Herbert Marcuse, notamment dans *L'homme unidimensionnel*, Paris, Minuit, 1968 [1964].

voyant celle-ci (et ses productions) au monde des «primitifs», des enfants, des poètes... ou des fous. Et il est bien vrai à cet égard qu'on ne réussit pas à envoyer de fusée sur la lune au moyen d'une pensée de type symbolique — sinon à travers la fiction d'un Jules Verne ou d'un Hergé!

Une autre forme d'appauvrissement et de déconsidération de la pensée symbolique est en particulier repérable dans la tradition chrétienne occidentale (différente, à cet égard, de celle de l'Orient orthodoxe). Elle tient pour une large part à l'influence marquante — et souvent même écrasante — qu'a eue la tradition juridique du monde romain sur l'Église d'Occident, et en particulier sur sa liturgie et sa théologie des sacrements <sup>16</sup>. Ceux-ci, avec le temps, ont été largement codifiés, enfermés dans des procédures et des formulations de type juridique ( et l'on sait à quel point le droit peut être tatillon quand il s'y met ! ) qui ont fini par en étouffer sérieusement la capacité symbolique. De l'efficacité du symbole <sup>17</sup>, c'est-à-dire de sa capacité d'évoquer quelque chose d'invisible, on est largement passé à une obsession pour sa *validité formelle et juridique*. On se trouvait ainsi à perdre de vue, par exemple, que si l'eau du baptême purifie, c'est d'abord et avant tout en vertu de sa capacité symbolique et non à cause des formules stéréotypées prononcées par le prêtre qui la verse sur le front d'un nouveau-né. Et si l'eucharistie, pour les chrétiens, a bien l'effet de rendre de nouveau le Christ présent au milieu d'eux, c'est vraisemblablement d'abord parce qu'elle réactualise les paroles de Jésus — « chaque fois que deux ou trois seront réunis pour prier en mon nom, je serai au milieu d'eux » — et non parce qu'un homme dûment ordonné à cette fin prononce scrupuleusement la formule consécratoire du Missel romain.

16. Voir, sur cette question, Gilbert Durand, *L'imagination symbolique*, Paris, PUF, «Quadrige», 1964.

17. Sur cette question, voir notamment François-André Isambert, *Rite et efficacité symbolique*, Paris, Cerf, 1979.

Un jour, il y a bien longtemps de cela, je me suis retrouvé avec un groupe d'amis et de collègues dans une excursion de camping, au milieu de la brousse africaine. Il faisait un temps superbe et le paysage aurait rendu fades les plus belles cartes postales. Un matin, certains exprimèrent le désir que nous puissions célébrer l'eucharistie — il y avait un prêtre dans le groupe. Et le fait est que la chose eût vraisemblablement été très émouvante, en tout cas vraiment spéciale, dans un tel environnement, à proximité des sites archéologiques où furent découverts les plus anciens vestiges de l'espèce humaine, à deux pas du pays de la célèbre Lucy, dans la vallée du Rift, en Afrique orientale. Le prêtre, toutefois, formé à la rigidité d'une certaine époque de l'Église, s'y opposa. Nous avions bien avec nous du pain et du vin, mais pas ce genre d'hosties qui ressemblent à des rondelles de plastique ni de véritable «vin de messe» comme le prescrivaient les règles strictes du droit canon. Le juridisme, une fois de plus, avait eu raison du symbole.

### *L'icône et l'idole*

Cela peut également être le cas avec certaines formes de troubles socio-psychiques ou de fanatisme: le caractère symbolique, c'est-à-dire représentatif, du symbole y est perdu de vue; la chose (c'est-à-dire le mot, le geste, l'image ou l'objet) destinée à *symboliser* le sacré est elle-même *prise pour* le sacré. Le symbole cesse alors d'être une *icône* pour devenir, au sens strict, une *idole*, c'est-à-dire une chose qui «est prise pour» ce qu'elle est censée représenter, en l'occurrence ici le tout autre. Et c'est ainsi que l'on se met à adorer un veau d'or, en perdant de vue qu'il n'est que la représentation, le symbole d'une invisible divinité.

Le terme d'*icône*, largement utilisé de nos jours dans le vocabulaire de l'informatique, n'est toutefois pas une invention de Bill Gates ou de Steve Jobs. Il désigne aussi, on le sait, les images saintes que l'on retrouve notamment dans la tradition

orthodoxe. Comme le veau d'or, l'icône est, elle aussi, une *représentation* du sacré. Il n'est donc pas étonnant qu'on la vénère avec une grande ferveur, comme on le voit par exemple dans la liturgie des Églises orientales où les icônes sont solennellement encensées et pieusement embrassées par les fidèles. Sa fonction, cependant, n'est pas d'«être prise pour» le tout autre mais bien plutôt d'y (re)conduire le cœur et la pensée<sup>18</sup>. C'est, en quelque sorte, un tremplin vers l'invisible. Une fois que le fidèle, à travers la prière ou la méditation, a atteint cette zone de silence qui s'étend au-delà des mots et des images, sa fonction disparaît. Et l'icône redevient ce qu'elle est : une image peinte sur un par- chemin ou une planche de bois doré.

On le voit sans peine: la différence entre une icône et une idole ne tient pas à la matérialité de l'image ou de l'objet qui l'incarne mais essentiellement à son «mode d'emploi»; plus précisément, à la présence ou à l'absence du rapport *symbolique* que l'on entretient avec cette image ou cet objet.

Compte tenu du risque — apparemment toujours présent chez les humains — de perdre de vue le caractère symbolique de l'icône et d'en faire une idole, on comprend la méfiance profonde que bien des traditions religieuses ont éprouvée par rapport aux «images» (la tradition biblique, celle de l'islam, comme la plupart des courants issus de la Réforme protestante). Et on comprend que, dans la même veine, elles aient appliqué à la lettre le commandement donné par Dieu au Sinaï: «Tu ne te feras pas d'idole, ni rien qui ait la forme de ce qui se trouve au ciel là-haut, sur terre ici-bas ou dans les eaux sous la terre...» (Exode 20, 4).

Mais on peut aussi comprendre que d'autres traditions — celles de l'hindouisme et du bouddhisme tibétain, notamment — aient au contraire, et paradoxalement, multiplié quasi à l'infini les images et les représentations de la divinité — c'est-à-dire de

18. On retrouve quelque chose d'assez proche dans les *mandalas* de la tradition bouddhiste.

leur propre expérience du sacré. Comme si, en somme, cette multiplication vertigineuse des symboles du tout autre (l'Inde, à elle seule, compte plusieurs milliers de dieux) était une façon de ne se laisser enfermer dans aucun.

Le problème est toujours le même : enfermer le sacré dans un symbole, prendre en somme celui-ci «au pied de la lettre», revient à ramener le tout autre à l'univers de la vie profane d'où proviennent les mots et les images qui servent à le nommer. Affirmer que Dieu «est un père» peut évidemment se comprendre, en termes symboliques, dans le contexte d'une société patriarcale comme celle des temps bibliques où la figure du père était la principale forme de pouvoir et d'autorité ; qui plus est, d'une autorité le plus souvent aimante, et non seulement politique ou juridique. Affirmer la «paternité» de Dieu comme un fait indiscutable *et exclusif*<sup>19</sup>, plutôt que selon *une* analogie symbolique, réduit toutefois celui-ci à n'être *que cela*. Mais «cela», évidemment, n'est plus le tout autre — et l'on comprend que bien des croyants et des croyantes aient eux-mêmes fini par rejeter une telle réduction de son absolue altérité.

Des anthropologues ont un jour rapporté la «conversation» que les membres d'une tribu, naguère encore considérée comme «primitive», avaient avec leurs «fétiches». «Nous vous vénérons, et nous vous prions constamment, leur répétaient ceux-ci ; et nous vous couvrons d'offrandes et de présents. Mais attention: soyez- nous favorables, sinon nous allons vous dire de quel bois vous êtes sculptés...»Au-delà du caractère quelque peu...«intéressé»de la prière — elle ferait un peu penser aux «marchandages» avec Dieu du sympathique patriarche d'*Un violon sur le toit* ! —, l'anecdote manifeste, de manière assez suave, une remarquable compréhension de la dimension essentiellement *symbolique* de toutes les représentations que nous pouvons (nous) faire du sacré.

19. Par exemple, en soutenant que Dieu *est* un père mais qu'il *n'est pas* une mère.

En exerçant leur fonction de représenter le sacré, ces images — ou ces «fétiches» — inspirent forcément le respect, quand elles n'imposent pas une grande vénération: un crucifix, une statuette de Shiva, un rouleau de la Thorah — mais aussi bien un drapeau national ou une lettre d'amour — commandent généralement une attitude singulière chez ceux et celles qui y reconnaissent un signe de leur rapport au sacré. Et l'on comprend sans peine que les humains réagissent souvent avec animosité, voire avec violence, lorsque l'on traite à la légère leurs symboles sacrés. Il n'empêche que la frontière entre une expérience authentiquement religieuse et le fanatisme, voire même la folie, coïncide avec la capacité de ne pas perdre de vue que le caractère sacré de ces objets ne tient pas à la matérialité de leur support mais à leur capacité de symboliser infiniment plus qu'eux-mêmes.

De ce point de vue, on retrouve dans un grand nombre de cultures humaines un type d'objet symbolique qui incarne singulièrement leur représentation du sacré: le *totem*.

### *Totem et tattoo*<sup>20</sup>

Nous connaissons tous ces impressionnants *totems* de bois sculpté et coloré, pouvant atteindre parfois plusieurs mètres de haut, que l'on retrouve parmi les cultures autochtones du Pacifique nord — et malheureusement aussi sous forme de reproductions d'un goût souvent fort douteux, dans les magasins de souvenirs et d'«artisanat canadien »... L'« idée » sous-jacente à ces objets symboliques et sacrés se retrouve toutefois, sous une forme ou sous une autre — et sous des termes bien sûr différents —, dans de nombreuses autres cultures. Le sociologue Émile Durkheim y a consacré une

20. Le jeu de mots, clin d'œil au *Totem et tabou* de Freud, n'est hélas pas de moi. Il vient de Sylvie-Anne Lamer, «Graffiti dans la peau. Marquages du corps, identité et rituel », *Religiologiques*, n° 12 («Corps et sacré»), automne 1995, p. 155.

importante étude, encore inspirante aujourd'hui<sup>21</sup>, y voyant à vrai dire le «type même de l'objet sacré» par excellence.

À la base de la société australienne dans laquelle Durkheim scrute en particulier cette «institution totémique», se trouve un groupe occupant «une place prépondérante» dans la vie collective: le *clan*. «Les individus qui le composent se considèrent comme unis par un lien de parenté très spéciale», qui ne tient toutefois pas aux «liens du sang» mais bien au fait de porter un même *nom*. Ce nom est aussi « celui d'une espèce déterminée de choses matérielles avec lesquelles [chaque membre du clan] croit soutenir des rapports très particuliers<sup>22</sup>»: le *totem*. Celui-ci peut être un animal ou une plante, plus rarement une chose inanimée. On rencontre aussi, dans certaines cultures, des totems «fragmentés», constitués d'une *partie* d'un animal ou d'une plante, par exemple — notamment lorsque des clans, au fil du temps, ont dû se subdiviser. Parfois, mais plus rarement, c'est un ancêtre ou un groupe d'ancêtres qui tient lieu de totem du groupe.

En ce sens, insiste Durkheim, le totem est d'abord et avant tout un *nom*, un «nom de famille», en quelque sorte, mais d'une «famille» pour ainsi dire élargie, culturelle, non liée à une parenté biologique. Mais c'est plus que cela : c'est aussi un *emblème*, un véritable blason, dont on a d'ailleurs, signale Durkheim, déjà remarqué l'analogie avec les emblèmes héraldiques (armoiries, etc.) bien connus notamment à travers la chevalerie médiévale. «Les nobles de l'époque féodale sculptaient, gravaient, figuraient de toutes les manières leurs armoiries sur les murs de leurs

21. En dépit du fait que la recherche ethnologique se soit considérablement enrichie depuis les travaux de Durkheim, obligeant parfois à réviser un certain nombre de données sur lesquelles ceux-ci se fondaient.

22. Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, Librairie générale française, 1991 [1912], p. 195.



châteaux, sur leurs armes, sur les objets de toute sorte qui leur appartenaient: les Noirs de l’Australie, les Indiens de l’Amérique du Nord font de même pour leurs totems<sup>23</sup>.»

Ces marques totémiques sont ainsi fréquemment reproduites sur les habitations, les objets de la vie courante, les sépultures. Mais le totem est souvent aussi inscrit sur le corps même des membres d’un clan, tellement il fait partie d’eux-mêmes, que ce soit à travers des éléments du vêtement, ou encore au moyen de marquages corporels divers (tatouages, scarifications, mutilations). Ce qui amène Durkheim à conclure que ces marques totémiques sont au bout du compte bien plus qu’un nom et qu’un emblème: «C’est au cours de cérémonies religieuses que [ces marques] sont le totem [...]. [Celui-ci], en même temps qu’il est une étiquette collective, a un caractère religieux. Et, en effet, c’est par rapport à lui que les choses sont classées en sacrées et en profanes. Il est le type même des choses sacrées<sup>24</sup>.»

On proposera plus loin de voir parmi les caractéristiques d’une mutation postmoderne de la société occidentale contemporaine ce que d’aucuns ont proposé de voir comme de nouvelles formes de *tribalisme*. De ce point de vue, la catégorie durkheimienne du totem offre vraisemblablement un remarquable outil pour saisir — et interpréter — plusieurs manifestations de la culture contemporaine.

Il suffit sans doute, par exemple, d’observer un tant soit peu l’univers des jeunes pour s’en convaincre — quoique la chose se donne à voir beaucoup plus largement, traversant les générations et les classes sociales. Mais c’est probablement dans l’univers des adolescents et des jeunes adultes qu’elle se laisse observer de manière singulièrement paroxystique. Les «styles», vestimentaires ou musicaux, adoptés par ceux-ci, les coupes de cheveux, tatouages, *piercings* et autres marquages corporels, certaines

23. *Ibid.*, p. 214. 24. *Ibid.*, p. 222-223.

activités sportives (*skate board* ou *roller blades*, par exemple), tout cela relève assurément d'un «effet de mode», comme on dit, savamment *marketé* et *marchandisé* par les Nike, Tommy et autres Calvin Klein multinationales. Pourtant l'analyse peut aller plus loin et considérer que si «tout cela» marche aussi fort, c'est bel et bien dans la mesure où ces objets, ces pratiques ou ces «styles» revêtent de nos jours, pour un nombre considérable de nos contemporains, une signification proprement totémique. Au-delà du monde des jeunes, on pourrait d'ailleurs considérer dans la même veine le rapport que plusieurs entretiennent avec certains sports — et les diverses équipes qui les pratiquent —, ou encore cet étonnant engouement qu'on a pu observer pour le Moyen Âge (à travers diverses manifestations populaires comme les Médiévales, les Fêtes de la Nouvelle-France, etc.).

Non seulement tous ces totems servent-ils de «noms de famille» et d'emblèmes claniques à ceux et celles qui les adoptent, mais ils déterminent aussi, dans leur «mode d'emploi» (concert rock, match sportif, etc.), une sorte de frontière entre le profane et le sacré.

Il faut avoir assisté à un concert d'Iron Maiden, participé à un «méga party» Black & Blue ou pris part à un match enlevant de la coupe du monde de football — fût-ce à l'écran d'une brasserie d'Hochelaga-Maisonneuve! — pour se convaincre que nous sommes bel et bien, ici, en pleine effervescence proprement religieuse, dont on aurait d'ailleurs du mal à retrouver l'équivalent dans les soporifiques liturgies de tant d'églises aux trois quarts vides.