

LA RITUALITÉ AUX MARGES DU SACRÉ

Claude Rivière¹

Itinéraire

Que d'aucuns aient fait du champ religieux l'investissement intellectuel de toute leur vie, je comprends leur fidélité, mais il se peut que d'autres aient commencé par labourer ailleurs et se déplacent d'une région à une autre tout en profitant de leurs acquis. Lors de ces transferts exploratoires, il se peut que la recherche se féconde à partir du raisonnement analogique, notamment dans les zones frontières, pour moi, celle dite limite entre le sacré et le profane. Le fait de se mouvoir dans le para-religieux n'induit pas une paralysie, pas plus que le fait d'être croyant-pratiquant n'est une condition préalable à l'étude pertinente d'une religion.

La rédaction de quatre ouvrages de sociologie politique de la Guinée et de trois autres de théorie sociologique — objet social, système social, analyse dynamique — ne me prédisposait pas particulièrement à des investigations dans le champ religieux. Pourtant certains diront qu'être né en Vendée, avoir fait ses études dans le pensionnat d'un saint archange, avoir été instituteur puis professeur dans le privé (avant d'avoir été «laïcisé» par l'Afrique et la Sorbonne), et être depuis vingt-cinq années organiste de paroisse tous les dimanches, constitue le terrain privilégié à un investissement dans le champ des mythes et des rites. Néanmoins aucune de mes recherches ne porte sur le catholicisme.

¹ Claude Rivière est professeur de sociologie à la Sorbonne.

Au vrai, des circonstances interviennent qui servent d'aubaines pour certaines réorientations. En devenant, en 1976, fondateur et chef du département de philosophie (ma première discipline doctorale) et sciences sociales à l'Université de Lomé (Togo), je décide de ne plus me consacrer à des recherches de sociologie politique, mes analyses du système de Sékou Touré m'ayant fermé les portes de la Guinée. Aussi étudierai-je désormais, comme chercheur de terrain, l'*Anthropologie religieuse des Evé du Togo* (NEA, 1981): puissances implorées (dieu, vaudou, ancêtre), représentations de l'homme, valeurs et comportements éthiques, rites de prière, de sacrifice, d'initiation, magie et sorcellerie; puis les rites de la vie concernant la naissance, les jumeaux, le mariage, le veuvage... (*Union et procréation en Afrique*, L'Harmattan, 1990).

Il est fréquent qu'après de longs travaux de terrain dans sa jeunesse, le professeur d'université se reconvertisse dans son âge mûr à des recherches plus théoriques à partir de dossiers, dont ceux des étudiants qu'il dirige, auxquels il fournit, dans ses cours de maîtrise et de préparation doctorale, des linéaments capitaux de réflexion sur tel thème qu'il estime particulièrement neuf. Installé maintenant loin du terrain africain (sauf enseignements quasi annuels de deux ou trois semaines par an), je m'engage dans trois recherches convergentes sur «le sacré et la modernité», sous-titre de l'ouvrage collectif: *Nouvelles idoles, nouveaux cultes* (L'Harmattan, 1990), sur *Les liturgies politiques* (PUF, 1988), et sur *Les rites profanes* (PUF, 1994). En quittant le rite africain, je passe donc aux rites politiques et à ceux du quotidien pour en saisir les structures, le fonctionnement, la dynamique et la symbolique, tout en nouant trois intérêts exprimés antérieurement: dynamique sociale et modernité, politique (abordée en Guinée), ritualité et croyances (au Togo). En sacrifiant beaucoup d'éléments factuels de démonstration, j'exposerai seulement ici les thèses que j'estime les plus prégnantes dans mes dernières recherches.

Le sacré et la modernité

Le champ du sacré déborde de beaucoup le champ du religieux, *a fortiori* institutionnalisé, sans recouvrir toute l'expérience sociale. La religiosité tend ainsi à s'investir par un processus à la fois de déplacement dans un monde sécularisé, et de dégradation comme phénomène résiduel d'une émotivité qui cherche à s'accrocher à un absolu dans la pratique des religions séculières et politiques, et non point à un absolu purement idéologisé comme chez les romantiques ou chez Heidegger. Cette force fascinante et terrifiante que R. Otto nomme le sacré, les peuples lui attribuent des contenus divers: génies, Dieu, Auguste, valeurs métaphysiques, puissances supérieures mythifiées comme appartenant au domaine de l'indicible, inatteignable et informulable, de l'impératif catégorique, de l'inquestionnable institué, de l'arbitraire postulé, mais reportant en réalité dans l'invisible les raisons de l'ordre social et cosmique. Que l'ailleurs ou l'au-delà apporte à l'homme ses déterminations n'est qu'un postulat invérifiable. Le sacré religieux, comme le sacré politique ou social, c'est l'au-delà de notre prise et l'au-delà de notre pouvoir; c'est le mythe ou l'assurance intime (ce qui signifie la même chose) d'une totalité qui assumerait la charge de ce dont je ne suis pas responsable. Manière de théoriser l'impuissance. Le sacré n'ayant que le sens qu'on lui suppose à travers une extériorité: ce qu'on en exprime verbalement et ce qu'on en ritualise, il apparaît que les hiérophanies, de théophanies qu'elles étaient, deviennent de plus en plus des kratophanies.

Quant au rite, et plus particulièrement au rite solennel, la cérémonie, il faut éviter de le penser comme manque de quelque chose (à partir de la fausse étymologie: *careo*), comme formalisme, surface et sclérose, comme pure extériorité dénotant un manque de profondeur, de substance intérieure et de vie. La vie intérieure est autant dans la cérémonie que dans la croyance pure. Comme des dieux nul ne sait rien que ce que les mythes leur attribuent, leur véritable existence n'est pour nous que ce qui se manifeste dans l'objectivité de la *coerimonia*, dans la pseudo hiérophanie des liturgies. L'extériorité du rite correspond à l'extériorité du sacré. Rites et symboles n'ont que le sens que

leur attribuent les hommes, fabricants de mythes et d'idéologies. Il n'y a pas de précession nécessaire d'un signifié («Il faut que Dieu existe pour que nous en ayons l'idée») mais une possibilité de création simultanée du signifié et du signifiant. L'extériorité du répétitif dans la vie sociale doublant l'intériorité d'un vécu, énonce en langage gestuel, postural ou verbal, la même chose que le mythe comme récit à décrypter ou que l'idéologie en termes abstraits. D'où la possibilité de traiter des liturgies politiques et des rites profanes à partir d'une anthropologie du geste, de la parole, des symboles, sans polarisation exclusive comme c'était la mode naguère sur les supports idéologiques et autrefois sur les mythes et les dogmes. Bref, c'est aussi dans le rite, ou séculier ou politique, que se loge la sacralité au sens large non confiscable par le religieux.

Le fait religieux se définit-il comme transcendance (M. Eliade), alors il renvoie à une expérience d'un pouvoir ou d'autre chose dont on ne peut affirmer que par adhésion intime qu'il s'agit de la réalité ultime (J. Wach) ou du «radicalement autre» (R. Otto), ou de la suprême félicité. C'est la croyance qui fabrique le sacré et qui le détermine comme révélation. Une hiérophanie n'est pas manifestation du sacré en soi, mais croyance dans le fait qu'un être (personne, objet) renvoie symboliquement à un signifié autre ayant une consistance ontologique. En bref, une expérience intérieure se constitue fantasmatiquement des réalités extérieures. Elle se pense produite par l'action extérieure d'une entité valorisée comme sacrée par l'homme lui-même. C'est toujours l'homme qui décide de l'investissement par une puissance qu'il pense supérieure, d'un être, d'un animal, d'un objet, lequel fonctionne comme principe de jonction du profane et du sacré. Que le sacré apparaisse comme structurellement incorporé à la conscience de l'*homo religiosus* ne permet pas d'en inférer l'existence hors de cette conscience. Au fond, le sacré est-il autre chose que la croyance en une réalité supérieure qui donnerait sens à l'ordre du monde, lorsqu'on ignore les principes de cet ordre? D'où ses épithètes de mystérieux, d'indicible, d'insaisissable.

Dans une modernité dont la religion oriente de moins en moins les activités, quelques secteurs de la vie sociale développent cependant des formes de fascination à l'égard de certains objets, idéaux, personnages ou phénomènes, considérés comme plus ou moins mystérieux parce qu'au delà des performances habituelles, ainsi que des réactions de crainte, éventuellement traduite ou conjurée par des rites, à l'égard des risques que pourrait comporter l'excès de proximité avec le domaine de l'autorité impérative et préservée (le pouvoir), du légitime indubitable (la science), de la force insoupçonnée (la soucoupe volante), du fonctionnement logique extraordinaire (l'ordinateur), ou de problèmes qui nous tourmentent (sexe et mort).

Il faut lire dans la modernité un processus d'idéologisation incorporant des mythes: le mythe de la science substitut de la révélation, le mythe de la transcendance des pouvoirs, le mythe de l'individu comme exaltation réactionnelle et recyclage d'une subjectivité menacée par l'homogénéisation de la vie sociale, le mythe du sexe comme libérateur d'une libido longtemps écrasée par les contraintes du surmoi, le mythe du travail auquel on adhère comme à un code et à une charte sociale, le mythe du changement perpétuel, parodie de la révolution, le mythe de l'immortalité qui soutient les expériences de cryogénéisation des cadavres...

Nombre de ces mythes appellent un culte, exprimé en des attitudes ritualisées, et constitué par l'ensemble des marques de déférence à l'égard des forces, pouvoirs et valeurs, que l'on suppose supérieures et transcendantes à l'individu. Les objets, symboles, comportements, idées, qui font partie des rites séculiers, sont aussi inquestionnables que ceux des rites religieux et peuvent avoir un aussi fort impact affectif et mobilisateur.

Sacralité et autorité (du pouvoir, du savoir, du faire et du dire) ne manquent pas de dimensions communes, à tel point que, dans la zone par exemple des pouvoirs religieux et politiques, l'indubitable et le postulé sont affaire de degré plutôt que

d'espèce. Entre le rituel religieux et le laïque, la différence est plus idéologique que sociologique: le premier met en jeu un autre monde, le second simplement celui-ci (en le transcendantalisant, il est vrai), mais tous les deux soulignent des relations fortes des hommes avec la puissance de certaines valeurs spirituelles, économiques ou politiques. Tous les deux incorporent dans le réel du vu et du senti (le groupe et les symboles) des idéaux d'unité, de mieux-être, même si la dimension doctrinale s'affirme moins dans le rite séculier. Tous les deux répondent à des questions de sens et d'efficacité, ne sont pas à mettre en question et portent une forte charge émotive. L'hyperconcentration issue du rituel conduit à une certaine perte de contrôle de la conscience et donne l'impression d'une vie plus intense ainsi que d'une sorte d'accroissement des sentiments et du pouvoir de l'homme. Pouvoir et sentiment du pouvoir se lient étroitement, autant chez les puissants que chez les dominés, par un processus d'identification à la puissance de l'État ou du groupe.

Liturgies politiques

À l'instar de toute religion qui se pose à la fois comme un système d'explication de l'homme et de l'univers et comme un système d'action en vue de remédier à ce qu'a d'imprévisible, de capricieux et d'accidentellement tragique la vie sociale et individuelle, le politique, qui comporte clivages, tensions, conflits, guerres, tend à s'élaborer autour de croyances en des valeurs fondamentales que le militantisme veut absolutiser: patrie, parti, révolution, humanité, paix, république, etc., et qui réclament dévouement, solidarité, sacrifice. Plus le politique ressent la fragilité en son intérieur et l'insécurité en ses entours, plus il se barde d'interdits, plus il énonce cérémoniellement ses principes et ses codes d'action, plus il réclame des citoyens des signes extérieurs, répétitifs, ritualisés, d'allégeance et d'intégration sociale. Si certains rites semblent n'avoir aucune incidence directe sur l'intégration globale des personnes, du moins énoncent-ils l'intégration des normes entre elles, comme cela se passe lors de l'évocation par la Cour suprême des États-

Unis des principes constitutionnels du gouvernement que l'on vient de constituer.

Si le politique est ritualisé, c'est que le rite représente l'attitude fondamentale par laquelle quelqu'un se reconnaît comme inférieur face à la manifestation d'une puissance. Côté puissance qui se manifeste, le rite est le moyen théâtral d'accréditer sa supériorité et donc d'obtenir respect et honneur par l'étalage de symboles de supériorité, de richesse, de réalisations imaginaires dont l'inférieur est frustré et qui permet de contraindre sans violence réelle en créant l'aspiration à un état supérieur.

Si les liturgies politiques se développent comme palliatifs à la sécularisation et à la laïcisation (mais pas toujours, car au Bénin, au Zaïre, les rites religieux et politiques ont eu un essor simultané), elles trouvent leur terrain d'élection dans le césarisme et le jacobinisme. Qu'elles soient de droite ou de gauche, elles revêtent un aspect culturel de célébration d'une cohésion et d'une identité, nationale ou partisane, en exaltant l'histoire, la fidélité, la différence. Elles donnent comme la religion un sens à notre être en expliquant le pourquoi. D'où la nécessité d'examiner leur lien aux mythes modernes.

On remarque par exemple qu'en politique, les mythes de changement (grève générale, révolution, progrès) évoquant un recommencement du monde, tendent à l'emporter sur les mythes de genèse. Intégrés dans un discours idéologique d'allure scientifique, moins imagé que ceux des religions, les mythes modernes prennent souvent pour héros des personnalités collectives comme le parti, le peuple, la classe sociale ou la race (dans l'hitlérisme). Ils sont autant de créations artificielles sorties des mains d'artisans habiles et rusés qui ont compris que le mythe se fabrique avec les mêmes méthodes que n'importe quel instrument de guerre comme la mitraillette ou l'avion, que n'importe quelle tactique de propagande et de publicité.

Les mêmes choses se redisent en langage religieux et en langage politique, qui correspondent à nos pulsions les plus fortes et que l'on peut trouver dans les messianismes: la recherche du fondement originaire de ce qui se passe actuellement (tel que le choix d'un socialisme égalitaire), la restauration de l'état de pureté (assuré en 1793 par un retour aux valeurs spartiates), le paradis terrestre sans pollution ni crime, l'unité du monde s'opposant aux guerres, déchirements et crises de nos sociétés, le sauveur providentiel (Bonaparte, Mao, De Gaulle) qui résoudra les difficultés et assurera un avenir heureux, la synthèse de l'ancien et du nouveau dans un monde qui se transforme sans que nous comprenions bien où il va. Mais au lieu d'attendre le salut de la seule religion, on tend actuellement à se le représenter en fonction de l'ici-bas, à déprécier la souffrance conçue autrefois comme sentiment rédempteur et à ne pas se poser le problème de l'au-delà.

Dans les organisations partisanses comme dans certains syndicats et certaines associations, les mythes ont leurs apôtres: animateurs et militants qui, librement et en grande partie bénévolement, travaillent pour la cause qu'ils défendent. Dans la militance révolutionnaire, on affronte l'hostilité au prix de sacrifices et de renoncement pour s'assurer des «lendemains qui chantent». Dans la militance réformiste fondée sur le compromis et l'alliance, on veut modifier avec opportunisme et réalisme la société existante. Dans la militance alternative, visant un bonheur immédiat, on tente de réaliser un bien-être (égalité raciale, rejet du nucléaire, harmonie écologique) mais pas au prix de fortes contraintes ni de sacrifices importants.

Quant aux liturgies politiques et aux cérémonies civiles, organisées par les grands prêtres de l'État ou par les thuriféraires partisans, elles célèbrent l'ordre instauré ou à instaurer. Elles créent ou manifestent une communauté. Beaucoup de commémorations, comme la fête de la Victoire ou l'anniversaire de l'avènement du pouvoir de tel président, affirment des identités nationales et sont source de stabilité sociale. Légitimé par les élections, le pouvoir du Président Mitterand a cherché à

se sacréaliser par un contact personnel et solennel du chef de l'État avec les grandes figures de la patrie, dans la crypte du Panthéon en 1981. Lors du mariage du Prince de Galles ont été exaltées la solidarité familiale et la fierté nationale à travers le couple, objet d'affection sinon d'identification personnelle pour la plupart des Britanniques. Exprimer en image l'ordre social, le ritualisme sert à le préserver et à canaliser des crises éventuelles. Le défilé de soutien au Général de Gaulle sur les Champs Élysées en 1968, est, comme la parade de l'armée du 14 juillet, à la fois information idéologique et affirmation d'une force.

Dans les régimes totalitaires, la finalité d'endoctrinement et de légitimation d'un pouvoir apparaît nettement, soit dans les dramaturgies de Nuremberg où officiait le Führer sous une cathédrale de lumière afin de galvaniser le peuple, soit dans les rites de passage des jeunes pionniers soviétiques qui faisaient serment de suivre les exemples des héros de la révolution, de la guerre et du travail, devant des faisceaux de drapeaux rouges, avant que ne résonne l'hymne national.

Que la mort demeure terrible aux vivants, les funérailles du président Kennedy, assassiné le 22 novembre 1963, le crient aussi fort que ces manifestations de jeunes qui, couchés par terre à New York, exprimaient leur horreur de la guerre du Vietnam. C'est en la ritualisant pour l'insérer dans un corps de certitudes que les vivants assument les dégâts de la mort: Lénine embaumé a encore son mausolée...

Tout ordre s'affirmant contre ce qui le gêne ou le contredit et sous l'influence d'une visée de meilleur fonctionnement du système politique, la ritualisation constitue une manière de gérer les conflits en dominant mythiquement et cérémoniellement les forces hostiles: celles des groupes opposés, celles de la mémoire meurtrie, celles de la mort.

La naissance, les transformations et le déclin des rites politiques répondent à certaines constantes de la dynamique

sociale concernant des phénomènes d'innovation, d'emprunt, de tradition, de mode, de routinisation et d'obsolescence, dans des populations en mutation rapide. La mémoire collective immédiate d'un passé ardent réchauffe les rites, le manque de performance affective les affaiblit, la réalisation des objectifs (en démocratie) aussi bien que l'échec des investissements espérés (défaite de l'hitlérisme, chute du communisme) les éteint.

Le symbole, même politique (parfois simple emblème), a un pouvoir de monstration du sacré d'autant plus fort qu'il s'insère dans un contexte d'ardeur politique et dans une constellation de symboles redondants. Le pouvoir se manifeste comme pouvoir et par sa maîtrise légitime de la violence et par la possibilité qu'il a de créer et de faire adopter des symboles par les groupes qu'il dirige. Le rite manie des symboles, le politique manie des hommes, des idées et des rites.

Rites profanes

Hors du secteur politique, certains comportements apparaissent aussi comme un ersatz de religion dans un monde sécularisé: cérémonial olympique, rites de passage dans l'éducation scolaire, course hippique, pratique rituelle alimentaire d'apéritif ou de commensalité, rites touristiques du circuit organisé ou du Club Med, habitudes familiales des cadeaux de Noël, spectacle de showbiz.

La perspective selon laquelle la ritualité séculière serait un mécanisme de compensation à la perte du religieux n'aurait de pertinence que si des rites profanes n'avaient existé de tous temps (rites du manger, du travail, du corps, du sport, de la guerre, de la justice, de l'école) sans que l'analyse en ait été menée par manque d'outils de dissection sociologique et anthropologique, et par moindre intérêt du fait que le terme «rite» impliquait focalisation sur le religieux, et que l'étude du phénomène était monopolisée par les clercs. Reconnu comme forme générale d'expression de la société et de la culture, le rite s'émancipe du contexte religieux dans lequel il était obligatoirement perçu jusqu'alors. Son indépendance d'objet

social, il l'acquiert avec les traitements que lui font subir J. Frazer, É. Durkheim, A. Van Gennep, L. Lévy-Bruhl, J. Cazeneuve, mais surtout grâce aux recherches modernes des M. Gluckman, E. Leach, V. Turner, E. Goffman, etc., qui améliorent les outils d'analyse en s'intéressant aussi aux rites profanes.

Sans projet autre que celui de son propre accomplissement et sans rattachement à un mythe, mais seulement à des valeurs importantes, le rite profane trouve sa logique dans son propre accomplissement et se satisfait de son intensité émotionnelle (jeux olympiques, concert pop). Il n'est pas ordonné à une transcendance, ce qui le distingue du rite sacré ou religieux. Il ne réfère qu'à des croyances mondaines et labiles. Il se légitime moins par une finalité consciente comme celle d'obtenir un avantage, que par l'enchantement que produit son rythme, sa symbolique et son effectuation dans un cadre social qui en a élaboré les séquences, les codes et les obligations.

Qu'il soit profane ou religieux, tout rite nous semble pouvoir être appréhendé comme structures d'actions séquentielles, de rôles théâtralisés, de valeurs et finalités, de moyens réels et symboliques, de communication par système codé. Notre grille d'analyse est la suivante: 1) structure des actions, impliquant un découpage en séquence. Un rite systémique total (initiation) se découpe en rites élémentaires (épreuves, purification, sacrifice), celui-ci en ritèmes (ex. circumambulation), les ritèmes en motifs (sens de la giration, nombre de tours); 2) structure des rôles réciproques et hiérarchisés selon la situation des acteurs (sollicitants, sollicités), leur position (officiant, acolyte, participant), les conduites adoptées (supplication, condescendance, égalitarisme, etc.); 3) structure des valeurs exprimées dans des habitudes éthiques, des préférences collectives, des aspirations à réaliser, des souvenirs à résonance affective; 4) structure des moyens tels que lieu sanctuarisé, temps défini, objets significatifs (drapeau, pain azyme, masque, parure), attitudes (poing levé, garde-à-vous); 5) structure des communications comportant émetteur, transmetteur, destinataire, code et contenu de messages.

Des contre-structures et contre-pouvoirs menacent les rites de dérégulation, de dérapage, d'improvisations parfois incontrôlables à un point tel que la perturbation et les débordements en hypothèquent les effets attendus. La pause-café dans un défilé solennel, le non-respect de l'uniforme vestimentaire dans une chorale, le désengagement consécutif à la fatigue dans une soirée dansante, le jeu des casseurs dans un match de foot du Heysel, sont autant de dissonances qui minent l'impact de tel ou tel rite de loisir.

Axé sur un présent à vivre agréablement sinon intensément, le rite profane ne capte le passé que comme tradition respectable et non comme archétype du devenir. Pour être récurrent, donc légitimateur d'un passé culturel et ponctuation du présent, il n'en porte pas moins un projet de dynamisation personnelle et sociale. Il s'agit ici non plus de la dynamique du rite à travers le temps, mais de son effet quant à l'orientation de l'action (projets de matchs dans un calendrier saisonnier, action réorientatrice produite par un bizutage). Le football, comme le rock, est à la fois extériorisation, actualisation et expression à fond du sujet qui s'y livre. Courant dans la presse, le vocabulaire analogique participe à la transfiguration du sport en nouvelle religion du peuple.

Rassemblés dans ces cathédrales de béton que sont les stades, pour vivre une extase hors du temps profane et quotidien, quinze mille cœurs battent au rythme des exploits de héros. Et quel exemple que ces vedettes sobres, efficaces, impitoyables, auxquelles on s'identifie à tel point que le salut personnel consiste à leur ressembler! Gagnent-elles beaucoup d'argent? Elles ont l'indulgence plénière du public, et notamment des supporters qui, la grand-messe du stade terminée, emportent comme fétiches quelques touffes de gazon où se sont cramponnés des pieds augustes. Le lendemain, ils auront pour prière matinale la lecture de «L'Équipe» qui fera fuir un temps les spectres du chômage et des menaces nucléaires. Ils rêveront alors d'alpinisme qui fait grimper les archanges au ciel, de rugby qui réclame ses initiations au monde de l'ovale. Ou bien, à la

télévision, ils rejoueront par procuration sur les rings le drame de la passion. Comme au premier matin du monde, ils auront le regard ébloui des spectateurs du tournoi de Wimbledon. Ils accéderont au paradis exotique du Paris-Dakar. Si les dieux du sport sont gloutons et réclament des corps défigurés, des carcasses calcinées, des paraplégiques, c'est que la sacralisation se garantit mieux par l'immolation sacrificielle.

Est-ce à dire que les liturgies politiques ou séculières se substituent inexorablement aux rites religieux? Du tout! Elles ne satisfont pas les mêmes aspirations, laissent parfois des goûts d'amertume et ne donnent pas pour longtemps des raisons profondes de vivre. La fête populaire ou politique ne s'oppose pas à la fête religieuse, elle la complémentarise. Et le fait d'être un croyant n'empêche nullement d'être sportif, militant ou fan de musique pop.

En fait, le propre de nos adhésions modernes n'est-il pas de vouloir le plaisir de l'imaginaire et de l'émotion, mais sans les obligations du dogme? On se plaît à croire en ceci ou en cela, pour quelque temps et sans trop y croire (comme les Grecs avec leurs dieux). Il serait intéressant de se demander si la sécularisation n'accompagne pas une prise de distance humoristique à l'égard du sacré. Le *trickster*, dans beaucoup de sociétés, s'il est trompeur, voleur et violeur, représente au fond celui qui joue avec un sacré auquel il ne croit pas trop, et qui pense se séparer de l'ordre défini par une religion en posant des transgressions, sans culpabilité radicale, et au bénéfice des hommes. Profanateur, l'homme moderne ne l'est que parce qu'il croit encore un peu au sacré. Sacralisateur, il l'est pour tenter de transfigurer son banal quotidien en lui ajoutant du sens. Le *trickster* démontre la modification possible et constante des frontières du sacré et du profane. Face à une modernité triste ou charmeuse, l'homme d'aujourd'hui ne serait-il pas tout simplement espiègle?

Mon sacrilège, celui du *trickster*, consiste à faire communiquer le profane et le sacré, à dire les balades du sacré

dans le profane et à pointer les jeux du profane qui se sert de n'importe quoi pour lui donner de la valeur, et même une valeur primordiale qu'il considère comme sacrée, du moins pendant un certain temps et dans un certain état de la culture.