

# Le sacré, entre médiations et ruptures

Denis JEFFREY  
Professeur titulaire, Université Laval, Canada  
denis.jeffrey@fse.ulaval.ca

**Résumé :** La notion de sacré est difficile à définir. Pourtant, depuis le début du XX<sup>e</sup> siècle, elle est à la base de la définition de la religion, et ce même si le sacré excède la sphère religieuse, comme le prouve l'existence d'une sacralité laïque, de nos jours. Nous cherchons à connaître ici le contenu sémantique de cette notion. Nous avons mené notre recherche chez des auteurs qui ont contribué à développer la notion de sacré au début du siècle dernier. Nous avons mis à jour cinq éléments pour définir le sacré. En expliquant chacun d'eux, nous en profitons pour réfléchir sur les rapports entre le sacré et la communication.

**Mots-clés :** sacré, religion, communication, transgression, interdit

\*\*\*

## *The sacred, between mediations and ruptures*

**Abstract:** The notion of sacred is difficult to define. Nevertheless, since at least one hundred years, it appears to be the base of the definition of religion. In this text, we try to know the semantic contents of this notion. We led our exploration in the theories of the authors which contributed to develop the notion of sacred at the beginning of the XXth century. We updated five elements to define the sacred. By

explaining each of them, we bring our thought on the relations between the sacred and the communication.

**Keywords:** sacred, religion, communication, transgression, inhibition

\*\*\*

Pour Erving Goffman, le visage est socialement rattaché au sacré. Les rites d'interactions sociales visent explicitement à préserver la sacralité du visage : « J'emploie le terme de rituel parce qu'il s'agit ici d'actes dont le composant symbolique sert à montrer combien la personne agissante est digne de respect, ou combien elle estime que d'autres en sont dignes [...]. La face est donc un objet sacré, et il s'ensuit que l'ordre expressif nécessaire à sa préservation est un ordre rituel » (1974 : 21). Dans nos sociétés, souligne David Le Breton, « le visage et les attributs sexuels sont socialement et culturellement les lieux du corps les plus investis, ceux qui perturbent le plus s'ils sont touchés par une blessure ou une affection quelconque, même bénigne, ceux qui suscitent l'attention la plus soucieuse. Ce sont les pôles du sentiment d'identité personnel » (1995 : 50). La sacralité du visage et des parties sexuelles est protégée par des interdits qui apparaissent notamment dans les normes de décence, de pudeur et d'intimité. Les interdits, en quelque sorte, font barrage à un accès à l'autre qui pourrait possiblement être grossier, irrévérencieux ou brutal. Ils donnent bien la mesure de la réserve que chacun doit conserver devant autrui dans une situation de communication. La sacralité du visage impose un respect, mais elle peut être transgressée à travers des attitudes de mépris, de dénigrement, d'ostracisme ou d'humiliation. La transgression, pour Georges Bataille, a le sens du plaisir éprouvé à prendre des libertés par rapport aux interdits. Les attitudes transgressives, on en convient, altèrent la communication.

Erving Goffman comme David Le Breton utilisent dans leurs analyses un vocabulaire puisé dans l'anthropologie et la sociologie religieuse. Ils savent pourtant que les conduites humaines qu'ils étudient ne sont pas religieuses dans le sens traditionnel de ce terme. Pour eux, le sacré ne renvoie pas à une puissance surnaturelle ou à une théophanie, mais à la valeur ultime, fondamentale et foncièrement intouchable de quelque chose, qui doit être préservée et respectée. La sacralité marque la souveraineté de la valeur associée à un objet, un événement, un individu, une action, un espace, etc. Ce qui est sacré devient différent et appelle un mode particulier de relation, de communication et de contact physique. Les individus s'adressent à ce qui a acquis la qualité de sacré en prenant des précautions. Il y aurait donc un art de se conduire avec le sacré. Cet art, pour Goffman, touche le champ des rituels.

Cette manière d'envisager le sacré et les rituels appartient à une grappe d'idées nouvelles proposées au début du siècle dernier par Émile Durkheim, Henri Hubert et Marcel Mauss, puis développée notamment par Rudolph Otto, Roger Caillois, Georges Bataille, Mircea Eliade, René Girard, Michel Maffesoli. Nous avons revisité leurs travaux afin de dégager des invariants dans leur usage de la notion de sacré. Les spécialistes des religions anciennes nous ont fait découvrir la richesse du champ lexical du sacré: *hails, hiéros, sacer, hagos, sanctus, qodesh, mana*, etc. Mais au début du siècle dernier, Hubert préfère définir la religion par le sacré. Il écrit à ce sujet que l'idée de sacré « n'est pas seulement universelle, mais qu'elle est centrale, qu'elle est la condition même de la pensée religieuse et ce qu'il y a de plus spécial dans la religion » (1904 : 46). Ce spécialiste du monde celte, ami et proche collaborateur de Mauss et de Durkheim, privilégie la notion de sacré pour définir la religion. En fait, elle remplace l'idée de dieu pour distinguer ce qui religieux de ce qui ne l'est pas. Cette position est tout à fait originale et nouvelle, surtout si l'on considère que la notion de sacré a un rôle secondaire dans les traités de religion de ses collègues théologiens.

Pourquoi l'idée de dieu ne semble plus convenir pour définir la religion ? Pour Hubert, la notion de sacré apparaît plus générale et plus universelle que celle de divin. Au tournant du siècle dernier, les données recueillies par les ethnologues, anthropologues, archéologues et historiens comportent une diversité de formes, de manifestations et de conduites religieuses qui se démarquent par l'absence de divinité. Pensons notamment au bouddhisme, au taoïsme, au chamanisme, aux cultes des ancêtres ou des esprits. Dès lors, la définition de la religion comme rapport au divin ne convient plus pour définir la religion en général, à moins de soutenir que ce ne sont pas des phénomènes religieux, ou bien que ce sont des formes pré-religieuses. D'un point de vue scientifique, leur exclusion appauvrit la compréhension de l'*homo religiosus*. Pour les spécialistes de la science des religions naissante au début du XX<sup>e</sup> siècle, il n'y a pas une vraie religion, dont le monothéiste serait la forme achevée, qui s'opposerait à une fausse religion, ravalée au rang de paganisme. Il y a plutôt un *homme religieux* dont les expériences du sacré se sont multipliées depuis le début de l'histoire de l'humanité.

Si la religion se définit par le sacré, on doit logiquement être capable de définir le sacré. Qu'est-ce donc que le sacré ? La première intention de cette étude est de répondre à cette question. Notre seconde intention, justifiée par l'usage de la notion de sacré hors d'un cadre religieux comme le font Goffman, Le Breton et plusieurs auteurs contemporains, vise à distinguer un sacré religieux d'un sacré non religieux. Notre troisième intention est de proposer quelques pistes de réflexion autour du sacré et des nouvelles technologies de la communication et de l'information. D'emblée, nous savons que le sacré est une notion qui ne se laisse pas enfermer dans une seule définition. Elle a été étudiée sous différents angles, avec des méthodologies diverses, par des chercheurs qui poursuivaient des objectifs de

recherche singuliers. À cet égard, la définition du sacré n'est pas univoque. D'un auteur à l'autre le sacré n'est pas toujours compris de la même manière. Toutefois, cinq éléments semblent communs aux diverses définitions du sacré : la relation sacré/profane, la puissance du sacré, les interdits, la valeur symbolique du sacré et l'expérience du sacré. Nous présentons ces éléments ici sous un éclairage communicationnel, afin de montrer comment le sacré commande une logique médiatrice complexe.

### 1. Séparation du sacré et du profane: condition de la communication

Depuis le début du XX<sup>e</sup> siècle, « les spécialistes des diverses sciences de la religion, historiens, sociologues, phénoménologues, ont estimé que la notion de sacré, en son opposition à celle de profane, constitue le phénomène central de toute religion » (Bouillard, 1974 : 33). L'école sociologique française, fondée par Émile Durkheim, propose l'opposition entre sacré et profane pour définir la religion. Le profane, de *pro-fanum*, indique l'espace devant l'enceinte du temple. La plupart des spécialistes de la religion vont retenir cette opposition. En 1916, dans un article sur le sacré, Nathan Söderblom, qui se consacre à la phénoménologie de la religion, soutient, à l'instar de Durkheim, Hubert et Mauss, qu'il « n'existe aucune religion réelle sans la distinction entre sacré et profane » (Ries, 1985 : 35). Roger Caillois commence *L'homme et le sacré* publié en 1939 en soutenant que « toute conception religieuse du monde implique la distinction du sacré et du profane » (1970 : 17). Mircea Eliade s'y réfère dans son célèbre essai *Le sacré et le profane* paru en 1957 : « La première définition que l'on puisse donner du sacré, c'est qu'il s'oppose au profane » (1965 : 14).

Les hommes peuvent vaquer paisiblement à leurs occupations s'ils respectent les règles qui maintiennent le sacré à distance du profane. Dans la pensée religieuse, l'univers se caractérise par la croyance en un monde double, l'un invisible et l'autre visible, l'un surnaturel et l'autre naturel, l'un mystérieux et l'autre pénétrable, en somme, l'un sacré et l'autre profane. Les hommes des sociétés archaïques ont le sentiment de côtoyer deux mondes. Ils ressentent très fortement la présence du surnaturel. En revanche, ils savent que ces deux mondes ne peuvent inopinément se toucher, ni se chevaucher et encore moins se superposer. Les deux mondes doivent être séparés. Les hommes vont chercher à circonscrire le sacré dans des espaces (grottes, temples, églises), des temps (dimanche, carnaval, jours fériés), des objets (totem, vêtements, instruments de culte), des personnes (prêtres, sorciers, rois, chaman), etc. La religion vise d'abord à protéger l'espace profane contre la puissance du sacré, mais aussi à ouvrir un accès ritualisé à cette puissance. On dira à cet égard que la religion est l'administration du sacré. *L'homo religiosus* invente des rituels, notamment ceux de la fête, du sacrifice, de l'eucharistie, de l'initiation, de la prière, etc., pour accéder à cette puissance avec les précautions nécessaires. Les rituels sont

des instances médiatrices permettant de communiquer et de communier avec la puissance du sacré.

Pourquoi, dans les sociétés religieuses, craint-on le mélange du sacré et du profane? En fait, les forces du sacré sont d'une telle puissance que leurs manifestations peuvent être destructrices. Lorsque Zeus apparaît à Sémélé pour la séduire, celle-ci est foudroyée et réduite en poussière. Les hommes ne peuvent survivre devant la toute puissance du sacré. Dans le texte biblique, le dieu unique n'apparaît pas directement à Moïse. Il manifeste une partie de sa puissance sous la forme du buisson ardent. Tous les phénomènes du sacré sont trop éblouissants et terrorisants pour les hommes. Ils sont comparables à l'extrême violence d'un volcan en éruption. Leur puissance peut être plus destructrice que le plus terrible des tsunamis. C'est pourquoi, dès les premiers balbutiements de l'humanité, on compare les forces incontrôlables de la nature aux forces du sacré. Pour l'*homo religiosus*, le sacré apparaît comme une puissance surnaturelle. La plupart des phénomènes humains comme la maladie, l'infertilité et la mort sont également causés par une puissance surnaturelle. Nos ancêtres les plus lointains ont dû apprendre à se protéger contre cette puissance du sacré, mais ils ont aussi appris à s'en servir pour guérir, purifier, sanctifier, initier, introniser, protéger, régénérer, fertiliser, vitaliser, créer, etc.

## **2. Apprendre à communiquer avec la toute puissance du sacré**

On attribue au sacré une grandiose puissance. Néanmoins, Caillois souligne l'ambivalence de cette puissance. Elle peut servir le bien ou le mal, créer ou détruire, produire des effets bénéfiques ou maléfiques, souiller ou purifier, être fastes ou néfastes, pures ou impures. Les forces sacrées du mal semblent aussi puissantes que les forces sacrées du bien. Des hommes créent des alliances avec les forces sacrées du bien, alors que d'autres sont séduits sinon possédés par les forces sacrées du mal.

Pour les administrateurs du sacré, sa puissance doit rester à l'écart, loin de la vie mondaine des hommes. De plus, une prudence s'impose lorsqu'un profane incante les dieux ou les esprits, car ce sont les diables qui peuvent se montrer. La possession par le malin est un phénomène religieux qui n'est pas inhabituel, même encore aujourd'hui dans le monde chrétien. Dans un même ordre d'idée, l'anthropologue Roger Bastide (1975) raconte qu'un groupe de personnes au Brésil, lors d'un rituel du candomblé, cherche à communiquer avec une divinité bénéfique. Soudainement, une divinité inconnue possède l'un des participants. On doit alors le décontaminer de cette force sacrée malvenue.

Quelle est l'origine de la puissance du sacré? Cette question est cruciale pour comprendre l'essence de la religion. Pour l'*homo religiosus*, la puissance du sacré a une origine surnaturelle et métaphysique. Elle est mystérieuse, car sa compréhension

échappe aux hommes. Elle agit dans le monde à son insu. Ses manifestations sont le plus souvent imprévisibles. Dans le monde religieux, les puissantes forces du sacré sont autonomes, elles ne dépendent pas des hommes, mais d'entités surnaturelles (force invisible, mana, esprit, ancêtre, divinité) qui les incarnent.

Considérons cette illustration qui provient de nos ancêtres grecs. Le monde dans lequel vivent les hommes du polythéisme grec est plein de dieux. S'ils les craignent, c'est parce que les dieux peuvent utiliser leurs forces surnaturelles contre eux. Les hommes vont toutefois essayer de s'attirer leur indulgence en leur rendant un culte. En certaines occasions, les dieux cherchent à communiquer avec les hommes pour leur révéler leur place, leurs devoirs et leur destin. Hermès, le messager des dieux, détient cette fonction d'adresser aux hommes les messages de l'Olympe. À Delphes, dans le temple d'Apollon, la pythie reçoit les messages divins qui devront toutefois être interprétés parce qu'ils sont hermétiques. Le célèbre Tirésias interprète les messages des dieux de l'Olympe destinés aux hommes. Il a un rôle de médiateur entre les immortels et les mortels.

Pour l'*homo religiosus*, la puissance du sacré ne dépend pas des hommes. Elle a une origine surnaturelle. Pour l'*homo modernus* non religieux, elle émane de ses propres énergies de vie. Ce sont ces énergies de vie, soulignait déjà Durkheim, qui créent la puissance du sacré. Durkheim fait référence à la théorie du vitalisme reconnue par plusieurs penseurs anciens et contemporains. Aristote analyse cette puissance de vie dans sa théorie des passions. Pour ce dernier, elles peuvent conduire à l'excès et à la démesure. Cette force des émotions, parfois exubérante, est également reconnue par Friedrich Nietzsche comme volonté de puissance. Pour Sigmund Freud, les énergies vitales ont leur source dans les pulsions, et Henri Bergson, dans son livre *Les deux sources de la morale et de la religion*, retient l'idée d'élan vital derrière les projets des hommes. Roger Caillois (1988) parle du bouillonnement prodigieux de la vie, Georges Bataille (1957, 1980) examine en profondeur la thèse vitaliste qu'il lie à un érotisme qui est l'approbation de la vie jusque dans la mort. René Girard, dans *La violence et le sacré*, postule que cette vitalité s'embrace facilement dans une violence de vengeance. Le vitalisme, enfin, est la pierre d'angle de la sociologie de Michel Maffesoli. Dans ses nombreux ouvrages, il étudie les mouvements exubérants de la vie dans toutes ses manifestations : dérèglements, démenes quotidiennes, débauches vécues au jour le jour, excès en tout genre, violence fondatrice. Ce qui est clair dans le vitalisme, c'est l'idée d'une affirmation très puissante de la vie, à travers le régime émotif et passionnel, qui peut déborder dans l'excès.

Dans une situation d'excès, un individu éprouve un sentiment de plénitude et de jouissance (Lacan). C'est le sens que donne Georges Bataille à l'érotisme, cet embrasement où la vie peut basculer dans la mort. Pour Bataille, l'excès ouvre un accès au sacré. Dans le vocabulaire commun, on dit « vivre à mort » ou « éprouver

au plus profond la vie ». On retrouve ce désir de l'extrême dans les conduites à risque étudiées par David Le Breton (1991, 1992). Ce sont des conduites qui, loin de disparaître aujourd'hui, resurgissent avec force et se substituent parfois aux anciens rites initiatiques des sociétés archaïques (Hervieu-Wane, 2005). Nous avons utilisé l'image de la « jouissance du sacré » (Jeffrey, 1998) pour nommer à la fois la puissance de la vie, et le sentiment de complétude éprouvé dans cette jouissance.

Il faut retenir ici le changement de perspective. Dans une perspective religieuse, la puissance du sacré a une origine surnaturelle ; dans une conception non religieuse, elle a une origine humaine. Pour l'homme religieux, la puissance ne peut être simplement physique. Réduite à l'agitation vitale des humains, elle perd sa sacralité. Pour l'homme non religieux, la sacralité découle de ses expériences de vie, de ses excès, de sa capacité d'investir les choses de ses propres énergies.

Or, qu'elles soient d'origine humaines ou surnaturelles, les hommes doivent se méfier de cette puissance, doivent chercher à s'en protéger, chercher à endiguer ses débordements. Les pulsions de vie, dans leurs expressions excessives, se transforment en violence. Elles peuvent alors bouleverser l'ordre des choses, se retourner contre la vie. La puissance de vie devenue sacrée conserve son ambivalence. Elle peut construire, créer, régénérer la vie et l'ordre des choses, comme elle peut anéantir ce qui est. Les fortes énergies associées au sacré, Roger Caillois insiste sur ce point, peuvent être fécondes ou mortifères, bénéfiques ou maléfiques.

### **3. Les interdits, gardiens de l'ordre**

Quelle que soit l'origine de la puissance du sacré, elle doit être endiguée. Dans le sens religieux, les interdits empêchent la toute puissance du sacré de se manifester brutalement et inopinément, car elle pourrait briser, même détruire, l'ordre cosmique, l'ordre social, l'ordre psychique. En fait, les interdits qui protègent les hommes contre la puissance du sacré sont en même temps les gardiens d'un ordre.

Dans presque tous les mythes de création, souligne Mircea Eliade (1971, 1976), on retrouve à l'origine des temps (*in illo tempore*) une masse informe où les choses sont indifférenciées. Des forces surnaturelles sont nécessaires pour créer un ordre. En fait, un ordre est créé par différenciation, c'est-à-dire lorsque les choses deviennent différentes les unes des autres et qu'elles acquièrent une identité propre. Sont alors différenciés le ciel et la terre, la lumière et les ténèbres, le temps et l'éternité, le jour et la nuit, l'homme et la femme, ce qui est aux dieux et ce qui est aux hommes, le monde des vivants et le monde des morts, l'humanité et l'animalité, notre territoire et leur territoire, ce qui appartient aux enfants et ce qui appartient aux adultes, ce qui est à nous et ce qui est à eux, ce qui nous est familier et ce qui nous est étranger, etc. Chaque chose prend sa place, et il ne faudrait pas que les choses se

mélangent sans raison. C'est pourquoi les mélanges sont interdits. Les interdits sont les gardiens des différences, les gardiens des limites. Ils veillent au maintien de l'ordre. Les interdits protègent les hommes de la confusion, de la fusion, du retour dans l'informe, dans l'indifférencié, dans l'illimité. Il est intéressant de savoir que dans les traditions anciennes, le pur est associé à l'ordre et l'impur au désordre. Autant le pur que l'impur peuvent être associés au sacré. N'oublions pas que c'est la puissance que la chose recèle qui est sacrée. Dieu comme diable, dans la conscience religieuse, sont porteurs d'une puissance sacrée.

Les anthropologues ont observé que les sociétés à dominance religieuse sont saturées d'interdits (Lévi-Strauss, 1962). Tous les gestes quotidiens sont régulés par des interdits d'un ordre religieux. La plupart des interdits ont aujourd'hui perdu leur caractère religieux, mais les interdits n'ont pas tous disparu pour autant. Dans les sociétés religieuses, en somme, les choses qui contiennent une puissance sacrée – ainsi que toutes choses associées à cette puissance du sacré –, sont protégées par des interdits. Ils touchent à un très grand nombre d'activités humaines. Les pratiques sexuelles font l'objet de plusieurs interdits parce que ce sont des activités par lesquelles peuvent se manifester la puissance du sacré, principalement liée à une logique de fertilité. Eliade (1965) utilise le mot « hiérophanie » pour parler de la manifestation de la puissance du sacré. Selon ce spécialiste des religions, la puissance peut se manifester dans un nombre incroyable d'activités humaines : chasse, agriculture, construction d'abri et d'arme, échanges sociaux, repas, etc. Partout où la puissance du sacré peut se manifester, des interdits veillent par conséquent à la réguler.

Freud, Levi Makarius, Caillois, Bataille et Girard fournissent également des idées éclairantes pour comprendre le rôle des interdits. Freud a souligné que les trois plus importants interdits concernent le cannibalisme, l'inceste et le meurtre. La transgression de ces interdits libère des énergies qui dépassent la capacité humaine de les maîtriser. Levi Makarius, dans son livre *Le sacré et la violation des interdits*, tente une interprétation générale des interdits. Elle soutient que l'interdit du sang constitue le socle sur lequel se dressent tous les interdits. Pour l'anthropologue anglaise, le sang représente la toute puissance du sacré. Le meurtre verse le sang, l'inceste est l'échange consanguin, le cannibalisme est le mélange du sang des uns et des autres. On connaît aussi les interdits pour les menstruations. Le sang étant un principe vital dans les mentalités primitives, il représente le symbole de la puissance du sacré. Perdre son sang revient à perdre une partie de sa puissance de vie. D'où les interdits archaïques liées à la perte du sang. Pour la conscience religieuse, le sang peut être pur (celui de l'eucharistie) ou impur (celui du vampire ou des menstruations).

Girard propose également une théorie générale des interdits. Pour ce dernier, les interdits visent spécifiquement à freiner la violence de la vengeance. Girard a publié



*La violence et le sacré* quelques années avant la parution du livre de Levi Makarius. Pour Girard, il y a identité entre la violence et le sacré. Le sacré est cette violence qui menace à tout instant l'ordre social, et devant être régulée. Les interdits visent à contenir la violence : « Le sacré inclut toutes les forces qui risquent de nuire à l'homme ». La puissance du sacré, pour Girard, se manifeste principalement dans le sacrifice d'un bouc émissaire. Le sacrifice (du latin *sacrificium*, composé de *sacra* et *facere*, c'est-à-dire fabriquer du sacré) est conçu comme la mise à mort d'un seul individu afin d'éviter le déferlement de la violence sur tous les individus. Le sacrifice d'un seul sauve les autres.

Ainsi, pour Levi Makarius et Girard, les interdits visent à faire barrage à la toute puissance du sacré, soit-elle issue du sang ou de la violence sacrificielle. Caillois consacre plusieurs pages dans *L'homme et le sacré* à la question des interdits. Il développe l'idée de Durkheim selon laquelle les hommes se servent de la puissance du sacré pour régénérer l'ordre et la vie. Pour Durkheim, les fêtes avec leur explosion de vie tranchent sur les lourdeurs du quotidien. Durant la fête, le sacré pénètre dans le profane, sous un mode régulé, pour le vitaliser. La fête et ses excès constituent un moment de fécondation de l'ordre des choses. Caillois reconnaît que la puissance du sacré doit obligatoirement être réprimée et isolée par des interdits. Le maintien de l'ordre doit être assuré. Les hommes s'efforcent de respecter les interdits. Néanmoins, avec le temps l'ordre devient mortifère. C'est pourquoi il doit régulièrement être régénéré. Les rites festifs, lors desquels les interdits sont transgressés, visent à revitaliser un ordre qui a toujours tendance à se rigidifier. En fait, Caillois perçoit la nécessité d'un équilibre entre le respect et la transgression des interdits. Les hommes ne pourraient pas survivre au chaos du désordre, mais un ordre vieillissant se sclérose. Il faut alors le rajeunir, le recréer, lui insuffler des énergies nouvelles.

Bataille (1957), dans son travail sur l'érotisme, propose de concevoir la transgression comme un élan vers la puissance de vie du sacré. La transgression devient pour lui une expérience d'excès, disions-nous, qui ouvre un accès au sacré. La transgression, qui brise les différences, crée l'état primitif dans lequel les choses ne sont pas séparées. Bataille entrevoit des expériences de transgression dans le débordement des limites, dans le désir d'extase, de ravissement, dans l'évanouissement de l'âme individuel dans l'âme collectif, dans la cruauté et l'horreur des supplices. Pour lui, la transgression ne cherche pas à abolir les limites, mais à s'abreuver aux sources du sacré, à entrer dans l'indifférencié pour éprouver une expérience sublime de fusion. Il s'agit d'une communion plutôt que d'une communication du fait que la communication impose la conservation des deux interlocuteurs distincts, tour à tour émetteurs et récepteurs. La transgression abolit la communication, alors que les rituels de respect du sacré – de la sacralité du visage notamment – la rendent possible.

#### 4. La valeur symbolique des choses sacrées

Ce qui confère une valeur symbolique à des objets ou à des situations est le fait qu'ils sont détournés de leur seule fonction utilitaire. L'échelle pour monter sur le toit peut acquérir le sens symbolique de l'échelle qui mène au ciel. La fonction première d'une chandelle est d'éclairer. Lors d'une célébration eucharistique, la chandelle devient un symbole qui évoque la naissance, le salut ou la vie éternelle. Elle peut s'avérer d'une grande richesse symbolique selon les cultures et les hommes qui l'utilisent. Un dîner aux chandelles, selon l'expression populaire, évoque un moment d'intimité lors duquel s'expriment des désirs amoureux. Les bougies sur un gâteau d'anniversaire, qui seront soufflées en faisant un souhait, représentent le nombre des années et l'espérance en des jours encore heureux. Pour Eliade, les images et les symboles communiquent leur message même si l'individu n'en a pas conscience. Personne ne connaît, scientifiquement parlant, la valeur symbolique d'un gâteau d'anniversaire ou des bougies que l'on souffle en faisant un souhait, mais ils donnent à vivre du sens. C'est d'abord ce qui compte pour les hommes, que par les symboles ils éprouvent le sens de ce qui vaut pour eux.

Le vin bu tous les jours n'a pas forcément une valeur symbolique. Mais le vin qui marque un événement hautement significatif pour des individus devient vin symbolique. C'est qu'il évoque alors un sens partagé, le plus souvent pénétré de mystère. Les symboles, en effet, ont cette particularité d'évoquer du mystère, de la magie et de l'enchantement. Ils expriment en images ce qu'on ne saurait dire avec les mots les mieux choisis, c'est-à-dire ce qui est de l'ordre de l'incommunicable par le langage conceptuel. La force d'évocation des symboles est extraordinaire. Quand le symbole est sacralisé, il est plus qu'un signe, car il réalise ce qu'il exprime. Le vin de l'eucharistie devient vraiment le sang de Jésus. Le pain devient vraiment sa chair. Ces deux symboles eucharistiques portent la puissance surnaturelle du sacré. Les effets symboliques de la puissance du sacré sont remarquables. Le signe de croix protège le croyant. Le drapeau national possède une aura distincte.

La puissance du sacré, soit-elle d'origine surnaturelle ou d'origine humaine, soit-elle religieuse ou non religieuse, peut investir un symbole. En fait, tout symbole peut être sacralisé. Cet investissement du sacré dans un symbole lui confère un surplus de sens, un surplus de valeur. Il possède une différence sensible qui le place à part. Le symbole sacralisé acquiert une qualité ontologique que n'ont pas les autres symboles. Les hommes se conduisent différemment devant un objet qui contient la puissance du sacré. Rappelons que cette puissance, dans une perspective non religieuse, peut être formée par des émotions humaines, ou dans une perspective religieuse, être associée à une entité surnaturelle.

*L'homo religiosus* ne sait pas que la sacralité du symbole est induite par une projection de ses propres sentiments. Il considère plutôt qu'une eau, par des

manipulations symboliques appropriée, acquiert la qualité de bénite. C'est une opération symbolique propre à la pensée religieuse. L'eau bénite est censée posséder alors, dans sa matérialité, une propriété ontologique qui diffère des autres eaux. La puissance du sacré, dans les mentalités religieuses, modifie réellement la matérialité des choses. Cela revient à croire, pour donner cet exemple simple, que le beau est dans une peinture, et non dans le regard.

En somme, un symbole est plus généralement associé à un objet concret (arbre, couleur, geste, événement) renvoyant à une réalité autre (invisible, mystérieuse, puissance), qui a un sens vécu et qui permet d'exprimer ce que la parole peine à dire. Pour l'homme religieux, il permet de faire communiquer l'invisible et le visible. Dans un sens sociologique, il permet aux membres d'une même communauté de partager des valeurs communes (drapeau, territoire, hymne national, etc.), de communiquer entre eux à travers les symboles qui les réconfortent, et de se différencier ainsi de ceux qui n'adhèrent pas aux mêmes formes symboliques. Le symbole peut être investi d'une puissance sacrée, religieuse ou non, qui lui confère alors une valeur ontologique et sémantique encore plus importante. La sacralité fonde et institue le symbole dans la durée.

### 5. L'expérience du sacré : les limites du dicible

L'expérience du sacré doit d'abord être distinguée du sentiment religieux. L'hagiographie chrétienne fournit des exemples modèles de beaux sentiments religieux : l'humilité, la piété, l'espérance, la foi, la charité, etc. L'expérience du sacré est d'un autre ordre. C'est Rudolf Otto qui le premier, dans son livre de 1917 sur le sacré, parle de l'expérience vécue du sacré. Pour lui, c'est une catégorie de la sensibilité irréductible à tout autre contenu psychique. Il décrit, par cette expérience, le contenu émotif devant la puissance surnaturelle du sacré. Il conçoit le sacré comme une puissance ou une force qui déborde l'humanité, qui s'y manifeste sans mesure. Il le nomme le numineux, de *Numen*, qui désigne une puissance surnaturelle divine. Quel est le contenu émotif de l'expérience du sacré ? Pour Otto, la réaction émotive de l'homme devant le sacré est ambivalente, car ce qui est sacré attire et répugne à la fois. Il est infiniment redoutable et infiniment désirable. Otto utilise les termes de *mysterium tremendum* et *fascinans* qui équivalent à une sorte de terreur fascinante. Le contenu effroyable de l'expérience s'apparente à cette inquiétante étrangeté (*Unheimliche*) analysée par Freud (1911), alors que le contenu fascinant touche aux sentiments bien connus d'enchantement, d'étonnement ébloui et de ravissement. L'entremêlement de ces deux contenus émotifs constitue, pour Otto, l'expérience religieuse primordiale. Il s'agit d'une expérience spontanée, à charge émotive très forte. Toutefois, les deux contenus émotifs peuvent être éprouvés indépendamment l'un de l'autre et à des degrés extrêmement divers. Otto reconnaît que le sacré, même s'il naît dans le domaine religieux, « passe dans d'autres domaines » (1968: 19).

Caillois, Bataille, Éliade et plusieurs autres auteurs reconnaissent la pertinence de l'analyse du théologien allemand. Ils s'y réfèrent pour décrire le vécu individuel et collectif devant la puissance du sacré. Certes, cette expérience n'est pas facile à définir et une analyse plus approfondie amènerait à établir certaines nuances. Ce n'est pas ici le but que nous recherchons. Notre unique intention est de présenter le cinquième élément présent dans les définitions du sacré. Il est tentant de souscrire à l'idée qu'il s'agit d'une expérience humaine fondamentale, soit-elle religieuse ou non religieuse. Le cinéaste David Lynch a réussi à scénariser cette expérience de terreur-fascinante dans plusieurs de ces films dont *Blue Velvet* (1986), *Wild at heart* (1990) et sa série télévisée *Twin Peaks* (1992). Tarantino, dans *Pulp fiction* (1994), excelle dans l'art de donner à vivre aux cinéphiles des expériences de terreur-fascinante. Les images des films d'horreur et des films gores, très à la mode depuis la dernière décennie, induisent ces sentiments mélangés d'attirance et de répulsion. Les adolescents sont friands de ce type d'émotions fortes. Avec ces exemples cinématographiques, nous désirons souligner le fait que l'expérience de sacré peut être vécue hors de la sphère du religieux (Jeffrey, 1998).

Les expériences du sacré ont un trait commun : un vécu émotif intense qui touche à des limites intimes et ultimes, à ce qui vaut le plus cher pour nous et les nôtres. Elles confrontent l'homme aux limites de sa conscience, de son humanité, de son pouvoir, de son territoire, de ce qui lui appartient, de ses capacités d'apprendre et de devenir autre, de ses projets et de ses rêves. Michel de Certeau, dans *La fable mystique*, insiste sur la misère de la langue pour dire cette expérience. Elle est vécue, elle nous habite, mais elle demeure quasi incommunicable. Les paroles qui la portent sont de l'ordre de l'oracle, d'une poésie qui appelle l'imagination interprétative.

## **6. Conclusion : le sacré à l'ère des NTIC...**

Dans le monde moderne, les manifestations du sacré surnaturel se sont raréfiées. Les dieux ont été réduits au silence. On entend à peine leurs chuchotements. Le dieu unique du monothéiste vit très loin de nous. En fait, le sacré religieux tend à se réduire, comme peau de chagrin, à un lot hétéroclite de croyances personnelles. Néanmoins, le sacré, dans une perspective non religieuse, est régulièrement convoqué pour indiquer ce qui vaut le plus, ce qui a un surplus de sens, ce qui est intouchable. Il ne s'agit plus d'un sacré religieux, mais d'un autre sacré, dont nous n'arrivons pas encore à bien cerner la richesse sémantique. Pour Mircea Eliade, le célèbre historien roumain des religions, l'être humain n'a pas perdu, avec la modernité, sa capacité de vivre et d'interpeller le sacré, dans des expériences inédites ou familières. Religieux ou non, ce qui acquiert la qualité de sacré devient différent et n'a pas besoin d'être justifié, à l'instar de la sacralité du visage évoquée par Goffman. Pour nous, ce sacré appelle un respect indéfectible. C'est la condition de toutes interactions sociales et de tout acte de communication. Quelle que soit la

forme de cette sacralité, nul ne pourrait la transgresser sans briser l'esprit même de l'acte de communication. À côté de cette forme de sacralité qui appelle au respect, il y a aussi un sacré de transgression. L'objet technologique est le plus souvent associé au sacré de transgression.

Les nouvelles technologies de l'information et de la communication peuvent être analysées à l'aune de la notion du sacré de transgression pour comprendre les craintes et les espoirs qui sont collectivement partagés à leur égard. Si certains leur vouent un culte, d'autres les craignent parce qu'elles créent des bouleversements dans l'ordre établi des choses. Pour les uns, elles deviennent des totems sacrés qui trônent au milieu de l'espace de travail ou à une place choisie de la maison. Elles multiplient nos capacités humaines. Pour d'autres, les NTIC détournent de la vie authentique et nous éloignent de notre humanité, de l'ordre naturel des choses. Nous savons que le sacré de transgression, comme le soulignaient Caillois et Bataille, peut être cause de pureté ou d'impureté, de création ou de destruction, de vie ou de mort. La transgression est un mouvement ambivalent, du fait de sa force de transformation. La transgression, sous un mode homéopathique ou révolutionnaire, est le moteur même de l'histoire. Le mythe adamique illustre cette transgression originaire qui expulse Adam et Eve d'un paradis sans histoire. L'histoire de l'humanité, selon le mythe biblique, commence par une transgression. Toutefois, nous ne pouvons prévoir tous les effets, soient-ils positifs ou négatifs, des transgressions sur nous, sur les autres, sur les sociétés et l'environnement. Pour certains, une transgression, ne serait-ce que pour faire advenir du nouveau, est un risque qu'ils ne prennent pas. Pour d'autres, la vie sans création, sans élan vers le nouveau, est mortifère. Pour les technophobes, les innovations technologiques entraînent un effet de profanisation ou de désacralisation de la nature, de l'ordre naturel des choses. Pour les technophiles, les innovations technologiques sont perçues comme une nouvelle forme de sacralisation liée à l'enchantement, à l'émerveillement, à la fascination. Les NTIC, en fait, ne laissent personne indifférent. On reconnaît cette tendance à attribuer une puissance, parfois surnaturelle, aux outils développés par l'homme, parce qu'ils ouvrent des possibilités qui paraissent illimités. Leur usage pourrait, semble-t-il, échapper au contrôle humain. C'est pourquoi les inventions technologiques suscitent pour certains cette expérience du sacré décrite par Otto. Elles fascinent et terrorisent à la fois. Chaque nouvelle invention technologique a l'effet d'une bombe atomique sur quelques esprits. Pour les technophiles, la fascination prime sur la frayeur, alors que pour les technophobes, la frayeur prime sur la fascination.

L'objet technologique est médiatisé par un imaginaire symbolique qui induit des émotions ambivalentes à son égard. Souvenons-nous du mythe prométhéen, et de Frankenstein qui est l'une de ses figures marquantes. On ne peut comprendre l'investissement du sacré sur un objet technologique qu'à partir du moment où l'on s'interroge sur les représentations symboliques qui sont attribuées à cet objet. Ainsi,

on observe l'ambivalence de l'imaginaire associé aux nouveaux outils de communication qui permettent une diffusion instantanée des mêmes informations dans le monde entier. Associées aux images nocturnes, les NTIC préparent un avenir néfaste proche de l'image de *Big Brother*. Associées aux images diurnes (Durand, 1960), l'avenir est entrevu avec sérénité car la grande fraternité des humains devient une issue possible. L'ambivalence des images symboliques associées aux nouveaux outils de communication semble être une constante dans l'histoire de l'humanité. Toutefois, nous assistons peut-être, avec les nouvelles technologies de l'information et de la communication, à un tournant de notre histoire. Il semble que ne pourrions plus vivre sans ces technologies qui se développent à une vitesse vertigineuse. Elles constituent et elles définissent notre horizon pour les rapports d'échange à soi et aux autres. Si ces nouvelles technologies représentent l'excès moderne – excès dont Bataille disait qu'elle ouvre un accès au sacré –, alors on peut supposer qu'elles vont susciter des expériences inédites du sacré. L'excès serait-il devenu notre destin ?

### Références

- Bastide, R. (1975). *Le sacré sauvage et autres essais*. Paris: Payot.
- Bataille, G. (1980). *La part maudite*. Paris: Éditions de Minuit.
- Bataille, G. (1957). *L'érotisme*. Paris: Minuit.
- Bergson, H. (1982). *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris: PUF.
- Bouillard, H. (1974). « La catégorie du sacré dans les sciences des religions ». *Le sacré. Études et recherches*. Paris: Aubier.
- Caillois, R. (1970). *L'homme et le sacré*. Paris: Gallimard.
- De Certeau, M. (1982). *La Fable mystique : XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècle*. Paris: Gallimard.
- Durand, G. (1960). *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. Paris : Dunod.
- Durkheim, E. (2009). *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris : PUF.
- Eliade, M. (1971). *La nostalgie des origines*. Paris : Gallimard.
- Eliade, M. (1965). *Le sacré et le profane*. Paris : Gallimard.
- Eliade, M. (1976). *Initiation, rites et sociétés secrètes*. Paris : Gallimard.

- Freud, S. (1971). *L'avenir d'une illusion*. Paris: PUF.
- Freud, S. (1971). *L'inquiétante étrangeté. Essais de psychanalyse appliquée*. Paris: Gallimard.
- Freud, S. (1971). *Malaise dans la civilisation*. Paris: PUF.
- Girard, R. (1971). *La violence et le sacré*. Paris : Grasset.
- Goffman, E. (1973). *La mise en scène de la vie quotidienne*. Tomes 1 et 2. Paris : Minuit.
- Goffman, E. (1974). *Les rites d'interaction*. Paris : Minuit.
- Hervieu-Wane, F. (2005). *Une Boussole pour la vie. Les nouveaux rites de passage*. Paris: Albin Michel.
- Hubert, H. (1904). Introduction à la traduction française du *Manuel d'histoire des religions de Chantepie de la Saussaye*. Paris: Armand Colin.
- Jeffrey, D. (1998). *Jouissance du sacré*. Paris : Armand Colin.
- Jeffrey, D. (2000). *Rompre avec la vengeance. Lecture de René Girard*. Québec: PUL.
- Jeffrey, D. (2007). «Le corps rituel». *Dictionnaire du corps*. Sous la direction de Michela Marzano. Paris : PUF.
- Le Breton, D. (1991). *Passions du risque*. Paris : Métailié.
- Le Breton, D. (1992). *La sociologie du corps*. Paris : PUF.
- Levi-Makarius, L. (1974). *Le sacré et la violation des interdits*. Paris: Payot.
- Levi-Strauss, C. (1962). *Le totémisme aujourd'hui*. Paris : PUF.
- Maffesoli, M. (1979). *La conquête du présent*. Paris : PUF.
- Maffesoli, M. (1985). *L'ombre de Dionysos*. Paris : Librairie des Méridiens.
- Mauss, M. (1968). *Œuvres*. Paris: Éditions de Minuit.
- Otto, R. (1968). *Le sacré*. Paris: Payot.

Ries, J. (1985). *Les chemins du sacré dans l'histoire*. Paris: Aubier-Montaigne.

Wunenburger, J.-J. (1981). *Le sacré*. Paris: PUF.