

# DU SACRÉ AUX SACRALITÉS

**FRANÇOISE CRÉMOUX**

*Université Paris 8*

Comment poser, aujourd'hui, la question du sacré ? Cette interrogation vaut de fait pour la question religieuse dans son ensemble, laquelle a indéniablement opéré ces dernières années une sorte de retour en force dans le champ de nos interrogations culturelles, sociales, et, de façon autrement plus urgente, géopolitiques. Les sociétés occidentales contemporaines, que l'on peut globalement appréhender comme sécularisées, ont de moins en moins recours à l'idée d'une transcendance pour expliquer le réel ; leur dynamique a été analysée par certains comme un « mouvement vers une société hors religion », plus communément appelé « sortie du religieux »<sup>1</sup>. Et cependant, elles sont actuellement traversées de contradictions puissantes qui font du facteur religieux un élément omniprésent de définition individuelle et/ou collective, de refuge identitaire, mais peut-être et surtout d'affrontement potentiel, en un mot, de conflit. Que l'on songe seulement au programme géopolitique dessiné par l'américain Samuel Huntington<sup>2</sup>, lequel partage le monde en sphères étanches et antagonistes, uniquement déterminées par le critère religieux, et à la lecture qu'en a fait Georges W. Bush durant la guerre d'Irak, en plaçant son action – ainsi transformée en nouvelle croisade – sous le signe d'une force évangélique.

Entre la « sortie du religieux » annoncée par certains et le « retour du religieux » proclamé par d'autres, qu'en est-il du sacré ? La multiplication violente des guerres saintes et des intégrismes à laquelle nous assistons aujourd'hui ne pourrait-elle pas être l'indice que nous

---

<sup>1</sup> Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

<sup>2</sup> Samuel HUNTINGTON, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon & Schuster, 1996. Traduction française sous le titre *Le choc des civilisations*, chez Odile Jacob, Paris, 1997.

sortons peut-être du religieux, mais en aucun cas du sacré ? Ne rejoignons-nous pas ici une intuition de René Girard, qui sert de conclusion à son ouvrage *La violence et le sacré*<sup>3</sup> ?

La tendance à effacer le sacré, à l'éliminer complètement, prépare le retour du sacré. [...] Après avoir émergé du sacré plus complètement que les autres sociétés, au point d'oublier la violence fondatrice, de la perdre entièrement de vue, nous allons la retrouver.

Est dit sacré ce qui appartient à un « domaine séparé, interdit, inviolable ». Cette première partie de la définition que propose *Le Petit Robert* inviterait donc à examiner la notion à partir de l'idée de territoire, de frontière, de limites, mais aussi, sur un mode impératif, à partir de l'idée d'interdit ; elle amène ainsi à la concevoir avant tout au travers d'un système d'opposition : opposition à un type d'espace, de temporalité, d'usages et de pratiques qui seraient ceux du quotidien, du banal, de l'étranger au rituel. Qui seraient, en un mot, ceux du profane. Espaces, mais aussi objets, images, langages spécifiques et séparés sont ainsi posés comme sacrés et peuvent alors faire l'objet, toujours selon *Le Petit Robert*, d'« une révérence religieuse ». On rejoint là l'origine latine du terme, l'adjectif *sacer*, *sacris*, qui désigne d'abord « ce qui est consacré à une divinité », et tout ce qui « concerne le culte religieux » ; dans le même ordre d'idée, le mot qui désigne le prêtre, *sacerdos*, *sacerdotis*, relève évidemment de la même étymologie<sup>4</sup>. Au-delà de ce lien qui semble être établi depuis les origines de la culture occidentale entre le sacré et le religieux, l'adjectif définit également, par amplification, « tout ce qui est digne d'un respect absolu », voire « tout ce qui possède un caractère de valeur absolue »<sup>5</sup>.

Il semble cependant légitime de se demander, avant d'adopter une telle lecture du terme, si dans le cadre de travaux qui se veulent scientifiques, parler du sacré c'est parler d'une notion clairement circonscrite, et même s'il est possible d'utiliser le terme « sacré » comme un véritable outil d'intellection. La notion semble être, d'un point de vue épistémologique, assez fragile. Le sacré se trouve le plus souvent, aujourd'hui, sous le double feu du rationalisme et de la sécularisation. L'usage de ce mot paraît plus plausible dans la bouche d'un homme de foi ou d'un théologien que dans celle d'un scientifique critique. Pourtant, pour les hommes de foi et les théologiens, le mot sacré est d'abord - et seulement - un adjectif qui renvoie à des objets, à des pratiques, à des rites, non à une notion autonome. C'est en fait l'anthropologie qui a, la première, transformé l'adjectif en substantif, et prétendu construire « le sacré » comme un concept à part entière.

Ce long travail d'élaboration théorique est essentiellement dû à Émile Durkheim et à son école. Dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse*<sup>6</sup>, Durkheim mène en même temps

<sup>3</sup> René GIRARD, *La violence et le sacré*, [1972] Paris, Albin Michel - Hachette littérature, 1990, collection Pluriel, p. 480-481.

<sup>4</sup> Félix GAFFIOT, *Dictionnaire Latin-Français*, Paris : Hachette, 1934.

<sup>5</sup> *Le Petit Robert*, Paris : Dictionnaires le Robert.

<sup>6</sup> Première publication : 1912.

une étude des religions primitives australiennes et une recherche du fondement sociologique du religieux ; il fait converger, ce faisant, plusieurs recherches sur des notions diverses auxquelles on appliquait le mot sacré, et le terme y prend ainsi des significations distinctes. La formule, restée célèbre, sur laquelle s'ouvre le livre définit le sacré par opposition au profane, les choses sacrées étant « celles que les interdits protègent et isolent », et les profanes « celles auxquelles ces interdits s'appliquent et qui doivent rester à l'écart des premières ». Une telle formulation permet de définir le sacré sans passer par la notion de religion, et donc, dans un second temps, de définir le religieux comme la gestion du sacré. Elle pose également un couple notionnel dont les termes sont définis non seulement en eux-mêmes, mais aussi par la relation qui les unit.

Une seconde signification, et non la moindre, attribuée par Durkheim au terme sacré, est celle d'« une force impersonnelle et diffuse » que l'on retrouverait – dans le cas australien – dans les êtres totémiques. Le « sacré » n'est plus seulement, dans ces termes, un concept analytique, mais une réalité transcendante que l'homme peut expérimenter : se fondre dans un groupe, au cours d'une expérience rituelle, serait par exemple participer de cette force impersonnelle. Ce n'est plus alors l'opposition entre sacré et profane qui est première, mais le sacré comme objet d'une expérience transcendante ; selon Durkheim, tout être humain peut en effet faire l'expérience de ce sacré, dans la mesure où la transcendance à laquelle il se réfère est la société, au sens où elle transcende la conscience des individus qui la composent. Nous voilà donc face à une nouvelle opposition définitoire : celle de l'individuel et du social. Le sacré serait finalement une puissance, la puissance de la société comprise par ses membres comme extérieure à eux, mais attribuée par eux à une force divine ou totémique<sup>7</sup>. Dans l'ouvrage de Durkheim, le sacré est donc tout à la fois et alternativement un concept analytique, une réalité transcendante accessible à l'expérience humaine – idée que l'on retrouve chez Mircea Eliade et chez Roger Caillois<sup>8</sup> – enfin le social comme force opposable à l'individuel. Le terme concentre ainsi des attributs et des sens présents, le plus souvent en ordre dispersé, dans toutes les dimensions de la vie religieuse.

Si les travaux de Durkheim et de son école peuvent être considérés aujourd'hui comme éminemment critiquables, c'est surtout dans la mesure où rien ne permet d'affirmer l'existence, dans toutes les sociétés, d'un « sacré » comme domaine cohérent et circonscrit qui correspondrait aux caractéristiques jusqu'ici évoquées, et seulement à celles-là. Tous les interdits sont-ils sacrés ? Tout rituel est-il associé à des interdits ? Et peut-on légitimement considérer l'opposition social/individuel comme analogue à l'opposition sacré/profane ? Identifier les territoires de l'interdit, du religieux et du social en parlant *du* sacré supposerait que l'on ait dressé une sorte de topographie globale du domaine religieux, topographie dont l'existence n'est absolument pas postulable *a priori*. Dominique Casajus, réfléchissant sur la notion de sacré dans la réflexion anthropologique, arrive à la conclusion suivante :

<sup>7</sup> Sur les sources de Durkheim, voir notamment les travaux William ROBERTSON SMITH pour la première définition, et ceux de Marcel MAUSS pour la seconde.

<sup>8</sup> Voir Mircea ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, première édition 1949, et *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, première édition 1965. Pour Roger CAILLOIS, voir *L'homme et le sacré*, Paris, 1939.

## DU SACRÉ AUX SACRALITÉS

Le sacré aura donc été, comme le totem, une notion composite formée de la juxtaposition de réalités dont on a pensé un peu vite qu'elles étaient automatiquement conjointes. Mais il est possible de récupérer chacune de ces notions, et peut-être même, à l'image de ce que Lévi-Strauss a fait à propos du totem, de se demander si le type de conjonction hâtivement supposée n'est pas un type possible parmi d'autres, ce qui constituerait une amorce d'une typologie de la topographie du religieux. C'est sans doute là la forme que pourrait prendre aujourd'hui une réflexion anthropologique sur le sacré<sup>9</sup>.

Une telle position, aussi critique qu'ouverte, permet de comprendre que les travaux antérieurement cités, même s'il l'on peut émettre des réserves à leur sujet, posent des questions inévitables pour tous ceux qui prétendent étudier les phénomènes religieux et rituels, et de façon plus générale les rapports de l'homme à l'idée de transcendance. Si le sacré est bien « une notion composite » et discutable, chacune des significations qu'elle recouvre garde son sens, constitue donc un axe possible d'analyse.

Différentes fonctions sont accordées au sacré, au cours des âges et dans différentes sociétés : protection face à un univers menaçant, recours contre la finitude de la vie humaine, construction d'une temporalité et d'un espace mythique qui soient refuge commun face à l'usure du temps et au morcellement de l'espace, structuration d'un gouvernement collectif. . . Le sacré serait donc bien « tout ce qui possède un caractère de valeur absolue »<sup>10</sup>, ou, pour formuler cela plus prudemment, tout ce à quoi des hommes, dans un temps et une société donnés, ont pu attribuer un caractère de valeur absolue. C'est cette pluralité interprétative aussi bien que fonctionnelle, ce dynamisme d'une notion multiple qui rend nécessaire, au final, l'utilisation d'autres termes et la construction de notions complémentaires, en particulier celles de sacralisation et de sacralités.

L'historien et anthropologue du religieux Alphonse Dupront, dans une monumentale étude sur les manifestations sacrales du Moyen-Age chrétien, propose des approches stimulantes de ces deux notions. Il envisage la sacralisation comme un processus au cours duquel « le sacré devient terme et objet », la sacralisation étant alors « œuvre légitimement humaine . . . où éclate et parfois s'exacerbe le besoin du sacré ». Ce que Dupront analyse du processus de sacralisation à partir des cas de la croisade et du pèlerinage est en fait parfaitement applicable à des phénomènes contemporains :

Toute sacralisation impose au-delà ou ailleurs : en ce sens pleinement acte, puisqu'elle est quête et acceptation vécue de l'autre, un autre, qui est justement le sacré, et qui doit nécessairement exister hors de l'acte. [...] A distinguer, plus qu'il n'est fait couramment, du culte. Le culte est en effet pratique, répétition ou rythmique selon un ordre des temps établi ; la sacralisation, acte unique en ce double sens qu'il ne se produit qu'une fois et que chaque fois il est neuf : le propre d'une dynamique de la puissance qui ne se réduit pas en pouvoir<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> Article « Sacré » dans *l'Encyclopedia Universalis*, édition 2002.

<sup>10</sup> *Op. cit.*, cf. note 5.

<sup>11</sup> Alphonse DUPRONT, *Du sacré. Croisades et pèlerinages, images et langages*, Paris, Gallimard, 1987, p. 30-31.

Il en va de même, de façon encore plus nette peut-être, de sa définition du terme sacralités – qu'il propose d'utiliser, on comprendra aisément pourquoi, systématiquement au pluriel :

« Sacralités » est un substantif de globalisation. L'adopter, c'est de soi pour la collecte une définition de méthode. Celle-ci tient en deux mots : ramasser large<sup>12</sup>.

S'ouvrent ainsi de nouveaux champs d'application de la notion de sacré, et des possibilités variées – anciennes ou très contemporaines – de sacralisation, qu'elles s'exercent dans les champs de la création, du social, du politique, et au-delà encore. Dans une semblable perspective, le sacré serait, moins qu'un concept, un réseau sémantique grâce auquel on pourrait étiqueter tout ce que les êtres humains, quelle que soit la société dans laquelle ils vivent et la culture à laquelle ils appartiennent, **mettent à part**. S'interroger sur les sacralités, ce serait alors interroger la notion de sacré dans son mouvement et ses transformations, réfléchir à la question d'un point de vue ouvert et dynamique qui prendrait en compte, sans pour autant laisser de côté la dimension purement religieuse de la notion, les nouveaux territoires du sacré tels qu'ils sont aujourd'hui investis ou construits.

Reste une question importante : l'hispanisme d'aujourd'hui investit-il vraiment la question du sacré ? Ou, pour être plus précis, ceux qui s'intéressent en Espagne au domaine religieux, depuis quelque discipline que ce soit, abordent-ils cette notion ? Si, de façon générale, le questionnement autour du sacré, du point de vue scientifique, ne semble plus être caractérisé par le même caractère d'urgence que durant les années structuralistes, il resurgit très clairement, dans notre contemporain mondialisé, sur le terrain du politique et du social. Cependant l'Espagne, en ce moment, n'en fait pas un enjeu brûlant de réflexion collective comme cela peut être le cas en France : 2005 est l'année du Centenaire de la loi Combes, et le débat sur la laïcité comme fondement ou non de la notion française de démocratie et de république fait rage de ce côté-ci des Pyrénées, entraînant par exemple des interrogations sur le sacré comme « impensé » de la laïcité<sup>13</sup>. Ainsi en France, la question du rapport entre religion(s) et politique ramène sur le devant de la scène de nombreuses réflexions et analyses, plus ou moins médiatisées, qui interrogent nos système de valeurs, le rapport à la transcendance, le « besoin de sacré ». En Espagne, si le retour des socialistes au gouvernement, en mars 2004, et certains aspects du programme du Premier ministre socialiste Rodríguez Zapatero ont sans conteste provoqué changements et conflits autour de la question religieuse – que l'on songe seulement aux incessantes interventions dans le débat public de la Conférence Episcopale, ou aux réactions massives et antagoniques à la loi autorisant le mariage des couples homosexuels – il n'en reste pas moins que c'est toujours le religieux qui est au centre des analyses, et que, de façon encore plus restrictive, le terme religion est presque toujours employé comme un synonyme de catholicisme. Les publications scientifiques ne paraissent pas échapper à cette limitation : la religiosité, les rituels et les pratiques, la représentation du religieux, et, en fait, la question religieuse en général sont à l'origine d'une abondante bibliographie ; mais dans ce panorama, en

<sup>12</sup> *Id, Ibid*, p.87-88.

<sup>13</sup> Voir entre autre Jean BAUBÉROT, *Vers un nouveau pacte laïque ?* Paris, Seuil, 1990.

revanche, le sacré semble le plus souvent synonyme de « consacré », et la notion est maintenue, de façon relativement fermée, dans le cadre d'une analyse du vécu religieux catholique ou de son « contraire » selon les historiens espagnols : l'anticléricalisme.

Ce numéro de *Pandora* voudrait donc simplement engager une amorce de réflexion sur une question absente des bibliographies espagnoles, et tenter de travailler à un éclaircissement notionnel qui permette de ne pas réduire le sacré au religieux. Il s'articule autour de trois grands axes. La première partie : *Esthétique du sacré. Créations, constructions, transfigurations*, est centrée sur l'analyse des productions culturelles liées au sacré et aux sacralités, dans les domaines littéraire et artistique au sens large, et sur celle de leurs caractéristiques et de leurs fonctionnements.

On entre dans ce numéro par la voie de l'art sacré, précisément parce que l'art est associé, depuis les origines de l'humanité et les premières peintures rupestres, à la recherche de protection et à la communication avec le magique et/ou le divin. Dans les civilisations du passé, les œuvres d'art remplissaient une fonction sacrée, et souvent le rituel présidait à leur naissance. Que l'on songe seulement aux cérémonies religieuses qui sont à l'origine de la tragédie grecque, ou aux livres fondateurs des grands monothéismes, dans lesquels « la sacralisation du texte produit une forme spécifique et une poétique particulière »<sup>14</sup>. La modernité a signifié – au moins depuis le XVIIIe siècle – la fin de ce que l'on pourrait nommer le « théologico-culturel », autrement dit la fin de l'enracinement religieux des normes et des valeurs ; mais où en sont aujourd'hui les avant-gardes ? Certains parlent déjà d'une « réassomption du sacré » dans la culture, qui pourrait peut-être permettre un renouveau artistique<sup>15</sup>. . . Art et sacré sont-ils donc résolument indissociables ? Dans cette première partie, ces questions mènent, à partir d'analyses des manifestations de l'art sacré du Siècle d'Or (A. Moreno Mendoza), parfois continuées jusqu'à nos jours (M. Gómez), à des interrogations neuves sur la sacralisation des manifestations artistiques contemporaines (N. Rajaonarivelo, M. Prudon), en passant par une réflexion philosophique sur le statut de l'art chez les poètes de l'Espagne du XXe siècle, réflexion fondée sur l'examen du rapport entre art et sacré dans la pensée de Nietzsche (E. Alonso Valero).

La seconde partie, intitulée *Dynamique du sacré. Transferts, mutations, négociations*, envisage résolument le sacré comme une notion plastique. Les tentatives de définition sur lesquelles s'ouvre la présente introduction l'ont montré : le sacré est synonyme de mouvement, et en devenant processus se fait sacralisation ; il est également synonyme de polymorphisme, et son adaptabilité l'élargit vers des sacralités aussi ouvertes que multiples. Toutes ses manifestations impliquent des possibilités de déplacement, de réemploi et de transformation. C'est autour de cette dimension dynamique, et autour des passages – du sacré aux sacralités – et des transferts de sacralité – depuis le religieux vers d'autres champs – que s'organisent les divers questionnements de cette seconde partie. Dans cette perspective, M. Cioba analyse un texte médiéval, fruit de la culture cléricale, porteur de connaissances doctrinales et donc d'un sacré religieux, comme un

<sup>14</sup> Henri MESCHONNIC, conférence plénière au XXXIème Congrès de la Société des Hispanistes Français (Toulouse, mai 2005) – non publiée.

<sup>15</sup> Cf. Luc FERRY, *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie*, Paris, Grasset, 1996.

chemin littéraire qui ouvre vers d'autres sacralisations, dynastiques et politiques celles-là. J. Creus et A. Morel d'Arleux examinent les processus de sacralisation et de désacralisation, entre XVI<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, en tant qu'outils idéologiques, qu'il s'agisse de développer des missions en Afrique – sacralisation – ou de résister à un discours catholique univoque et asphyxiant – désacralisation. Enfin, P. Garcia et P. Petrich s'intéressent aux complexes négociations et renégociations du sacré chez les populations indiennes d'Amérique latine, qu'elles s'exercent au XVIII<sup>e</sup> siècle entre deux religions différentes, ou aujourd'hui dans les rapports avec le profane et la société.

De telles réflexions débouchent logiquement sur le dernier axe, celui qui certainement interroge le plus le contemporain : l'axe politique. La troisième et dernière partie s'intitule donc *Politique du sacré. Conflits, enjeux, stratégies*, et elle se centre sur la sacralisation du politique et ses conséquences en termes de transferts, mais surtout en termes d'affrontements et de stratégies. Les contributions de cette troisième partie analysent, depuis des angles et des moments différents, du XIX<sup>e</sup> au XXI<sup>e</sup> siècles, le changement fondamental entraîné par le transfert vers le champ du politique des valeurs qui jusque là relevaient du religieux. De nos jours les conflits et stratégies politiques, à l'échelle mondiale, s'analysent fréquemment comme les conséquences de sacralités opposées et incompatibles. Le fait de percevoir les espaces politiques – la nation, le parti – comme des instances devenues sacrées est quasiment passé au rang de topique ; et certains penseurs, en envisageant le terrain politique comme un relai du religieux, en viennent à analyser l'engagement politique comme une nouvelle forme de croyance<sup>16</sup>. C'est la genèse de ce processus qu'il s'agit finalement d'interroger, tout comme ses avatars les plus actuels d'un côté et de l'autre de l'Atlantique. Les travaux étudient les débuts d'une sacralisation du politique, au XIX<sup>e</sup> siècle, qui s'exprime aussi bien dans le discours libéral et que dans les conflits d'autorités autour du théâtre religieux (M-A Orobón et M. Salgues), l'expression de la contradiction — éminemment politique — entre soif de sacré et critique de la religion catholique dans la littérature pour enfants (M. Franco), enfin, les difficultés qu'éprouve la « société civile » à gérer les nouvelles formes de l'aspiration au sacré, face à une Église catholique qui refuse aux individus le droit de la penser autrement, et au politique le droit de s'en occuper (N. Ludec et G. Galeote).

De ce cheminement, qui amènera le lecteur du chant comme prière et de la poésie comme Genèse, par l'étape des voyages et des résistances créant contaminations et désacralisations diverses, jusqu'à un aujourd'hui problématique où le sacré est enjeu de conflit entre religion et politique, ressort finalement une idée simple : l'homme, en des lieux et des âges divers, est un producteur de sacré. Postuler la disparition du sacré, c'est peut-être, simplement, ne pas voir ses formes actuelles. Écoutons plutôt le poète, qui nous rappelle que le divin imite l'humain et que l'homme, celui qui crée, « n'a souci que de l'inaccessible »<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> Voir en particulier Emilio GENTILE, *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Roma-Bari, Laterza, (Storia e Società), 2001, traduction française *Les Religions de la politique. Entre démocraties et totalitarismes*, Paris, Seuil, collection « La couleur des idées », 2005.

<sup>17</sup> Le vers complet : « Dieu est artiste, / il n'a souci que de l'inaccessible » est extrait d'un poème d'Yves BONNEFOY intitulé « L'or sans visage », I, dans le recueil *Les planches courbes*, Paris, Gallimard, Collection Poésie Gallimard, 2001.