

chapitre 5

Le sacré: interdit et transgression

La piste suivie jusqu'à maintenant avait pour point de départ l'expérience humaine du sacré, de ses manifestations (ou hiérophanies) et de ses prolongements collectifs à travers les mythes et les rituels. Cette piste nous a offert une sorte de photographie ou de coupe anatomique, si l'on peut se permettre ces images, de l'expérience du sacré et de ses caractéristiques les plus fondamentales. La seconde piste, par comparaison, tente pour sa part de saisir cette expérience de manière à la fois plus dynamique et plus enracinée dans le tissu socioculturel des groupes humains, pour ainsi dire dans le mouvement perpétuel où on peut la repérer à travers l'histoire.

Une dialectique

Le point de départ de cette approche serait la constatation, de nature sociologique et anthropologique (et non pas théologique ou croyante), de l'existence, dans toutes les cultures humaines — y compris donc, par hypothèse, dans la nôtre —, de *deux sphères* à la fois irréductibles l'une à l'autre et indissociables l'une de l'autre, opposées et complémentaires, en rapport dialectique l'une avec l'autre : la sphère du *sacré* et celle du *profane*. La signification du terme *dialectique*, fréquemment employé en philosophie et en sciences humaines, varie selon les courants de pensée et les

auteurs qui l'utilisent. Le mot a simplement ici le sens d'un rapport dynamique et inséparable entre deux réalités que l'on peut non seulement distinguer l'une de l'autre, mais dont les caractéristiques font qu'elles sont opposées, bien qu'il soit impossible de les penser l'une sans l'autre — comme le chaud et le froid, l'ombre et la lumière, le haut et le bas, et ainsi de suite.

Cette approche est en bonne partie redevable aux travaux d'Émile Durkheim qui, à la fin du dix-neuvième siècle et au début du vingtième, fut l'un des grands fondateurs aussi bien de la sociologie que de la science moderne de la religion.

Selon Durkheim et les auteurs qui ont prolongé ses travaux¹, les contenus de ces deux sphères peuvent varier presque à l'infini, d'une époque à l'autre, d'une culture (ou d'une sous- culture) à l'autre — comme on l'a d'ailleurs déjà vu en parlant des hiérophanies: tel objet ou telle expérience, considérés comme sacrés ici et maintenant, ne le sont pas forcément ailleurs, comme ils ne l'ont pas nécessairement toujours été, et ne le demeureront pas toujours, non plus, ici même. Telle église, jadis

1. Durkheim a effectivement inauguré une vaste et féconde tradition d'étude des faits sociaux, généralement connue sous le nom d'«École française», enrichie par les travaux de ses successeurs, en particulier Henri Hubert et Marcel Mauss, comme par ceux d'autres auteurs dont ces pages s'inspireront beaucoup: Georges Bataille et Roger Caillois, notamment. Ces derniers, peu avant la deuxième guerre mondiale, tentèrent de promouvoir un nouvel intérêt pour l'étude de la religion et du sacré dans la culture moderne. Ils créèrent à cet égard un rassemblement de chercheurs auquel ils donnèrent le nom de Collège de sociologie. Malgré le caractère assez éphémère de ce mouvement brutalement stoppé par les hostilités du conflit mondial, les idées et perspectives de cette mouvance intellectuelle n'ont pas cessé d'irriguer la réflexion contemporaine sur le phénomène religieux et sur son actualité. Sur l'histoire et les travaux de ce groupe, on pourra notamment consulter l'ouvrage de Denis Hollier, *Le Collège de sociologie*, Paris, Gallimard, 1979.

lieu sacré par excellence d'une communauté croyante, a fini par être transformée en bibliothèque ou en condos de luxe. Tel mouvement, en revanche, auquel personne n'aurait, naguère encore, songé à conférer un caractère sacré — pensons par exemple à certains courants de l'écologie contemporaine —, semble avoir fini par en acquérir un aux yeux d'un nombre non négligeable de nos contemporains. Ce qui demeurerait constant, par contre, ce serait donc les deux sphères elles-mêmes et leur rapport dialectique. «Il y a dans la religion, écrit ainsi Durkheim, quelque chose d'éternel qui est destiné à survivre à tous les symboles particuliers dans lesquels la pensée religieuse s'est successivement enveloppée².»

Bien des définitions ont été proposées de l'une et l'autre sphère — y compris bien sûr celle de Rudolf Otto, à laquelle nous nous sommes longuement arrêtés plus haut. Mircea Eliade, à qui l'on doit certaines des études les plus fécondes sur le phénomène religieux, et à la suite du sociologue Roger Caillois, proposait pour sa part de définir simplement le sacré comme «ce qui s'oppose au profane». Et ce dernier terme, si l'on se rapporte à son étymologie latine (*pro fanum*, «devant le temple»), renverrait essentiellement pour sa part à ce qui s'oppose au sacré, à ce qui a lieu «en dehors de l'enceinte» du sacré. Ô perversité des définitions circulaires... Il y a heureusement moyen de sortir de cet assez peu éclairant «jeu du dictionnaire», en voyant de quelle manière le sacré et le profane «s'opposent» l'un à l'autre.

La source, l'estuaire... et la pile rechargeable

Le sacré, suggérait ainsi Caillois, est «ce qui donne la vie et ce qui la ravit, la source d'où elle s'écoule, l'estuaire où elle se perd³».

2. Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan, 1925 [1912], p. 609.

3. Roger Caillois, *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 1950.

Une telle définition pourra sembler bien poétique — et elle l’est, assurément. Mais, quand on y pense, elle a aussi le mérite d’être très opérationnelle: dis-moi en effet *ce qui te fait vivre*, et peut-être aussi ce pour quoi tu serais prêt à mourir, et je te dirai où loge ce qui, pour toi, est sacré.

À l’opposé, et par contraste, le *profane* serait ce «lieu» — espace et temps — de la vie quotidienne, que rendrait assez bien, à condition de ne pas l’entendre de manière péjorative, l’expression populaire «métro-boulot-dodo»: le profane est ce «lieu» où l’on naît, où l’on grandit, où l’on joue, où l’on aime, où l’on travaille, où l’on rit, où l’on pleure, où l’on souffre, où l’on meurt. Le profane, en somme, ne serait qu’une autre manière de nommer *la vie*, tout simplement.

On voit tout de suite le paradoxe, mais on entrevoit aussi la dynamique de ces deux réalités aussi liées qu’opposées: si le profane est bien le «lieu» où l’on vit, le sacré, lui, est l’«espace» d’où l’on tire ses *raisons de vivre*. Mais attention: le mot *raison*, ici, doit être entendu dans un sens qui déborde ses seules connotations *rationnelles* («pour “quelle raison” fais-tu telle chose? »). Il nous ramène, lui aussi, à son étymologie latine, *ratio*, qui a également donné «ration», en français, comme dans «ration alimentaire» ou produit «rationné». Une «raison de vivre», quelle qu’elle soit, serait dès lors très simplement la «ration de sens» ou la «quantité de vitalité» dont nous avons besoin pour continuer à vivre. Ici encore, bien sûr, comme dans l’expérience du sacré selon Otto, nous sommes devant des réalités généralement beaucoup plus affectives que strictement rationnelles.

Encore une image. Celle — certes bien grossièrement matérielle — d’une pile rechargeable, qui peut tout de même offrir ici une comparaison utile: les piles qui alimentent la vie profane finissent à la longue par s’user, et doivent de temps en temps être rechargées à la source du sacré. On voit dès lors que si elles s’opposent, en un sens, radicalement, ces deux sphères — celle du sacré et celle du profane — sont également

indissociables. On vit *du* sacré mais *dans* le profane. Et tel est précisément, pourrait-on dire, le rôle de la *religion* comme gestionnaire de la *circulation* entre ces deux sphères.

Notons immédiatement aussi un autre paradoxe, déjà aperçu en suivant Otto: si c'est bien *dans le profane* que nous vivons — et, en ce sens, on peut dire qu'il n'y a pas d'«extérieur» au profane —, c'est bel et bien dès lors *dans ce profane lui-même* que fait irruption, parfois, l'expérience (hiérophanique) du sacré.

Continuité et discontinuité

Georges Bataille, complice intellectuel et pendant longtemps collaborateur de Roger Caillois, proposait pour sa part une définition du sacré qui paraît aussi fort éclairante et qui a le mérite de s'inscrire, comme celle de Caillois, dans une tradition d'étude extrêmement féconde du phénomène religieux⁴.

Le *sacré*, pour Bataille, c'est essentiellement — et, en un sens, très simplement — le bouillonnement prodigieux, le déchaînement exubérant, aveugle et violent de la vie sous toutes ses formes ; un déchaînement que l'ordre des choses, pour durer, doit absolument enchaîner, endiguer. Se trouve par là même définie, en contrepartie, la sphère du *profane*. Dans cette perspective, celui-ci serait justement l'espace habitable en deçà de ces digues qui viennent enchaîner le prodigieux déferlement de la vie, et sans lesquelles la vie humaine — en tant qu'humaine — serait impossible. Viendrait volontiers ici à l'esprit l'image des *polders*, ces terres que les Hollandais ont peu à peu conquises sur la mer pour en faire des régions habitables et cultivables.

D'une certaine manière, on pourrait dire que cette dialectique du sacré et du profane correspond, dans le monde humain, aux

4. On doit également à Georges Bataille de remarquables réflexions sur les rapports du sacré et de la sexualité, de la religion et de l'érotisme. Voir notamment *L'érotisme*, Paris, Minuit, 1957.

lois ou à l'instinct qui, dans le cosmos et le monde animal, règlent le cours des choses : les rivières, en effet, suivent leur cours ou en débordent; les volcans dorment ou se réveillent; les animaux naissent, s'accouplent, chassent ou sont dévorés. Tout cela est pour ainsi dire dans l'ordre — à la fois grandiose et impitoyable — des choses, échappant à la conscience autant qu'à la liberté.

C'est précisément cette *conscience* qui introduit une sorte de *distance* entre l'humain et le grand tout cosmique; qui, pour rester proche des concepts de Bataille, introduit du *discontinu* dans la grande *continuité* cosmique préconsciente. Ces notions sont moins abstraites qu'elles peuvent paraître à première vue. Par «continuité», il y a en effet essentiellement lieu d'entendre ici une sorte de grand tout englobant et inconscient de lui-même, sans distance par rapport à lui-même. L'animal, comme la plante ou la pierre, se fond dans ce grand tout comme — l'image est de Bataille — une goutte d'eau dans l'eau. Il n'est d'ailleurs pas si étonnant à cet égard, même si la chose peut l'être pour nos sensibilités modernes, que les animaux, les végétaux ou même des éléments de la nature inerte aient été aussi souvent considérés comme sacrés par l'humanité. Ils sont de fait, pourrait-on dire, et sans en être conscients, totalement immergés dans ce déferlement aveugle de la vie dans lequel Bataille propose de voir la source même de l'expérience humaine du sacré.

C'est donc la *conscience* qui, émergeant au cours de l'évolution, et marquant le passage décisif à l'homínisation, établit une rupture, une dichotomie — une *discontinuité* — entre l'humain et le monde ; un monde dont l'humain continue assurément de faire partie, mais «devant» lequel il en vient aussi à se poser comme un sujet distinct, distancié, conscient et agissant devant un *objet* offert à son activité (aussi bien cognitive que technique).

Par le *travail*, d'abord, activité rationnelle par excellence, et plus particulièrement encore par la fabrication d'*outils* (du silex et de la roue jusqu'à la pile nucléaire et au microprocesseur), l'humanité, à la fois conscience et raison, *prend effectivement des*

distances par rapport à la nature; au lieu d'en demeurer aveuglément prisonnière, elle agit sur elle en vue d'une fin qu'elle détermine elle-même (se nourrir, se vêtir, se loger, etc.). On peut même dire que, ce faisant, et au moins jusqu'à un certain point, elle prend ainsi le relais des lois et des instincts qui, jusque-là, avaient seuls gouverné l'ordre cosmique.

L'humanité harnache ainsi des rivières — et, parfois, en assèche; elle domestique — ou détruit — des espèces animales et végétales; elle enraie — ou engendre — des épidémies; elle fait reverdir des déserts — et, parfois, en sème de nouveaux; elle s'arrache triomphalement aux lois de la gravité pour aller jusque sur la lune — tout en polluant la stratosphère et tout en abîmant la couche d'ozone.

Ce faisant, l'humanité endigue ce qui devient pour elle le sacré ; elle pose en somme le sacré dans le mouvement même où elle s'en sépare. Ce faisant aussi — et c'est capital pour notre propos —, elle se trouve à semer le germe d'une *nostalgie* de la continuité qui, pour Bataille, devient précisément le moteur de toutes les entreprises (religieuses) de l'humanité pour retrouver cette continuité perdue du grand tout cosmique et de l'exubérance de la vie. On reviendra sur cette idée centrale de nostalgie de la continuité perdue. Mais, à ce stade-ci des choses, il importe surtout de s'arrêter à ce paradoxe central du phénomène religieux: la première chose que les humains font avec le sacré, c'est de l'*interdire*, purement et simplement!

Le sacré interdit

Interdit. De marcher sur la pelouse. De fumer dans les endroits publics. De dépasser telle limite de vitesse. De franchir telle barrière. D'utiliser son téléphone portable dans un avion ou une salle de spectacle... Nous aurions à vrai dire assez souvent le — désagréable — sentiment de vivre dans un grand cercle rouge traversé par une barre oblique!

Pourtant, quand on parle ici d'interdit du sacré, c'est en un sens différent de cet usage assez fréquent dans la vie quotidienne⁵. Si, en effet, la première chose que les humains font à l'égard du sacré consiste bel et bien à l'interdire, c'est évidemment en raison même de sa nature: sa puissance est telle qu'elle peut être aussi dévastatrice que porteuse de vie.

On a déjà évoqué l'image de la pile rechargeable pour illustrer le besoin de rebrancher périodiquement la vie profane à la source du sacré. Ici, c'est plutôt la métaphore de la centrale nucléaire qui serait de mise — surtout après la catastrophe de Tchernobyl. Laisser libre cours au sacré, à l'exubérance aveugle et violente de la vie (comme les animaux ou les forces de la nature qui y sont totalement immergés et qui, de ce fait, ne connaissent pas d'interdit), tout cela équivaldrait simplement à dissoudre l'humain dans la nature inconsciente, à retourner au grand tout de la continuité cosmique. Laisser libre cours au sacré, ce serait courir tout droit à la mort de l'humanité — en tant qu'humanité. Et l'on comprend bien sûr, de ce fait, le caractère profondément sacré que les humains ont reconnu à la mort depuis la nuit des

5. Encore qu'il puisse parfois coïncider avec lui. Les limitations de vitesse sur les autoroutes, par exemple, ne constituent pas, à strictement parler, un « interdit » au sens où on l'entendra ici, mais simplement une « loi » destinée à réduire au minimum les risques d'accidents. On peut cependant concevoir qu'un individu en vienne à vivre cette loi *comme un interdit*, avec toute la charge existentielle et religieuse que nous donnons à ce terme. L'interdit, au sens où on l'aborde ici, n'a pas non plus la même signification ni la même fonction que la loi dans la théorie freudienne. Pour Freud, la loi est en quelque sorte l'instance qui structure la personnalité, notamment au moment de la phase œdipienne, lorsque le petit garçon nourrit le fantasme d'évacuer (voire de tuer) son père afin de s'approprier sa mère. En interdisant que cela ait lieu, selon Freud, la loi (du père) permet au désir de l'enfant de se structurer et, à terme, de nouer de véritables relations amoureuses.

temps, celle-ci faisant précisément retourner les humains (consciences discontinues) à la grande continuité cosmique⁶.

La puissance du sacré est telle qu'on l'enferme dans un système d'interdits. On s'interdit littéralement d'y avoir accès. C'est pourquoi, pour Roger Caillois, le *respect de l'interdit* est le mode *habituel* de l'expérience religieuse du sacré. On n'y touche pas, on s'en tient à distance — comme le suggère parfaitement le double sens de l'expression «tenir en respect». C'est d'ailleurs ainsi, et ainsi seulement, que l'on parvient à pouvoir vaquer tranquillement à ses occupations de la vie *profane* — gagner sa vie, élever sa famille, voir aux mille et une activités de la vie quotidienne. Le sacré est nécessaire et vital, mais souvent terriblement encombrant.

On peut certes comprendre qu'une telle attitude puisse aussi finir par donner lieu à des excès dont l'aberration est assez manifeste. Ainsi, par exemple, pendant longtemps, la plupart des catholiques s'interdisaient de communier souvent, tellement étaient grands leur respect de l'eucharistie et le sentiment de leur propre indignité à son endroit. Alors même, pourtant, que l'eucharistie est, pour la tradition chrétienne, la nourriture spirituelle par excellence, celle qui donne la vie éternelle.

Abolir — ou transgresser — l'interdit ?

La modernité libertaire, pour sa part, a voulu abolir l'idée même d'interdit, considéré comme un obstacle à la liberté de l'être humain et à son épanouissement. Dans une tradition comme celle de la société québécoise, cette rébellion contre les interdits s'est en particulier exprimée avec force autour des conduites sexuelles — pendant longtemps frappées d'interdit dès lors qu'elles s'éloignaient de leur stricte fonction procréatrice au sein

6. Voir notamment, à ce sujet, Emmanuel Anati, *La religion des origines*, Paris, Bayard, 1998.

du mariage. Mais songeons peut-être à ce célèbre slogan repéré sur un mur de la Sorbonne en mai 1968, qui résume assez bien l'utopie de toute une époque: «Il est interdit d'interdire! »

Une telle attitude conduit vraisemblablement à un certain nombre d'impasses auxquelles on reviendra, notamment en parlant plus loin de la fête. Elle manifeste au moins intuitivement la conviction du caractère vital du sacré — et du sentiment de nostalgie à son endroit, pour reprendre les perspectives de Bataille — même si elle tend à sous-estimer son caractère périlleux. Car le fait est que, si le sacré est vital, il faut bien, aussi, y avoir accès!

Si, en effet, l'ordre profane des choses, fondé sur la conscience, la raison, le travail et le respect de l'interdit est bien ce qui permet l'existence humaine en tant qu'humaine, il est lui aussi, à sa manière, porteur de mort. L'espace profane est bien celui dans lequel la vie humaine est possible. Mais il n'est pas lui-même source de vie et pourvoyeur de raisons de vivre. Avec le temps, l'ordre profane s'use, se fatigue, s'ankylose, se sclérose, se vide de sa substance — comme notre pile rechargeable de tout à l'heure. Constamment, le profane a besoin d'être revivifié, régénéré, rajeuni en se rebranchant, ou en se rechargeant, à cet inépuisable réservoir de possibles qu'est l'exubérance de la vie. C'est-à-dire, en somme, au sacré. Constamment, la vie humaine a besoin de *lever* les interdits qui endiguent le sacré, de les *transgresser*.

La transgression, en ce sens, apparaît bien à la fois comme l'opposé de l'interdit et comme son complément indispensable, dialectique⁷. Insistons: la transgression n'est donc *pas* l'abolition de l'interdit, contrairement à ce qu'on a signalé de la sensibilité moderne, mais bien plutôt sa suspension temporaire, ponctuelle. La transgression affirme donc tout à la fois la *nécessité habituelle du respect de l'interdit* (sans quoi il n'y aurait simplement pas de vie

7. Sur ce sujet, voir le maître ouvrage de Laura Levi Makarius, *Le sacré et la violation des interdits*, Paris, Payot, 1974.

humaine possible) et la *nécessité de son dépassement périodique* (sans quoi la vie humaine s'étiolerait dans une usure mortifère).

Dans l'histoire des civilisations humaines, et selon la proposition faite depuis le début de ces pages, c'est la *religion* qui a eu en quelque sorte pour fonction de gérer les rapports entre la sphère du profane et celle du sacré, à la fois selon le mode (habituel) du respect de l'interdit et sur celui (ponctuel) de sa transgression. «La liturgie et les rites des religions positives, écrit ainsi le sociologue Franco Ferrarotti dans sa stimulante *Théologie pour athées*, agissent comme une structure administrative et protectrice. C'est la combinaison d'amiante qui permet d'accéder au sacré sans être réduit en cendres⁸.»

De manière plus précise, telle sera la fonction de certaines *pratiques rituelles* (en particulier la *fête*, à laquelle on reviendra sous peu) et de certains *personnages* auxquels il convient maintenant de s'arrêter.

8. Franco Ferrarotti, *Une théologie pour athées*, Paris, Méridiens, 1984, p. 39.