



Centre de Ressources et d'Observation  
de l'Innovation Religieuse

## De l'abus du sacré dans l'étude des religions de l'Inde

André Couture, professeur  
Faculté de théologie et de sciences religieuses  
Université Laval  
[andre.couture@ftsr.ulaval.ca](mailto:andre.couture@ftsr.ulaval.ca)

---

### Résumé

On s'imagine parfois que, pour aborder les religions d'un point de vue scientifique, il faut nécessairement les faire entrer à l'intérieur de l'opposition sacré / profane. Comme si l'approche scientifique des religions débutait par l'établissement de cette opposition universelle censée permettre de décoder tous les discours religieux de l'humanité. Le but de ces quelques pages est de faire comprendre comment on en est arrivé à utiliser pour les religions de l'Inde des catégories qui n'appartiennent pas, à proprement parler, à cet univers culturel.

### Mots clés

Approche du religieux, religions de l'Inde, sacré/profane, sciences des religions

On s'imagine parfois que, pour aborder les religions d'un point de vue scientifique, il faut nécessairement les faire entrer à l'intérieur de l'opposition sacré / profane. Comme si l'approche scientifique des religions débutait par l'établissement de cette opposition universelle censée permettre de décoder tous les discours religieux de l'humanité. Le but de ces quelques pages est de faire comprendre comment on en est arrivé à utiliser pour les religions de l'Inde des catégories qui n'appartiennent pas, à proprement parler, à cet univers culturel. Il ne s'agit pas tant d'apporter de nouveaux arguments que de réunir des textes qui, dans bien des cas, ne sont pas toujours facilement accessibles. Telle est la principale raison des longues citations réunies dans ce texte.

#### Sommaire

1. L'opposition sacré / profane en tant que fondement de l'étude scientifique des religions chez Émile Durkheim ►
2. Un sacré, objet de débats : les approches sociologique ou phénoménologique? ►
3. Hypothèses concernant l'origine de l'opposition sacré / profane ►
4. De l'utilisation de l'opposition sacré / profane en contexte hindou et bouddhique ►
5. Questions méthodologiques ►
6. Bibliographie ►

### 1. L'opposition sacré / profane en tant que fondement de l'étude scientifique des religions chez Émile Durkheim

Celui auquel tous les spécialistes se réfèrent pour fonder l'opposition sacré / profane, c'est Émile Durkheim, un sociologue français immensément respecté, né en Alsace en 1858, et mort en 1917. *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie* (1912) reste en toute hypothèse un maître-livre dont les premiers chapitres ont révolutionné les sciences des religions. Des catégories universelles fondaient désormais toute religion, celle de sacré et de profane.

Ce livre présente une étude de cas : des religions d'Australie, il sera aisé de remonter à « la » religion en général. En effet, des religions primitives comme celles-là fournissent des « cas privilégiés, parce que ce sont des cas simples » (p. 8). Ces religions méritent un examen attentif, car on y trouve presque à l'état pur les éléments qui sont à la base de toute religion. « Le moindre développement des individualités, la faible étendue du groupe, l'homogénéité des circonstances extérieures, tout contribue à réduire les différences et les variations au minimum » (p. 7). Cette uniformité en rend l'étude facile, soutient Durkheim qui pense découvrir là des représentations fondamentales et des attitudes rituelles qui sont partout les mêmes et remplissent partout les mêmes fonctions (p. 6). « Tout est réduit à l'indispensable, à ce sans quoi il ne saurait y avoir de religion. Mais l'indispensable, c'est aussi l'essentiel, c'est-à-dire ce qu'il nous importe avant tout de connaître » (p. 8). Et c'est avec un enthousiasme certain que Durkheim affirme : « Ce

sont ces éléments permanents qui constituent ce qu'il y a d'éternel et d'humain dans la religion; ils sont tout le contenu objectif de l'idée que l'on exprime quand on parle de *la religion* en général » (p. 6; les italiques sont de l'auteur).

Durkheim poursuit sur cette lancée. Après avoir affirmé que ni la notion de surnaturel (p. 33-40), ni l'idée de divinité (p. 40-49) ne suffisait à caractériser les religions, il en vient donc à soutenir que l'opposition entre le sacré et le profane est la seule distinction « absolue » sur laquelle il soit possible de construire une définition de religion.

Toutes les croyances religieuses connues, qu'elles soient simples ou complexes, présentent un même caractère commun : elles supposent une classification des choses, réelles ou idéales, que se représentent les hommes, en deux classes, en deux genres opposés, désignés généralement par deux termes distincts que traduisent assez bien les mots de *profane* et de *sacré*. La division du monde en deux domaines comprenant, l'un tout ce qui est sacré, l'autre tout ce qui est profane, tel est le trait distinctif de la pensée religieuse; les croyances, les mythes, les dogmes, les légendes sont ou des représentations ou des systèmes de représentations qui expriment la nature des choses sacrées, les vertus et les pouvoirs qui leur sont attribués, leur histoire, leurs rapports les unes avec les autres et avec les choses profanes (p. 50-51; les italiques sont de l'auteur).

Il note un peu plus loin :

...le sacré et le profane ont toujours et partout été conçus par l'esprit humain comme des genres séparés, comme deux mondes entre lesquels il n'y a rien de commun. Les énergies qui jouent dans l'un ne sont pas simplement celles qui se rencontrent dans l'autre, avec quelques degrés en plus; elles sont d'une autre nature. Suivant les religions, cette opposition a été conçue de manières différentes. Ici, pour séparer ces deux sortes de choses, il a paru suffisant de les localiser en des régions distinctes de l'univers physique; là, les unes sont rejetées dans un milieu idéal et transcendant, tandis que le monde matériel est abandonné aux autres en toute propriété. Mais si les formes du contraste sont variables, le fait même du contraste est universel (p. 53).

Ou bien encore :

Mais ce qui est caractéristique du phénomène religieux, c'est qu'il suppose toujours une division bipartite de l'univers connu et connaissable en deux genres qui comprennent tout ce qui existe, mais qui s'excluent radicalement. Les choses sacrées sont celles que les interdits protègent et isolent; les choses profanes, celles auxquelles ces interdits s'appliquent et qui doivent rester à distance des premières. Les croyances religieuses sont des représentations qui expriment la nature des choses sacrées et les rapports qu'elles soutiennent soit les unes avec les autres, soit avec les choses profanes. Enfin, les rites sont des règles de conduite qui prescrivent comment l'homme doit se comporter avec les choses sacrées (p. 56).

C'est après avoir mis en place cette opposition fondamentale, en avoir fait la base de certaines représentations appelées croyances et de certaines règles de conduite appelées rites, avoir ensuite fait de la magie une activité plus individuelle (« le magicien a une

clientèle, non une Église », p. 62) que Durkheim en arrive à poser sa célèbre définition de la religion : « Une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent » (p. 65).

Cette définition n'est pas le fruit d'une naissance spontanée. Durkheim, semble-t-il, a hésité à définir la religion par le sacré, mais a fini par comprendre le partie qu'il pouvait tirer des travaux de Robertson Smith. Un bel article d'Isambert (1976) retrace d'ailleurs la façon dont s'est élaborée cette notion de sacré dans l'« école » durkheimienne.

## **2. Un sacré, objet de débats : les approches sociologique ou phénoménologique?**

La fameuse définition de 1912 a eu pour conséquence de placer le sacré au centre des débats tant en sociologie qu'en phénoménologie de la religion. En gros, on peut dire que deux grandes questions se sont vite profilées à l'horizon, qui vont du même coup définir deux grandes orientations méthodologiques : faut-il concevoir le sacré comme « un produit naturel de la vie sociale », ou bien en faire l'objet spécifique de l'expérience religieuse? Les sociologues débattront du sens à donner au sacré en tant que production sociale; les phénoménologues tenteront de dégager au sein des religions vécues un sens du sacré que l'homme religieux (*l'homo religiosus*) serait le seul à expérimenter.

Du côté de la sociologie, il faut citer Marcel Mauss et tous les sociologues qui s'en inspirent directement. Également Joachim Wach (*Sociologie de la religion*, 1955), René Bastide (*Le sacré sauvage et autres essais*, 1975), Michel Maffesoli (*Le temps des tribus*, 1988), ou même Talcott Parsons (1973). Je ne fais que mentionner ces auteurs sans chercher à comprendre le traitement qu'ils réservent à cette opposition du sacré et du profane. Mais on remarquera que, chez plusieurs scientifiques de la religion, la catégorie de sacré devient presque synonyme de religion, et finit par désigner un domaine plutôt que de fonctionner en tant qu'opposition. Cela me semble le cas chez le linguiste Émile Benveniste qui commence la section sur la religion de son *Vocabulaire des institutions indo-européennes* par un premier chapitre sur « Le sacré » qui suppose l'influence explicite du mémoire d'Hubert et Mauss et du travail de Durkheim (Benveniste, tome 2, p. 188), et où le mot « sacré » fait figure de terme quasi générique.

Du côté de la phénoménologie, l'ouvrage qui a renouvelé la réflexion a été *Das Heilige* (le sacré) de Rudolf Otto en 1917. Il s'agissait pour Otto d'une « catégorie d'interprétation et d'évaluation qui n'existe, comme telle, que dans le domaine religieux » (p. 19). Néo-kantien, cet auteur postule l'existence d'une catégorie *a priori*,

antérieure à toute perception et considérée comme indispensable pour expliquer la spécificité des témoignages d'expérience religieuse qu'il découvre dans les religions. L'élément primordial qui sous-tend et rallie selon lui toutes ces expériences serait la saisie du « numineux », un mot inventé par Otto à partir du mot latin *numen*, que certains latinistes estimaient parfois correspondre au *mana* australien. Cette expérience comprend une vive prise de conscience de l'état de créature, l'effroi mystique ou le *tremendum*, le sentiment du mystère (le *mysterium*) et finalement la fascination (le *fascinans*). L'opposition au profane n'est pas exclue de cette description, mais n'est que l'une des modalités du sacré à l'intérieur de certaines cultures. Ce travail a servi à fonder la crédibilité du sacré en tant que catégorie englobante et sous-jacente à toute religion.

L'étude phénoménologique du sacré proposée par Otto sera reprise par Eliade et est présupposée à son exposé des différentes hiérophanies (ou « manifestations de sacré ») pensée comme une morphologie du sacré. Cela n'empêche pas Eliade de se raccrocher également à Durkheim. Dès le début de son *Traité d'histoire des religions* (Payot, 1949<sup>1</sup>), Eliade affirme en effet : « Toutes les définitions données jusqu'à présent du phénomène religieux présentent un trait commun : chaque définition oppose, à sa manière, le sacré et la vie religieuse au profane et à la vie séculaire » (p. 15; les italiques sont de l'auteur). Dans l'introduction de 1956 à son petit livre *Le sacré et le profane*, il parle d'entrée de jeu du retentissement mondial du livre d'Otto (p. 13). Mais en notant que « la première définition que l'on puisse donner du sacré, c'est qu'il s'oppose au profane » (p. 14), il cite implicitement le sociologue Caillois (*L'homme et le sacré*, Avant-propos, p. 11) et à travers lui Durkheim. Eliadien jusqu'au bout des ongles, Julien Ries a écrit de nombreux livres qui, tous, placent la catégorie du sacré au centre de l'expérience religieuse. On notera en particulier *L'expression du sacré dans les grandes religions* en deux tomes publiés sous sa direction en 1978 et 1983. On y trouve des réflexions souvent fort pertinentes. À la limite cependant, le domaine du sacré finit par déborder l'opposition sacré / profane et par englober des distinctions variées qui font partie du champ de la religion.

Ces deux immenses champs de recherche sont tout à fait légitimes. Mais ce qui entretient une certaine ambiguïté, c'est surtout la tendance à réifier l'opposition entre le sacré et le profane qui s'est installée tant dans la phénoménologie que dans la sociologie durkheimienne, et qui transforme en quelque sorte ces deux disciplines en quasi-théologies. De part et d'autre, on dirait que l'on a peine à demeurer au plan de l'analyse scientifique. Le sacré prend corps social ou devient réalité transcendante. À la définition opérationnelle construite dans le cadre d'une recherche précise finit par se substituer une

définition normative qui correspond soit à une réalité sociale palpable soit à une réalité religieuse réellement expérimentée. Il s'agit d'une question méthodologique de toute première importance sur laquelle je reviendrai dans la cinquième partie de ce texte.

### **3. Hypothèses concernant l'origine de l'opposition sacré / profane**

Mais d'où vient la nécessité de poser cette opposition entre le sacré et le profane au fondement de toutes les religions? Durkheim invente-t-il cette distinction, la crée-t-il de toutes pièces? On se pose rarement la question, sinon pour l'esquiver. Une fois que l'on a conclu avec Durkheim que la religion est un phénomène social et que c'est l'esprit humain qui produit l'opposition entre le sacré et le profane pour parvenir à s'exprimer sur ce plan, il n'en reste pas moins qu'il faille aussi se demander comment la pertinence herméneutique d'une telle catégorie s'est imposée à lui. Aussitôt que l'on se pose la question, la réflexion s'oriente presque d'elle-même dans deux directions convergentes : Durkheim était juif et l'un des livres qui l'a le plus marqué, lui et ceux de son « école », est *Lectures on the Religion of the Semites* de W. Robertson Smith (1889).

Il faut d'abord accepter pleinement que Durkheim ait été juif et que cette origine ait eu de l'influence sur sa pensée. Durkheim, me semble-t-il, l'acceptait pleinement. Il s'appelait David Émile Durkheim, et son père se nommait Moïse Durkheim. À treize ans, le jeune garçon lisait l'hébreu, et possédait déjà une certaine connaissance de la Torah et du Talmud. Durkheim ne cherche d'ailleurs pas à cacher son identité et rappelait de temps en temps qu'il était juif : « Il ne faut pas oublier que je suis fils de rabbin » (voir Jean-Claude Filloux, *Durkheim et le socialisme*, p. 34-42). Dans une lettre il fait remarquer : « C'est seulement en 1895 que j'eus le sentiment net du rôle capital joué par la religion dans la vie sociale. C'est en cette année que, pour la première fois, je trouvais le moyen d'aborder sociologiquement l'étude de la religion. Ce fut pour moi une révélation. Ce cours de 1895 marque une ligne de démarcation dans le développement de ma pensée, si bien que toutes mes recherches antérieures durent être reprises à nouveaux frais pour être mises en harmonie avec ces vues nouvelles [...] » (Lettres au Directeur de la « Revue néo-scolastique », *Revue néo-scolastique*, XIV, 606-607; cité par Prades, p. 299). Peu importe ici la façon dont on interprète cette « révélation », ce qui importe c'est le passage à une vision plus anthropologique ou sociologique de la réalité humaine. Mais cette nouvelle orientation ne dépouille pas pour autant Durkheim des catégories de pensée qui lui ont été transmises dans sa famille.

On peut en effet supposer qu'en dépit de la crise qui a secoué son existence, l'a amené à refuser de succéder à son père dans le rabbinat, et finalement à réorienter ses recherches,

le Durkheim passionné de religions connaissait déjà la notion de « sacré » à partir de sa culture biblique, en particulier de la lecture d'un texte comme Exode 19, 16-24, où Moïse dit au Seigneur qui venait de descendre au sommet du Sinaï dans le tonnerre et les éclairs de délimiter cette montagne et de la déclarer « sacrée » pour ne pas que le peuple puisse s'en approcher. Bien qu'il ne faille certes pas exagérer cette influence, il reste que le sacré ou le saint était omniprésent dans son expérience de juif. Elle s'imposait culturellement à lui et il n'avait qu'à y puiser pour découvrir la clef de toute religion. Une telle démarche est tout à fait normale, et il n'est pas étonnant que Prades affirme que, dans les cent premières pages des *Formes élémentaires de la vie religieuse*, « l'influence de la pensée juive est primordiale », bien que « [l]es allusions explicites au judaïsme y restent cependant infimes » (p. 302-303). Ce qui est peut-être moins normal (mais on n'avait peut-être pas à cette époque la conscience épistémologique d'aujourd'hui), c'est que Durkheim utilise cette catégorie à l'intérieur d'une démarche sociologique sans chercher à s'en distancier, sans la critiquer, et en supposant d'emblée que l'opposition de ce sacré à la vie ordinaire devait correspondre à une expérience universelle et se retrouver à peu près telle quelle dans toutes les traditions religieuses.

Un livre a également beaucoup influencé Durkheim et c'est *Lectures on the Religion of the Semites*. William Robertson Smith a publié en 1889 cette série d'entretiens sur la religion des Sémites. Il y soutenait que, pour comprendre entièrement un système religieux, il était nécessaire de remonter jusqu'à la religion traditionnelle qui l'avait précédé. La religion de Moïse suppose donc des croyances et des usages sémitiques plus anciens (comme les rites sacrificiels) qu'elle a parfois abandonnés, mais le plus souvent absorbés et assimilés. Smith connaît très bien les notions de sacré et de profane et les considère fondamentales. « Nations sprung from a common stock will have a common heritage of traditional belief and usage in things sacred as well as profane » (p. 5). Il pense que l'étude scientifique des religions commence par celle des rites et des usages, et non par celle des croyances et des mythes qui en dérivent (p. 18). Pour désigner les lieux, les choses, les personnes qui ont un rapport direct avec Dieu, il utilise le terme *holy* (parfois *sacred*) qu'il oppose à *profane* (ou *commun*). « The most general term to express the relation of natural things to the gods which our language affords is the word "holy"; thus when we speak of holy places, holy things, holy persons, holy times, we imply that the places things persons and times stand in some special relation to the godhead or to its manifestation » (p. 91). Et il ajoute en p. 140 : « The distinction between what is *holy* and what is *common* is one of the most important things in ancient religion, but also one

which it is very difficult to grasp precisely, because its interpretation varied from age to age with the general progress of religious thought » (l'italique est de l'auteur).

Ces quelques considérations me semblent suggérer que l'opposition sacré / profane est en premier lieu un héritage juif. Ces catégories s'imposent à l'esprit d'un juif; l'étude de la religion juive ne peut en faire l'économie. Une telle constatation ne disqualifie pas pour autant cette opposition. Elle signifie seulement que cette opposition s'inscrit d'abord dans une culture donnée, et qu'il faut prendre conscience de ce fait avant d'en faire une clef universelle susceptible d'ouvrir toutes les religions du monde. Cette observation pose immédiatement une question méthodologique importante. Impossible désormais d'utiliser naïvement l'opposition sacré / profane sans prendre les précautions méthodologiques qui s'imposent.

#### **4. De l'utilisation de l'opposition sacré / profane en contexte hindou et bouddhique**

Une série de recherches portant sur l'hindouisme et le bouddhisme se sont faites dans le sillage de l'influence de Durkheim. L'utilisation de cette opposition a paru normale, inévitable, voire nécessaire. Une telle généralisation est maintenant moins évidente qu'elle ne l'était il y a trente ou quarante ans. Et la question se pose de façon urgente quand on l'examine à partir de l'hindouisme ou du bouddhisme.

Le premier travail qu'il faut citer ici est l'« Essai sur la nature et la fonction du sacrifice » de Henri Hubert et Marcel Mauss (1899). Il s'agit d'une comparaison entre deux formes déterminées de sacrifice, celle que l'on trouve chez les Hébreux de l'époque biblique ancienne et celle dont témoignent abondamment les *Brāhmaṇa* de l'Inde védique, et d'un essai pour en dégager un schème commun qui s'appuie justement sur les notions de sacré et de profane. Le sacrifice implique un passage du profane au sacré, notent Hubert et Mauss. « La première phase du sacrifice a pour objet de le leur donner [i.e. le caractère religieux qui convient]. Ils sont profanes; il faut qu'ils changent d'état. Pour cela, des rites sont nécessaires qui les introduisent dans le monde sacré et les y engagent plus ou moins profondément, suivant l'importance du rôle qu'ils auront ensuite à jouer » (p. 48). On s'entend pour dire que cet article constitue une avancée méthodologique dans la compréhension du sacrifice. Dans l'élaboration de cette théorie, Hubert et Mauss ont d'ailleurs reconnu leur dette à l'égard de Robertson Smith pour ce qui est du monde sémitique, et de Sylvain Lévi pour ce qui est de l'accès aux textes brahmaniques (voir *op. cit.*, p. 35-37 note; Isambert 1976, p. 41).

Certes, Durkheim n'avait pas encore dans sa définition de la religion donné à la notion de sacré toute la place qu'elle aura en 1912, et on peut se demander jusqu'à quel point l'accent que Hubert et Mauss mettent sur cette notion constitue une innovation à l'intérieur de l'« école » durkheimienne (cf. Isambert, 1976). Mais ce qui m'étonne en tant qu'indianiste, c'est que cet article traite en fait différemment le judaïsme et le védisme. Robertson Smith utilisait déjà l'opposition sacré / profane dans *The Religion of the Semites*; elle faisait partie des catégories juives essentielles, et c'est là que Hubert et Mauss puisent à belles mains. Par contre, dans *La doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas*, le livre qui résume les leçons professées par Lévi en 1896-1897 à l'intention de Marcel Mauss, et celles même qui lui ont servi à fonder sa réflexion sociologique, Sylvain Lévi, même s'il est juif lui-même, n'utilise pas l'opposition sacré / profane. C'est sans doute volontaire de sa part et parce que les textes sur lesquels il s'appuie ne le faisait pas. Il est vrai que Lévi se sert assez régulièrement du mot « sacré » pour désigner ce qui appartient au domaine du sacrifice, mais de façon presque conventionnelle. Il traduit globalement *brahman* par « science sacrée », *mantra* par « saintes formules » ou par « formules »; il parle de « textes sacrés », de « paroles sacrées », de « feux sacrés », de « terrain sacré », de « syllabes sacro-saintes », jamais de passage du profane au sacré. Selon lui, « le sacrifice met en contact la terre et le ciel » (p. 82); « le sacrifice étant une œuvre divine et ayant pour objet de transformer l'homme en dieu, tout ce qui est proprement humain lui est contraire. Imiter les dieux, c'est du même coup sortir des conditions humaines » (p. 86). « Le séjour humain est séparé du séjour divin; la cérémonie transporte le sacrifiant hors du monde humain; il s'en va de ce monde, celui qui fait la *dîkshâ* [l'initiation] » [traduction de *Maitrayānī Brâhmaṇa* 3,6,1] (p. 103); le procédé, précise-t-il, consiste à fabriquer un corps nouveau à l'usage du sacrifiant (*ibid.*). Le sacrifiant possède un corps « matériel et mortel » qu'il doit mettre en dépôt auprès de ses patrons brahmanes; l'initiation lui conférera un second corps, « rituel et immortel », qui lui permettra de devenir dieu, un corps qu'il devra quitter pour retrouver le sien. Les textes védiques opposent l'humain au divin, le mortel à l'immortel, mais pas le sacré au profane. On peut penser que l'opposition du sacré au profane équivaut en fait à ce qui se trouve exprimé autrement en Inde. Sylvain Lévi respectait trop la culture qu'il étudiait pour outrepasser les limites que lui imposait la lettre de ses textes; Hubert et Mauss ont sans doute d'autres raisons de réinterpréter les textes en des termes qui se trouvent en fait plus près des catégories hébraïques, et peut-être plus compréhensibles du public qu'il visait.

L'indianiste Paul Mus a peut-être été le premier, dans sa vaste introduction à *Barabudur* (Hanoï, 1935) à s'attaquer à la dichotomie sacré / profane. Impossible selon lui d'expliquer l'importance dans les *Brāhmaṇa* de l'arrivée au ciel du sacrificiant sans tenir compte d'un troisième terme qui est le divin. « Avant et après le sacrifice, ne faut-il pas leur [aux dieux] concéder un plan où se tenir? C'est un troisième terme, distinct du profane et distinct du sacré, mot dont on est ainsi amené à spécifier l'emploi. Il est l'intermédiaire nécessaire entre les deux autres. La reconstitution complète des faits impose ces trois plans : le profane, le sacré, le divin. Au niveau des *Brāhmaṇa*, les deux derniers ne peuvent être réduits à un seul que par une confusion » (Mus, p. 95-96; cité par Bouillard, p. 45). En procédant ainsi, Mus fait jouer pleinement au sacré sa fonction d'intermédiaire, mais sort du même coup de l'analyse proprement sociologique. Il rend peut-être davantage justice à la complexité des voies de libération qui se construisent en dépassement du sacrifice. Les réflexions de Mus touchent aux limites d'une simple opposition sacré / profane comme clé universelle d'explication du sacrifice védique. Mus ne critique pas le vocabulaire, mais une opposition trop simple qui lui semble impuissante à rendre compte de la réalité védique.

Malgré cette critique, dans le premier tome de *L'Inde classique* (1947), Louis Renou paraît toujours convaincu par l'article de Hubert et Mauss. Il note : « Si certains auteurs (Keith) maintiennent le sacrifice-don, l'interprétation de Hubert et Mauss a pour elle des attaches solides dans les *Brāhmaṇa* mêmes : le sacrifice est une consécration, c'est le transfert du profane au sacré qui modifie, outre la "victime", la personne morale faisant les frais de la cérémonie, éventuellement aussi tel objet extérieur. La victime assure la communication entre le profane et le sacré, le prêtre étant à la fois mandataire du sacrificiant et délégué des dieux » (tome 1, §698). Ce commentaire illustre la séduction qu'a exercée la théorie durkheimienne et, jusqu'à un certain point, la vraisemblance de son approche.

Tandis que la recherche indianiste continue sous l'influence de Durkheim de s'exprimer en termes de sacré et de profane, les travaux d'anthropologie influencés par Louis Dumont tendent par contre à abandonner cette distinction. L'ouvrage qui fait le mieux le point sur cette question controversée est *Les meilleurs dieux sont hindous* d'Olivier Herrenschmidt (1989).

Cela étant, la réflexion sur le pur et l'impur ne pouvait manquer de se situer d'emblée par rapport à ce que l'on croyait savoir de l'opposition sacré / profane tenue pour universelle et par conséquent d'une validité absolue pour la comparaison. M. N. Srinivas ([*Religion and Society among the Coorgs of South India*,] 1952 : 102)

affirme : « the external world is divided into two parts, the sacred and non-sacred » – le sacré se scindant lui-même en deux, le « bon » et le « mauvais » (ou « positif » et « négatif » comme on dit plus souvent). Dans le sacré positif est incluse la « pureté », dans le sacré négatif l'« impureté », considérées comme des « conditions », des « états ». Le nouveau est ainsi ramené au connu : l'opposition pur / impur n'est rien d'autre qu'une distinction *interne* au sacré, réduite elle-même à cette opposition ancienne entre sacré « positif » et sacré « négatif ».

Pourtant, en même temps que s'opère cette réduction rassurante, on note un léger biais qui, sans affecter l'édifice, l'ébranle durablement : le terme *profane* a tout simplement disparu; au « sacré » s'oppose prudemment le seul « non-sacré ». L'opposition entre deux univers radicalement hétérogènes est remplacée par une autre, entre des termes que selon les linguistes on qualifiera respectivement de « marqué » et « non marqué ». On se rapproche ainsi de la distinction qu'établit F. Steiner ([*Taboo*,] 1967 : 36), entre *tabu* et *noa*, mais afin de bien montrer qu'il s'agit là d'une relation autre que celle généralement admise entre sacré et profane. L. Dumont (1959 : 30), discutant M. N. Srinivas, considère que cette réflexion de F. Steiner « brings us nearer to the Indian case » car lui aussi a des difficultés à trouver dans l'hindouisme « the “profane” conceptualized » (*ibid.*). Là où L. Dumont réfléchit, M. N. Srinivas semble réagir intuitivement, écartant un terme perçu comme inadéquat en contexte hindou, pour lui préférer un « non sacré » plus neutre – mais F. Steiner montre qu'il n'en est rien.

Le nouveau vrai problème est posé d'entrée, parce qu'il y a une contradiction inévitable : la volonté théorique des chercheurs d'articuler les deux oppositions (pur / impur, sacré / profane) s'accompagne de la certitude (fût-elle intuitive) que le profane n'est pas « conceptualisé » dans l'hindouisme. L'enjeu est bien celui-ci : si l'on peut rendre compte des faits, des situations, des représentations en recourant (exclusivement) à l'opposition pur / impur, et si l'on a le sentiment de ne jamais rencontrer le profane dans l'hindouisme, à quoi sert ce dernier terme et, plus gravement : que reste-t-il de l'opposition sacré / profane? Car, précisément, cette opposition ne saurait, sous peine d'être dénaturée, de perdre tout sens et toute utilité, se réduire à une opposition entre un terme « marqué » et un terme « non marqué ». On voit donc que ce problème se constitue autour d'une « absence » de profane dans l'hindouisme. On pourrait dire à l'inverse : tout y est sacré, il n'y a que du sacré (réaction de Srinivas y logeant d'emblée le pur et l'impur), avec les conséquences théoriques (et de vocabulaire) que cela entraîne (Herrenschmidt, p. 197).

En conclusion d'une autre discussion qui figurait plus tôt dans le même ouvrage, Herrenschmidt concluait de même : « Par-delà, c'est la réification qu'opère la dichotomie sacré / profane que je refuse, la notion de sacré me paraissant, en général, aussi vide de sens que celle de *mana* et, en particulier, inutile ou trompeuse en ce qui concerne l'hindouisme » (*ibid.*, p. 141, note 3). Je reviendrai sur cette « réification » qui reste au centre de toute cette discussion.

La question s'est posée également du point de vue du bouddhisme. Lors de sa vaste enquête sur *L'expression du sacré dans les grandes religions*, Julien Ries a confié à Joseph Masson le dossier concernant le bouddhisme. Ce spécialiste du Theravâda a

répondu par une contribution assez longue (tome II, p. 249-285), mais non sans prendre soin de noter d'entrée de jeu que cet article ne répondait pas nécessairement de façon positive à la requête qui lui avait été adressée (p. 249). Il remarque avec peut-être un certain agacement : « Interrogé sur la présence d'un Sacré, ou même d'une sacralité dans le bouddhisme ancien, un bouddhiste ou un bouddhologue répondrait sans doute spontanément : "Il n'y en a pas" » (p. 253). Puisqu'on répète dans le Canon ancien, poursuit en substance Masson, que le moi (et toute autre substance) n'est qu'un agrégat artificiel, temporaire et douloureux, il est impossible de penser que l'existence du Sacré, en tant même qu'il est autre, qu'il est le tout autre, puisse être acceptée. Ce Sacré se trouve en effet fondé sur une « métaphysique de réalisme pluraliste » et sur une épistémologie reposant « sur une claire et indiscutable différence des natures, entre plusieurs existants » (*ibid.*). L'enquête ne révèle que quelques zones de merveilleux, qui pourrait être assimilé à du sacré, dans certains textes narratifs de caractère populaire. « La seule conclusion qu'on puisse tirer est à la fois de prudence et d'ouverture. [...] Ce qu'on demande seulement aux lecteurs, comme on le souhaite de la part de pas mal d'interprètes trop "cérébraux" du bouddhisme, c'est de saisir et d'admettre que celui-ci est, pour ses tenants, une façon fondamentale d'aborder *tout le problème du sens de l'homme*. Sans faux-fuyants, sans conditions en vue d'une indicible expérience. Ce noble effort a certes un caractère *sacré* » (p. 285; les italiques sont de l'auteur).

David Seyfort Rugg (1995), un spécialiste très respecté du bouddhisme indien et tibétain, touche également à la question de la pertinence des catégories de sacré et de profane en s'attaquant d'une part à la façon dont l'autorité se définit tant en Inde qu'au Tibet, et d'autre part à la façon dont les maîtres bouddhistes définissent les sciences qu'ils doivent cultiver. Dans les deux cas, c'est l'ensemble de la réalité qui suppose nécessairement l'existence de deux zones, celle du spirituel (entendu au sens de *dharma*) et celle du temporel ou du séculier. On parle d'un domaine mondain (*laukika*) et d'un domaine supramondain ou transmondain (*lokottara*); ou encore d'un double chemin, celui de l'homme ordinaire (*prthakjana*) aux prises avec le *samsāra* et celui de l'homme noble (*ārya*), ou pourrait-on dire spirituel, déterminé à éteindre ses désirs (*nirvāṇa*) (cf. Rugg, p. 138-139). Au plan des connaissances, on distingue une science mondaine (*laukika*) portant sur la médecine, les arts et métiers, la grammaire, la poétique, etc., et une science supramondaine (*lokottara*), des sciences extérieures (*bāhyaka*) maîtrisées par les érudits tant bouddhistes que non bouddhistes, et une science intérieure (*adhyātma-vidyā*) ou science du *dharma* cultivée par les seuls bouddhistes (cf. p. 9). Au plan du pouvoir, on distingue une autorité spirituelle et un pouvoir temporel, des fonctions qui, au

Tibet, peuvent être représentées séparément, par des personnes distinctes, ou encore cumulées, et exercées conjointement, par une seule et même personne, à savoir le Bodhisattva-Roi (repris presque littéralement de la p. 8). Dans l'avant-propos de son livre, quand il aborde la question des sciences, Ruegg s'exprime ainsi :

Une autre paire de catégories bien connue de la tradition bouddhique qui devra retenir l'attention dans le contexte de l'analyse de la civilisation bouddhique en Inde et au Tibet est celle du *laukika* ('*jig rten pa*) « mondain » opposée au *lokottara* ('*jig rten las 'das pa*) « supramondain, transmondain ». Ces deux catégories à la fois contrastives et complémentaires – qu'il ne convient d'ailleurs pas de confondre avec l'opposition antithétique entre le profane et le sacré – ont aussi trouvé une application dans la première partie du présent livre consacrée à la relation *yon mchod* [définie en p. 7 comme la relation entre un Officiant / Conseiller / Précepteur spirituel donataire et son donateur laïc royal ou princier] et à l'analyse du rapport des ordres spirituel et temporel / séculier. En effet, le Bodhisattva-Roi se situe à la fois au niveau du Chemin supramondain (*lokottaramārga*) de l'Ārya et sur le plan mondain (*laukika*) en tant qu'il fonctionne dans le monde comme un souverain compatissant qui est la manifestation d'Avalokiteśvara-Lokeśvara [le Seigneur du monde], le Mahākāruṇika [le Grand Compatissant].

Ainsi, toute démarcation radicale et absolue entre un secteur laïc et un secteur religieux – distinction maintenue par l'État laïc en France, et que l'Inde contemporaine a voulu instituer par son idéal constitutionnel du « *secular state* » – se montre problématique aussi bien pour la civilisation de l'Inde traditionnelle que pour celle du Tibet bouddhiste (Ruegg, p. 10-11).

Ruegg résume sa pensée concernant le spirituel et le temporel en disant que « ces deux niveaux à la fois contrastivement opposés et structurellement solidaires du *laukika* et du *lokottara* représentent un mode de classement à la fois fondamental et exhaustif dans la pensée bouddhique » (*ibid.*, p. 25). Et il poursuit :

Dans maints domaines de la pensée bouddhique, il remplace l'opposition entre le « sacré » et le « profane » qui est familière aux historiens des religions. Et c'est ainsi que, dans la relation entre un Roi (*rgyal po*) ou Empereur (*goñ ma*) donateur (*yon bdag*) et un Lama Officiant / Précepteur donataire (*bla mchod, mchod gnas*) qui nous intéresse ici, le premier est censé s'occuper des affaires du siècle, du *laukika*, tandis que le dernier figure comme le préposé aux affaires relevant du Dharma considéré, lui, comme transmondain (*lokottara*). Cette dualité peut se traduire soit par la distribution des deux fonctions entre deux personnes associées qui les exercent séparément, soit par la convergence des deux fonctions de telle sorte qu'elles sont exercées par une seule et même personne qui figure donc comme une sorte de moine-roi, autrement dit par ce que nous avons appelé un « Hiéocrate » et Bodhisattva-Roi (*ibid.*, p. 25-26).

L'opposition sacré / profane se voit évacué en particulier parce que la royauté n'est jamais entièrement dissociable du céleste et du « sacré ». En contexte indien (hindouisme

aussi bien que bouddhique), le roi incarne toujours les dieux sur terre; son action n'est jamais séparable de celle des divinités.

Au terme de l'étude technique de ces représentations socioreligieuses et politico-religieuses, Ruegg conclut qu'il vaut mieux ne pas utiliser l'opposition entre le sacré et le profane et faire davantage droit à la fluidité de la frontière entre le spirituel et le temporel (p. 91).

Non moins important pour l'historiographie des représentations socio-religieuses et politico-religieuses du bouddhisme est le fait qu'il est souvent malaisé, sinon impossible, de tracer une frontière bien démarquée entre le « sacré » et le « profane », voire entre le spirituel et le temporel. Cela est très clair dans le cas des Bodhisattva-Rois que sont les dalaï-lamas qui, en tant que manifestations « nirmāniques » [le *nirmāṇa-kāya* est le corps matériel factice d'un Bouddha] d'Avalokiteśvara / Lokeśvara, figurent à la fois comme des Bodhisattva ayant atteint le plus haut niveau du *lokottaramārga* et comme des souverains compatissants actifs sur le plan inférieur du *laukika*. Ici il n'existe pas de cloison absolument étanche séparant radicalement le temporel et le spirituel, et l'opposition couramment admise entre le sacré et le profane perd alors de sa pertinence. Il va sans dire que, pour les époques et les régions en question ici, la notion moderne de l'État laïc ou séculier est à plus forte raison sans grande pertinence.

Ainsi donc, dans le contexte qui nous a surtout occupé dans le présent travail, l'opposition radicale entre « sacré » et « profane » s'est trouvée en large mesure évacuée au profit de l'opposition entre l'Officiant / Précepteur donataire (*mchod gnas*) et son Dānapati (*yon bdag*), et éventuellement aussi de l'opposition entre le *lokottara* « supramondain, transmondain » et le *laukika* « mondain » (Ruegg, *ibid.*, p. 90-91).

La distinction entre *lokottara* et *laukika* a été certes reprise par des spécialistes du bouddhisme à Sri Lanka et assimilée à la distinction entre le profane et le sacré. Ruegg le déplore dans une note qui figure vers la fin de l'ouvrage.

À partir de 1964 aussi, les termes pâlis correspondants [*laukika* / *lokottara*, etc.] ont été employés par des spécialistes du bouddhisme à Sri Lanka pour décrire un phénomène analogue [à ce qu'on trouve au Tibet] dans le Theravāda. Voir notamment M[ichael] Ames, « Magical animism and Buddhism : A structural analysis of the Sinhalese religious system », in : E. Harper (éd.), *Religion in South Asia* (Seattle, 1964), p. 21-52; id., « Ritual prestations in the structure of the Sinhalese pantheon », in : M. Nash (éd.), *Anthropological studies in Theravāda Buddhism* (Detroit, 1966), p. 37; H. Bechert, « Introduction », p. 19 sq., et « On the popular religion or sinhalese », p. 219, in : *Buddhism in Ceylon and Studies on religious syncretism in Buddhist countries* (Symposien zur Buddhismusforschung, I, AAWG, Göttingen, 1978). Ames avait présenté son analyse comme conforme aux catégories du sacré et du profane d'E. Durkheim; mais puisque, dans le bouddhisme, le plan du *laukika* recouvre en partie la catégorie du sacré dans la dichotomie durkheimienne sacré / profane, tandis que le niveau du *lokottara* dépasse ce premier terme de la

dichotomie, l'applicabilité à l'opposition *laukika / lokottara* de l'analyse proposée par Ames reste problématique. Au demeurant, il n'est pas clairement établi que ces catégories « émiques » [internes] du bouddhisme se prêtent à exprimer la dichotomie sacré / profane (Ruegg, 1995, p. 139, n. 162).

## 5. Questions méthodologiques

Si l'on veut porter sur ces questions un jugement nuancé, je suggère de bien distinguer entre le vocabulaire à utiliser pour décrire les réalités de l'Inde (et donc utilisables en anthropologie ou encore dans la traduction des textes sanskrits ou pâlis) et les catégories plus générales qui peuvent servir à classer des phénomènes spécifiques.

*Contexte où il paraît préférable de bannir l'utilisation des termes « sacré » ou « saint ».* Pour décrire avec précision les réalités de l'hindouisme et du bouddhisme, il me semble qu'il est nécessaire d'utiliser les catégories spécifiques à ces religions, et donc de ne pas utiliser l'opposition de « sacré / profane » ou la catégorie de « saint » que l'on ne retrouve pas en tant que telles dans le vocabulaire des langues de l'Inde. On n'a que faire de clichés rebattus si l'on veut cerner l'expérience propre à des traditions religieuses différentes de celles de l'Occident. Ce qui oblige à prendre ce virage, c'est entre autres les travaux récents à propos d'une opposition longtemps oblitérée par l'indianisme occidental, celle d'auspiceux / inauspiceux. On consultera en particulier *Purity and Auspiciousness in Indian Society* (John B. Carman and Frédérique A. Marglin, ed.), 1985; et Frédérique A. Marglin, *Wives of the God-King* (1985), dont plusieurs chapitres abordent la question du pur et de l'auspiceux.

Le long passage qui suit est tiré de *Sur la piste des dieux* (écrit en 1990; réédité en 2009). Cette description des réalités indiennes tient compte entre autres de telles études.

À essayer de retrouver ici trop vite cette opposition [sacré / profane], on risque de tout confondre. Il faut d'abord convenir que les langues de l'Inde savent dire Dieu, la vie, l'ordre, le bien et le mal, mais n'ont jamais senti le besoin de distinguer le sacré ou le saint du profane. La morale hindoue est pleine de transgressions, mais ne connaît pas à proprement parler de sacrilège. Il est vrai que les castes ne tolèrent aucun mélange; personne n'aurait pour autant la tentation de les sacraliser. Israël a été sanctifié par Dieu, mis à part pour une mission; mais les dieux de l'hindouisme ne sont pas des êtres transcendants, existant à part, coupés des réalités ordinaires.

L'hindouisme n'a peut-être pas la hantise du sacré, mais tout se passe comme s'il était traversé de part en part par au moins trois grandes obsessions: celle de la pureté, celle de la vie et celle de l'ordre. Pour exprimer la religiosité qui lui est propre, l'hindouisme utilise surtout le langage du pur et de l'impur, du propice et du défavorable, et finalement de l'ordre et du désordre. Ces oppositions polarisent tout

le domaine de l'activité humaine; en se faisant renonçant, l'hindou tend à abandonner ce langage et à se rapprocher du silence.

On sait déjà que la détermination du statut de la caste est, en partie du moins, affaire de plus ou moins grande pureté. Être femme, c'est devoir supporter des périodes d'impureté. Manger de la viande, c'est accepter l'impureté du sang. Travailler le cuir, jouer d'un tambour recouvert d'une peau, ramasser des déchets, équarrir des bêtes ne peut se faire sans accepter l'impureté qui se rattache aux matières manipulées. Et cette impureté s'oppose à la pureté de ceux qui lisent le Veda, se contentent de céréales et de légumes et respectent la vie des animaux. S'il existe des situations permanentes d'impureté, il y a aussi des formes éphémères de souillures qu'un bain ou d'autres rites peuvent supprimer. Comme toutes les sécrétions du corps sont impures à des degrés divers, on devine les précautions qu'il faudra prendre. À la naissance, par exemple, la mère et son bébé demeureront impurs pendant plus d'une semaine, tandis que les gens de la famille devront prendre un bain purificateur. La femme qui a ses règles devra rester à l'écart pendant quelques jours et sera inapte au travail ménager. La croyance populaire veut même que la déesse Gangâ soit menstruée certains jours et demeure inaccessible. Comme les humains, il semble bien que les divinités soient elles aussi affectées par la pollution et se fassent alors très irascibles.

Chevauchant les notions de pureté et d'impureté mais distinct d'elles, il y a ce qu'on désigne souvent comme l'auspiceux et l'inauspiceux. On entend par « auspiceux » tout ce qui favorise le bien-être, l'agrément, la vie; et par « inauspiceux », ce qui s'y oppose. Il existe des moments propices pour commencer un pèlerinage, construire une maison; il y a des lieux naturellement faits pour le bain rituel; certaines personnes ou des objets, par leur seule présence, apportent le bonheur. L'hindou est en effet très sensible à ce qui est propice: il évite en quelque sorte tout ce qui sent la mort. Il sait que les mois de mai-juin, de juin-juillet sont des temps propices au mariage et aux naissances. La présence de femmes qui ont eu un fils est souvent nécessaire à l'occasion des rites de la vie. On lance en l'air des grains de riz parce que ce simple geste favorise l'abondance. On évite la présence d'une veuve, d'une femme stérile, de certains animaux dont la simple vue est inauspiceuse: ce sont comme des signes de mort. Les arabesques que les femmes dessinent devant les maisons sont censées égarer les influences néfastes. Les *devadâsî*, ou servantes du dieu, qui dansaient dans les temples avant que la pruderie anglaise ne les fasse interdire, les couples enlacés ou les vases jaillissants sculptés sur leurs murs sont également autant de signes propices destinés à favoriser la vie.

Il est difficile de préciser les rapports du pur et de l'auspiceux, de la souillure et de l'inauspiceux; tout cela est complexe et susceptible de bien des interprétations contradictoires. Mais ces oppositions doivent aussi se comprendre par rapport à un ordre global des choses. Pour désigner ce qui est bien articulé, ce qui est harmonieux et qui s'oppose à toutes formes de chaos, la langue des Veda connaissait le vieux mot *rita*. Le sanskrit et les langues modernes parlent plutôt de *dharma*, un ordre englobant la société des castes et de multiples mondes. Diverses comparaisons servent à préciser ce qu'on entend: celle du tissu dont les fils doivent être tissés bien serrés, celle de la roue qui tourne à condition que la jante et le moyeu soient bien unis par de solides raies, celle de l'édifice dont le pilier central supporte la charpente, celles du mur sans brèches ou du puits sans fuites. Par *dharma*, on désigne toutes ces lois régissant même le domaine de l'invisible et formulées dans des codes rédigés

par les brahmanes. C'est la religion, le droit, tout ce qui fait partie de l'ordre des choses, y compris les déterminations liées à la naissance. Agir mal, c'est enfreindre cet ordre, c'est transgresser ses devoirs d'homme ou de femme de telle ou telle caste, c'est menacer de faire s'écrouler la structure du monde, c'est ne pas colmater la faille qui risque de laisser s'échapper la vie.

On comprend mieux dès lors le difficile équilibre que réclame l'hindouisme. Il est nécessaire d'éviter l'inauspicieux, de mesurer le degré d'impureté que l'on peut tolérer, et de dresser des remparts contre toutes ces forces de désordre que sont les Rākshasa, les Dānava, les Asura, les Bhūt, etc. Mais si on la regarde positivement, cette vie de caste est aussi une vie plantée en pleine terre, arrosée par l'eau des fleuves et des rivières, illuminée et réchauffée par le feu du foyer, aérée par les souffles qui circulent dans l'organisme humain et dans le cosmos. Ce n'est pas par hasard que les quatre grands éléments contribuent à cette harmonie: il n'est point d'ordre cosmique sans leur complicité (A. Couture, *Sur la piste des dieux*, 2009 [1990<sup>1</sup>], p. 93-96).

Il m'apparaît clairement que, pour décrire avec précision les spécificités indiennes, il ne faut pas y introduire subrepticement l'opposition du sacré et du profane. C'est également la règle que je m'impose dans mes traductions du sanskrit. Le compte rendu que j'ai fait de la récente, et par ailleurs excellente, traduction de la *Bhagavadgîtâ* réalisée par Marc Ballanfat, a été l'occasion de critiquer la traduction trop facile de *brahman* par sacré. Il est vrai que d'excellents indianistes l'ont fait par le passé; mais les travaux actuels obligent à plus de précision.

Ballanfat choisit de traduire systématiquement *brahman* par sacré (*veda*, parole sacrée, p. 146; *śruti*, tradition sacrée, p. 152; la vache sacrée du Veda, p. 156; etc.) [note : Dans leur traduction, Esnoul et Lacombe faisaient parfois un choix similaire (voir *La Bhagavad Gîtâ*, Paris, Seuil, 1976, ad 3,15, avec justification en p. 49). Le brahman est la visée ultime des sacrifices, et les versets 4,24-25 (*brahmārpanam brahma havir brahmāgnau brahmaṇā hutam / brahmaiva tena gantavyam brahmakarmasamādhinā // daivam evāpare yajñam yoginaḥ paryupāsate / brahmāgnāv apare yajña yajñenaivopajuhvat //*) replacent ce terme dans un contexte proprement sacrificiel. Senart traduit : « L'instrument du sacrifice est Brahman; l'offrande est Brahman; c'est par Brahman qu'est faite l'oblation dans le feu qui, lui-même, est Brahman. Il ne peut aller qu'en Brahman, celui qui voit ainsi Brahman dans l'acte liturgique. Des yogins, plusieurs n'envisagent comme objet du sacrifice que les dieux; d'autres, par le sacrifice même, sacrifient à Brahman, identique au feu. » Esnoul et Lacombe : « Le Brahman est son acte oblatoire, le Brahman son oblation versée par le Brahman dans le feu qui est Brahman. Il faut bien qu'il aille au Brahman celui qui se concentre sur l'acte sacrificiel qui est Brahman. Parmi ceux qui pratiquent le yoga, les uns honorent seulement le sacrifice adressé aux dieux; d'autres, dans le feu qui est Brahman, offrent le sacrifice par le [seul] sacrifice. » Ballanfat : « L'offrande elle-même, l'instrument pour la faire, le feu où la verser, celui qui l'accomplit, eux tous sont le sacré. Placer l'acte rituel dans le sacré, c'est avoir la certitude d'atteindre le sacré. » Reconnaissons d'abord que cette dernière traduction est beaucoup plus limpide que les deux autres. Elle rend plus immédiatement accessible pour le lecteur ordinaire l'idée exprimée dans ces

versets, et c'est ce qu'on attend d'une bonne traduction. Certes, Ballanfat se rend lui-même compte d'une certaine incongruité à traduire brahman par "sacré" et s'en justifie dans une note. « Le monde sacré ancien, faut-il le rappeler, ne connaît pas d'extériorité dans la mesure où ce monde doit pouvoir se résorber dans le sacré dont il procède, ce pourquoi le sacré est aussi puissance matérielle » (p. 157, n. 12). Le traducteur tente donc de redéfinir le mot sacré et de l'arracher pour ainsi dire à son contraire qui est le profane. Autrement dit, en dépit de l'utilisation courante que l'on fait de ce terme, il ne faut surtout pas en conclure que l'hindouisme est une tradition religieuse qui oppose d'emblée le sacré au profane comme le font le judaïsme et un certain christianisme, ou comme une certaine sociologie durkheimienne qui réutilise et universalise cette catégorie.

Je reste personnellement peu convaincu par une telle réutilisation du terme "sacré", qui donne toujours l'impression que la catégorie du sacré est universelle et constitue une sorte de parasol recouvrant toute tradition religieuse. Le sacré est une catégorie qui a des limites linguistiques et anthropologiques précises. Les langues de l'Inde ne paraissent pas connaître de termes comparables, et les Indiens n'utilisent pas l'opposition sacré / profane pour exprimer leurs préoccupations ultimes. Les catégories qui fonctionnent à plein dans l'hindouisme sont plutôt celles de pur / impur, d'auspiceux / inauspiceux, d'ordre / désordre [note : A. Couture, 2009, p. 93-96]. Avec beaucoup de précautions face aux modèles proposés par Louis Dumont et aux hésitations de Madeleine Biarreau, Olivier Herrenschildt s'est attaqué à cette question et a longuement discuté de la pertinence de l'utilisation de cette catégorie pour la compréhension de l'Inde. Tout un chapitre de son livre *Les meilleurs dieux sont hindous* est consacré à cette question. On trouvera sa position clairement exposée dans une note qui se termine ainsi : « ...c'est la réification qu'opère la dichotomie sacré / profane que je refuse, la notion de sacré me paraissant, en général, aussi vide de sens que celle de mana et, en particulier, inutile ou trompeuse en ce qui concerne l'hindouisme » [note : Herrenschildt, 1989, p. 141, cf. 196-243]. Pour que l'on saisisse mieux ma propre réticence à traduire brahman par sacré, il suffira de faire remarquer qu'en sanskrit, on récite le *brahman* (*brahmādhyayana*), le brahman étant une collection de paroles, en partie normatives, jadis entendues par de grands sages. La période d'initiation aux rites, pendant laquelle on apprend par cœur et étudie le Veda, est également dite de « fréquentation du brahman » (*brahmacarya*). Ceux que l'on nomme les brahmanes (*brāhmaṇa*) sont des « personnes vouées au brahman », c'est-à-dire à la préservation et à la culture de cette parole. Les textes appelés *Brāhmaṇa* sont littéralement des « commentaires du brahman ». On voit immédiatement que la notion de *brahman* est à situer à l'intérieur d'une constellation de significations axées sur une Parole fondatrice. Traduire *brahman* par « l'Éternel » (Kamensky), « Dieu », « le Suprême » (Radhakrishnan, trad. fr., 1954), ou le sacré, n'est qu'une approximation que l'on peut comprendre. Mais je me demande s'il ne faudrait pas davantage prendre en considération que le *brahman* est d'abord une Parole plénière, normative, une parole qui finit par connoter également, quand le *brahman* s'oppose au pouvoir du souverain et de sa cohorte de guerriers (le *ṛṣatra*), le pouvoir censément englobant qui résulte de sa connaissance (Couture, 2008, p. 551-552).

Devant des spécialistes de l'hagiographie hindoue, il m'est également arrivé de faire remarquer que la catégorie de « saint » n'existe pas non plus à proprement parler dans

l'hindouisme. Encore ici, pour bien rendre compte de la réalité indienne, il ne faut pas lui surimposer d'emblée une notion qui n'y apparaît pas comme telle.

On sent se profiler ici une question fondamentale. Ne pas séparer le personnage de Kṛṣṇa de son environnement mythique, c'est aussi se rendre compte que les termes de « Dieu » ou de « saint » appliqués aux réalités hindoues n'ont pas les mêmes harmoniques qu'à l'intérieur du christianisme (ou de l'islam). Quand on dit que le gourou hindou est honoré à l'égal d'un dieu ou que ses disciples le conçoivent comme un dieu, cela ne signifie pas qu'on soit passé d'une conception transcendante de Dieu à une conception immanente. Pour comprendre de telles affirmations, il faut plutôt se situer dans un autre cadre conceptuel. Il y a dans l'hindouisme une façon différente de penser l'ensemble du rapport dieu / homme, dieu / monde, sacré / profane, etc. Les saints chrétiens ou musulmans entretiennent une relation privilégiée avec Dieu. Ils se considèrent comme des frères dans la foi, des amis de Dieu, mais refusent d'être identifiés à la divinité. Une telle prérogative outrepasserait leur nature d'être humain. Même quand on reconnaît leur sainteté, ces saints chrétiens ou musulmans demeurent des créatures d'un Dieu dont ils diffèrent essentiellement. Quand il arrive que le culte des saints empiète sur le culte rendu à Dieu, on juge de l'intérieur de ces religions qu'il s'agit d'une confusion déplorable. Plus qu'une querelle de mots, il s'agit d'un problème d'anthropologie. L'hindouisme conçoit le rapport homme-Dieu de façon beaucoup plus organique. Le sage découvre qu'il participe de la vie de cet immense Puruṣa qu'il doit laisser exister en lui et par lui. L'humain qui a abandonné les fausses voies où le portent ses désirs partiels et éphémères participe du Brahman ou de l'Absolu. Entre le Puruṣa et l'homme ordinaire, il existe une parfaite homologie de structure. Le salut de l'être humain consiste non pas à se laisser rencontrer par un Dieu qui sera toujours différent, mais plutôt à découvrir son identité véritable avec l'Absolu ou, pour employer une image moderne, à découvrir que cet être qui se croit limité n'est en fait qu'une sorte d'hologramme de Dieu. Par-delà les différences d'interprétation suivant que l'on passe de l'Advaita de Śaṅkara aux différentes autres formes d'Advaita, il reste une assimilation plus grande et presque naturelle du saint à l'Absolu qui fait que la trajectoire du saint en arrive tout normalement à se calquer sur celle du Dieu qu'il est dans son être total.

[...] Peut-être les études d'hagiographie hindoue gagneraient-elles à étudier de plus près le vocabulaire qui définit le caractère éminent du saint hindou. Ce ne peut être un hasard si les titres que l'on accorde à ces êtres d'exceptions correspondent souvent aux titres que l'on donne à la Réalité suprême : ce saint est un *bhagavān*, un *mahārāja*, un *maharṣi*, un *avatāra*, un *gurudeva*, etc. [...] Il faudrait aussi examiner les catégories utilisées quand on parle de ces saints : il y est question de *dharma* et d'*adharmā*, de pureté et d'impureté, de caractère propice et d'inauspicieux; par contre, l'opposition du sacré (ou du saint) et du profane ne semble pas à proprement parler avoir de correspondant exact dans les langues de l'Inde, à moins qu'on utilise saint ou sacré dans un sens très large qui englobe tout, mais qui occulte les modes d'expression autochtones (André Couture, « La geste krishnaïte et les études hagiographiques modernes », 2001, p. 6-8).

Faisant écho à ces remarques dans un texte qu'elle consacre à la figure de Caitanya, France Bhattacharya introduit ainsi son sujet.

Malgré tout, je me suis efforcée de voir les choses telles que les auteurs les présentent en faisant référence à l'arrière-plan religieux qui était le leur. C'est pourquoi les mots « saint » et « sainteté », ne me paraissant pas correspondre à des notions hindoues, ne seront utilisés que par simplification et entre guillemets.

[...] Dans cette perspective, par conséquent, il me paraît important en premier lieu de préciser le vocabulaire utilisé par les hagiographes. Le mot « saint » n'a pas d'équivalent bengali, et Caitanya n'est pas considéré autrement que comme un *avatāra*, c'est-à-dire une incarnation divine. Comme Rāma dans le *Rāmāyaṇa*, il est vu simultanément comme un dieu et comme un homme sans que ces deux essences soient contradictoires. Les appellatifs qui lui sont donnés : *prabhu*, *mahāprabhu*, et *Thākura* mettent l'accent sur sa position prééminente puisque ces mots peuvent se traduire par seigneur. On parle de lui en disant aussi Caitanya *gosāñī*, qui a le même sens, ou encore Caitanya *deva*. On le décrit comme *vaikuṅṭha nātha* [protecteur du ciel Vaikuṅṭha] précisant ainsi son lien étroit à Viṣṇu-Nārāyaṇa. On dit de lui qu'il est le Bhagavān complet (*pūrṇa*), le seigneur visible (*sākṣāt īśvara*). Sa nature est celle d'*īśvara* (France Bhattacharya, « La construction de la figure de l'homme-dieu... », p. 185).

Ces quelques indications sont loin d'être exhaustives, mais montrent qu'il est tout à fait possible, et même avantageux, au moins dans un premier temps, de s'en tenir aux catégories de la culture que l'on veut décrire, ou dont on veut rendre compte. C'est l'ascèse que doit s'imposer le chercheur pour bien comprendre les réalités qu'il observe.

*Contexte où l'utilisation du terme « sacré » paraît acceptable.* Toutes ces considérations ne signifient absolument pas qu'il faut mettre au rancart l'opposition sacré / profane. On peut, comme bien des auteurs, l'utiliser de façon neutre pour désigner un secteur particulier de l'activité humaine. On parlera alors du « domaine du sacré » par opposition au « domaine de la politique, etc. ». Dans la foulée de Wittgenstein, on pourrait dire qu'il s'agit d'une catégorie utilisée en sciences des religions pour classer et analyser certains phénomènes.

Il est possible par exemple d'utiliser cette opposition comme un outil conceptuel pour mettre en évidence certains aspects d'une réalité culturelle qui aurait pu autrement passer inaperçus. Un exemple d'une telle utilisation se retrouve chez Hans Mol. Dans *Identity and the Sacred*, Mol prend une certaine distance vis-à-vis de ce qu'il appelle « such outdated categorizations as the sacred/profane... » (p. XI). Ce n'est pas parce qu'il entend ne plus parler de sacré, mais pour le faire dans un sens plus dynamique à travers le concept de sacralisation qui consiste, selon lui, « en un processus pour sauvegarder et renforcer un ensemble d'interprétations ordonnées de la la réalité, de règles et de légitimations » (p. 202, ma traduction). Mol soutient que le sacré a tellement été pensé comme séparé du profane que l'on a fini par oublier d'examiner le processus de sacralisation que l'on retrouve dans toutes sortes d'objectivations sociales.

Mais si l'on utilise cette opposition en sciences des religions, ce doit être à des fins heuristiques. Et alors, il importe de bien prendre en considération les remarques que faisait Louis Dumont dès 1957 et de ne pas réifier (ou substantialiser) une opposition qui doit rester opératoire :

For example, it seems that the opposition of the sacred to the profane has frequently been misunderstood. The two poles have been reified as if we had to do with a dichotomy in the material data and not with a polarity inherent to thought [note : This is to some extent the case in : Roger Caillois, *L'Homme et le Sacré* (Paris, 1939)]. Everything looks as if the mind was incapable of taking a point of view embracing both and was forced, in order to function, to define successively two complementary fields. I am able at a certain moment to think of the world from the point of view of the profane because at another moment I shall reconsider it from the point of view of the sacred » (Dumont, 1957, p. 12-13).

Cela veut dire que le sacré n'existe que dans sa relation à son opposé, qu'à l'intérieur d'un système d'oppositions. Le fait qu'en Inde le profane n'ait pas été vraiment conceptualisé oblige à plus de circonspection encore. Quelques décennies plus tard, Herrenschildt, en s'inspirant entre autres de Dumont, reprend la même mise en garde et la situe dans l'histoire de la sociologie (j'y ai inséré la longue note qui permet de mieux comprendre son propos).

Dans les années cinquante – et largement encore de nos jours – l'anthropologie religieuse était tout entière construite autour de l'opposition, inévitable, du sacré et du profane héritée de « l'école » durkheimienne. Il n'est pas sûr qu'actuellement la confusion ne se soit pas installée entre la vision qu'avait de cette opposition *L'année sociologique* et celle de la phénoménologie de la religion ou de R. Otto. Confusion légitime, en quelque sorte, puisque les deux écoles affirment la transcendance du sacré, en admettant la nature de « Tout Autre » et, chacune à sa manière – dans des contextes théologiques, philosophiques et même politiques différents –, réifient désespérément en fin de compte cette opposition<sup>Note</sup>. Si des deux côtés, on soutient

---

<sup>Note</sup> La responsabilité personnelle, si l'on peut dire, de Durkheim est ici très grande. F. A. Isambert en a très finement retracé l'itinéraire dans un article consacré à l'élaboration de la notion de sacré dans l'« école » durkheimienne (1976), précisant la part qui revient à H. Hubert et M. Mauss, leurs différences parfois sensibles avec Durkheim (*ibid.* : 47-48, pour H. Hubert; p. 56, pour H. Hubert et M. Mauss, par exemple), et l'accord de tous pour affirmer que « c'est en définitive la société qui est sacré » (p. 50; p. 56). Si E. Durkheim en 1899 a des doutes quant à l'intérêt de substituer au terme « religion » la notion de « sacré » (« on ne fait que remplacer un mot par un autre », écrit-il cité *ibid.* : 36) – ce que la science des religions fait systématiquement à cette date, sans doute pour prendre ses distances avec la théologie et l'herméneutique ecclésiastiques et devenir plus comparative –, il est le seul de l'« école » à avoir, dès 1906, « souhaité apporter la preuve que pratiquement et historiquement à fois, *Dieu est la société* » (cité *ibid.* : 50, n. 65). Désormais, pour lui « le sentiment du sacré devient le fait religieux fondamental »

« l'affirmation de l'opposition absolue du profane et du sacré comme caractéristique de la religion » (Isambert 1976 : 50, à propos des durkheimiens), du moins les « hiérophanies » de M. Eliade paraissent-elles introduire une dimension d'incertitude dans les relations que le sacré entretient avec l'homme : l'univers peut changer de visage par l'irruption possible du sacré dans les choses et les lieux dont la vraie nature devient alors indécidable; l'expérience de l'ethnologue confirmerait cette description des phénoménologues [note supprimée], tandis que *L'année sociologique*, décidément plus réifiante, ne peut que lui proposer la variabilité des distances : les hommes (profanes) sont plus ou moins proches du sacré (et peuvent participer à sa nature, par les rites d'entrée du sacrifice par exemple), mais plus aucune incertitude ne semble permise ici sur la « vraie » nature des choses. Cette distinction entre les deux écoles est cependant ici sans importance (Herrenschmidt, *Les meilleurs dieux...*, p. 196, la note retenue se trouvant à la p. 240).

---

(Isambert, p. 54), ouvrant la porte à la reconnaissance d'une « expérience spécifique » sur laquelle reposent les croyances religieuses, en accord explicite avec W. James (p. 54, n. 83 : citation des *Formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912), pour aboutir à un « mysticisme communiel » où « le sentiment du sacré » et la « communion des consciences » jouent un rôle essentiel (*ibid.* : 54, 55). Ce n'est plus seulement W. James qui est rejoint dans cette dérive, mais bien R. Otto. La lecture de Durkheim que fait R. Aron (1967) se trouve pleinement confortée dans cet article d'Isambert.

## Bibliographie

- BASTIDE, René. *Le sacré sauvage et autres essais*. Paris, Payot, 1975.
- BENVÉNISTE, Émile. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Tome 2. Pouvoir, droit, religion. Paris, Les Éditions de Minuit, 1969.
- BHATTACHARYA, France. « La construction de la figure de l'homme-dieu selon les deux principales hagiographies bengali de Śrī Kṛṣṇa Caitanya », dans Françoise MALLISON, dir., *Constructions hagiographiques dans le monde indien. Entre mythe et histoire* (Françoise Mallison, dir.). Paris, Librairie Honoré Champion, 2001, p. 183-203.
- BOUILLARD, Henri. « La catégorie de sacré dans la science des religions », dans Enrico CASTELLI (dir.), *Le sacré. Études et recherches*. Paris, Aubier, 1974, p. 33-56.
- CAILLOIS, Roger. *L'Homme et le Sacré*. Paris, Gallimard, 1985 (1939<sup>1</sup>).
- COUTURE, André. « La geste krishnaïte et les études hagiographiques modernes », dans Françoise MALLISON, dir., *Constructions hagiographiques dans le monde indien. Entre mythe et histoire*. Paris, Librairie Honoré Champion, 2001, p. 3-18.
- COUTURE, André. Compte rendu de *La Bhagavadgītā*. Traduction, présentation, notes, synopsis et bibliographie par Marc Ballanfat, Paris, Flammarion, 2007, 218 p., dans *Laval théologique et philosophique* 64, n° 2 (2008), p. 549-552.
- COUTURE, André. *Sur la piste des dieux*. Montréal, Médiaspaul, 2009 (1990<sup>1</sup>).
- DUMONT, Louis. « For a Sociology of India », *Contributions to Indian Sociology*, n° 1, 1957, p. 7-21.
- DUMONT, Louis. « M. N. Srinivas, Religion and Society among the Coorgs », *Contributions to Indian Sociology* 3, 1959, p. 9-35.
- DURKHEIM, Émile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Paris, Félix Alcan, 1937 (1912<sup>1</sup>).
- ELIADE, Mircea. *Le sacré et le profane*. Paris, Gallimard, 1965.
- ELIADE, Mircea. *Traité d'histoire des religions*. Paris, Payot, 1949.
- FILLOUX, Jean-Claude. *Durkheim et le socialisme*, Genève, Droz, 1977.
- HERRENSCHMIDT, Olivier. « L'Inde et le sous-continent indien », dans *Ethnologie régionale*, tome 2, Paris, Gallimard, 1978, p. 86-282.
- HERRENSCHMIDT, Olivier. *Les meilleurs dieux sont hindous*. Lausanne, Éditions L'Âge d'Homme, 1989.
- HUBERT, Henri; et Marcel MAUSS, « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice », *L'Année Sociologique*, 2 (1897-1898), Paris, 1899, p. 29-139.
- ISAMBERT, François-A. « L'élaboration de la notion de sacré dans l'«école» durkheimienne », *Archives de Sciences sociales des Religions* 42, 1976, p. 35-56.
- LÉVI, Sylvain. *La doctrine du sacrifice dans les Brâhmaṇas*. Paris, Leroux, 1898; P.U.F., 1966. Également accessible à l'adresse électronique suivante :

[http://www.archive.org/stream/ladoctrinedusac00lvgoog/ladoctrinedusac00lvgoog\\_djvu.txt](http://www.archive.org/stream/ladoctrinedusac00lvgoog/ladoctrinedusac00lvgoog_djvu.txt)

*L'expression du sacré dans les grandes religions*. Tome I : Proche-Orient ancien et traditions bibliques (J. Ries, H. Sauren, G. Kestemont, R. Lebrun, M. Gilbert); tome II : Peuples indo-européens et asiatiques, hindouisme, bouddhisme, religion égyptienne, gnosticisme, islam (J. Ries, H. Hugier, H. Limet, R. Lebrun, J.-M. Verpoorten, C.-A. Keller, J. Masson, F. Daumas, J.-M. Sevrin, J. Jomier). Louvain-la-Neuve, Centre d'histoire des religions, 1978 et 1983.

MAFFESOLI, Michel. *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*. Paris, Méridiens / Klincksieck, 1988.

MARGLIN, Frédérique Apffel. *Wives of the God-King. The Rituals of the Devadasis of Puri*. Delhi, Oxford University Press, 1985.

MOL, Hans. « The Origin and Function of Religion. A critique of, and Alternative to, Durkheim's Interpretation of the Religion of Australian Aborigenes », *Journal of the Scientific Study of Religion* 18, 1979, p. 379-389,

MOL, Hans. *Identity and the Sacred. A Sketch for a new social-scientific theory of religion*. Oxford, Basil Blackwell, 1976.

MUS, Paul. Barabudur. *Esquisse d'une histoire du bouddhisme fondée sur la critique archéologique des textes*. Hanoï, 1938.

OTTO, Rudolf. *Le sacré*. Paris, Payot, 1968 (1<sup>re</sup> éd. en allemand, *Das Heilige*, 1917).

PARSONS, Talcott. « Durkheim on Religion Revisited : Another Look at the Elementary Forms of the Religious Life », dans *Beyond the Classics? C. Y. Glock and P. E. Hammand (ed.), Essays in the Scientific Study of Religion*, Harper and Row, 1973, p. 156-180.

PRADES, José A. *Persistance et métamorphose du sacré. Actualiser Durkheim et repenser la modernité*. Paris, P.U.F., 1987.

*Purity and Auspiciousness in Indian Society* (John B. Carman, John B. et Frédérique A. Marglin, ed.), numéro spécial de la série *International Studies in Sociology and Social Anthropology*, Leiden, Brill, 1985.

RENOU, Louis; et Jean FILLIOZAT. *L'Inde classique. Manuel des Études indiennes*. Tome premier. Paris, École Française d'Extrême-Orient, 1985 (1<sup>re</sup> éd. : Payot, 1947-49).

RUEGG, David Seyfort. *Ordre spirituel et ordre temporel dans la pensée bouddhique de l'Inde et du Tibet. Quatre conférences au Collège de France*. Paris, Édition-Diffusion De Boccard, 1995.

SMITH, W. Robertson. *The Religion of the Semites*. New York, The Meridian Library, 1956 (1<sup>re</sup> éd. : *Lectures on the Religion of the Semites*, 1889).

STEINER, Franz. *Taboo*. A Pelican Book, Penguin Books, 1967 (London, Cohen & West, 1956<sup>1</sup>).

WACH, Joachim. *Sociologie de la religion*. Paris, Payot, 1955.

WUNENBURGER, Jean-Jacques. *Le sacré*. Paris, P.U.F., 2009 (édition mise à jour; 1981<sup>1</sup>).