

La liminarité, ou la « morphologie des rives » : une théorie du religieux

Jonathan QUESNEL *

Résumé : Ce texte se penche sur l'apport théorique de Jacques Pierre en sciences des religions. Il présente l'un des concepts principaux de la pensée de Pierre, c'est-à-dire la liminarité, pour ensuite mettre en lumière ses multiples déclinaisons. La liminarité y est à la fois présentée sous ses attributs définitionnels et fonctionnels. D'une part, nous verrons pourquoi le fait religieux renvoie à de l'indicible, en quoi il est lui-même limite et comment celle-ci se déploie stratégiquement dans le langage qui cherche à en rendre compte. D'autre part, nous verrons que c'est parce que le religieux est liminaire qu'il peut assurer le passage entre « ce qui se dit » et « ce qui se montre ». Partant, cette perspective suggère que le ou la théoricien.ne du religieux ne peut se tenir que sur la bordure de son objet. C'est donc par une perpétuelle tension dialectique entre le dire et le montrer, entre l'Autre et le Même, que les recherches de Pierre ont permis de repérer et de dépasser le paradoxe propre à notre discipline : cerner l'indiscernable.

Mots clés : limite, indicible, paradoxe, l'Autre, le Même

Les pages qui suivent sont, avant toute chose, un hommage rendu à Jacques Pierre. Sur le plan professionnel, son immense contribution dans l'histoire du Département de sciences des religions à l'UQAM est indiscutable, son apport en ce qui concerne la théorie du religieux est tout aussi novateur que transdisciplinaire, et l'influence qu'il a eue sur moi est indéniable. Sur le plan personnel, il m'a dirigé lors de ma maîtrise et il me dirige présentement pour le doctorat. Aussi bien dire qu'il est mon mentor. Les intérêts intellectuels et artistiques

* Jonathan Quesnel (PhD) a rédigé une thèse portant sur « L'indicible et le cinéma entre origine et mort » à l'Université du Québec à Montréal.

que nous partageons depuis de nombreuses années nous ont certes nourris l'un l'autre dans nos réflexions, mais ils nous ont également rapprochés en tant qu'amis. À cet égard, la rigueur est probablement le plus grand legs qu'il a pu me laisser en tant que doctorant et le plus beau des cadeaux en tant que personne. Je tâcherai donc de lui rendre la pareille en mettant sur papier le plus justement possible l'armature et la fécondité de sa théorie du religieux, une théorie qui porte en grande partie sur la question de la limite et le problème de l'indicible.¹ Finalement, je tiens à préciser que le texte ici s'apparente plus à un essai qu'à un article scientifique et, que, à défaut d'appliquer la théorie de Pierre à des cas précis et documentés, il propose en revanche de souligner et de mettre en valeur toute l'heuristique que cette même théorie permet.

Contexte

Le concept de liminarité existe dans les sciences sociales depuis déjà plus d'un siècle. L'ethnologue français Arnold van Gennep (1909), dans son texte *Rites de passage – Étude systématique des rites*, théorise le concept en le sous-divisant en trois parties : la zone préliminaire, la zone liminaire et la zone postliminaire. Cette sous-division renvoie à une différenciation qualitative de l'espace, de la société et du statut de l'individu. Le chercheur constate l'existence d'un mécanisme symbolique qui gère le passage entre différents statuts sociaux ou différents lieux, faisant en sorte que ce passage se ritualise. Par conséquent, la circulation à travers ces étapes et ces espaces est ponctuée par des rites de passage permettant de franchir des « marges », c'est-à-dire des propriétés ontologiques ambiguës qui ne s'inscrivent ni dans l'avant, ni dans l'après, mais qui « flottent » dans l'entre-deux.

Sur le plan spatial, le territoire habitable est, pour van Gennep, ceinturé par des frontières qui s'ouvrent sur l'Autre et qui ne peuvent être traversées impunément. N'entre pas dans les contrées d'un lieu inconnu qui veut, encore moins sans en avoir marqué symboliquement le seuil (par exemple, franchir une rivière ou un amas de roches devient un acte symbolique où le passeur entre dans

¹ J'oserais prétendre que le modèle théorique de Jacques Pierre, à l'image d'un trinôme, touche à trois grands enjeux propres au religieux : celui du fondement, de l'événement et de la limite. Ce texte ne s'attardera qu'au dernier.

un espace différent de celui de son univers familial). Sur le plan social, ces mêmes passages altèrent les différents statuts individuels qui organisent la société et sont signifiés par des rituels qui soulignent la transformation d'un sujet (par exemple, la cérémonie du mariage symbolise le passage d'un état – célibataire – à un autre – marital). Finalement, sur le plan magico-religieux, il y a des altérations d'ordre spirituel, témoignant d'une profonde division du monde et instaurant une brèche qui s'ouvre sur du sacré (par exemple, lorsqu'un croyant passe les portes d'un lieu de culte ou qu'un roi sacrifie un taureau à l'orée d'une région encore inexplorée). Le passage dans l'espace est alors le fait d'une condition spirituelle bien plus que matérielle, engendrée par la foi du passeur.

Bref, van Gennep fait la distinction entre trois formes possibles d'organisation symbolique du réel, à savoir celles qui touchent à la spatialité, à la socialité et au magico-religieux. Chaque fois, une limite circonscrit la spécificité des lieux, des états et des statuts sociaux, tout en marquant la séparation entre le sacré et le profane. Le monde se structure ainsi selon ces trois dimensions, par les seuils qui les traversent et par les trajectoires qu'empruntent les individus qui y circulent.

Ce qu'il faut souligner ici c'est qu'il y a correspondance entre intériorité et extériorité, entre espace et sujet ; les passages sont partout et concernent plusieurs aspects de la vie. Comme ces modalités d'être sont marquées par le sceau des changements, tous les seuils et les passages significatifs qui en découlent se doivent d'être symbolisés :

Pour les groupes, comme pour les individus, vivre, c'est sans cesse se désagréger et se reconstituer, changer d'état et de forme, mourir et renaître. C'est agir puis s'arrêter, attendre et se reposer, pour recommencer ensuite à agir mais autrement. Et toujours ce sont des nouveaux seuils à franchir : seuils de l'été et de l'hiver, du mois ou de l'année, du jour ou de la nuit ; seuil de la naissance, de l'adolescence, ou de l'âge adulte ; seuil de vieillesse, de la mort et de l'autre vie. (Van Gennep, 1981 : 192.)

Cette conception du rite de passage a ensuite été reprise par l'anthropologue britannique Victor Turner. Brièvement, ce dernier

oppose ce qu'il appelle la « société »² à la « *communitas* »³. La première renvoie au système hiérarchique des places et des statuts dans la société, alors que la seconde est l'ensemble indifférencié du corps social où tout un est l'égal de chacun. Turner associe, dans le rite de passage, les stades préliminaires et postliminaires aux différentes identités à travers lesquelles le néophyte passe au cours de son existence. Les deux extrémités du rite de passage concernent donc la structure de la société tandis que l'étape de la liminarité renvoie, quant à elle, à la *communitas*, à ce moment d'indifférenciation dans l'existence du groupe où les hiérarchies sont abolies, où le fort devient l'égal du faible, où le chef peut être interpellé et sermonné par le dernier de ses sujets. Ce basculement ne peut prendre forme que dans le cadre d'un rite de passage et c'est ici que se situe la liminarité, à savoir là où les catégories se mêlent, où les cases de la structure ne font plus office de normativité, où, disons-le d'une manière familière, tous les chats sont gris.

La liminarité est pour ainsi dire le nulle-part qui permet d'enjamber le rite de passage, entre virtualité et identité, changeant radicalement le sujet qui osera la franchir. Elle est cette frontière abstraite qui permet la différenciation entre les états, les statuts, les lieux et les temps, faisant en sorte de distinguer le nord du sud, le prêtre du laïc, le sacré du profane, la fin du commencement.

On remarque ainsi que l'étape de la liminarité, contrairement à ce qu'avance van Gennep, n'est plus seulement cette zone indistincte qui relie l'avant et l'après d'un rite de passage ; elle devient en elle-même porteuse de qualité, de valeurs et de pouvoirs. Ce moment, juste après la zone préliminaire et juste avant la zone postliminaire, est « étiré » et substantialisé. Ce n'est plus seulement un seuil qu'il faut franchir : c'est un seuil dans lequel on peut *être*, voire demeurer. Le statut d'un passage moins élevé à un passage plus élevé se fait donc à travers les limbes d'une absence de statut. Et toute personne se trouvant dans ces limbes est simplement en transition, encore sans lieu ni position.

² Ce modèle « est celui d'une société qui est un système structuré, différencié et souvent hiérarchique de positions politico-juridico-économiques avec un grand nombre de types d'évaluation qui séparent les hommes en fonction d'un "plus" ou d'un "moins" » (Turner, 1990 : 3).

³ Ce modèle « qui émerge de façon reconnaissable dans la période liminaire, est celui d'une société qui est *comitatus*, une communauté non structurée ou structurée de façon rudimentaire et relativement indifférenciée » (*ibid.*).

C'est par souci épistémologique que j'ai cru bon de parcourir rapidement les définitions de van Gennep et de Turner afin de pouvoir ensuite contextualiser et clarifier celle de Jacques Pierre ; une définition à partir de laquelle seront articulés les enjeux langagiers et sémantiques liés à l'indicible. Allons maintenant plus avant dans cette théorisation de la liminarité et voyons comment, à partir des deux conceptions présentées ci-dessus, nous pourrions l'élargir davantage de sorte qu'elle s'inscrive à la fois dans les mots qui cherchent à la définir, dans les phénomènes qui la font advenir et dans les mots qui décrivent ces phénomènes. Une telle promiscuité entre théorie et méthodologie est sans aucun doute l'une des caractéristiques majeures de la posture savante de Pierre, à savoir créer un modèle théorique qui permette de joindre le dicible et l'indicible sans qu'il y ait assujettissement du second par le premier. C'est donc sur ce mince fil de fer que j'avancerai tout au long de ce texte non sans savoir que les risques d'y perdre pied seront élevés, mais calculés.

Concept et théorie

D'emblée, il est frappant de constater que, chez Pierre, la liminarité est constitutive du religieux. En effet, une limite symbolique permettrait de différencier le monde et les sujets qui y vivent ; il y a le sacré et le profane, les ténèbres et la lumière, la transcendance et l'immanence, le pur et l'impur, le mondain et le divin, le proscrit et le prescrit, le bien et le mal... le commencement et la fin. Mais ce qui sépare ces oppositions est aussi ce qui les réunit. À cet égard, la limite n'est jamais étanche. Sa nature poreuse lui permet de s'ouvrir et de se refermer sur le réel de sorte qu'il puisse toujours y circuler un flux, une force, à jamais immobile. Le monde serait continuellement traversé par des changements et cette constante circulation poserait, en fin de compte, la question de la limite : qu'est-ce qu'elle différencie, où se situe-t-elle et comment la gère-t-on ?

D'un côté, la limite est source de toute différenciation qualitative ; de l'autre, elle n'a, en elle-même, aucune consistance qualitative⁴. Il y a certes un saut qui relie et qui sépare ces différences

⁴ Contrairement à ce qu'en dirait Turner. Mais, dans ce cas-ci, il ne s'agit pas d'élargir le concept de limite pour l'appliquer à un phénomène social

– c’était le jour, puis c’est la nuit ; c’était là-bas, puis c’est ici ; c’était la vie, puis c’est la mort –, un saut qu’il faut franchir pour mettre en action le processus de transformation, mais un saut qui n’existe que négativement : il est invisible, intangible, indicible.

Comment repérer la trace de démarcation entre le fleuve Saint-Laurent et l’océan Atlantique ? Comment capturer l’instant précis qui distingue le passé du présent ? Comment différencier la peur, l’angoisse et l’inquiétude ressenties simultanément lors d’un cauchemar ? En même temps, il est juste d’affirmer que toutes ces choses sont différentes. Et si toutes ces choses ne sont pas dissoutes dans une espèce d’homogénéité englobante, c’est qu’il y a, quelque part, une limite dans leur constitution, mais également dans le langage, qui les extirpe d’une indistinction totalisante.⁵ En somme, la limite permet à la continuité de ne pas être discontinuée, et vice-versa, participant ainsi à l’organisation d’un monde.

Mais, qu’est-ce au juste qui autorise la pensée à hétérogénéiser la réalité tout en tenant en place la multitude de ses parties ? Qu’est-ce au juste que cette pure abstraction qui agit comme limite ? Peut-elle être problématisée en soi, et non pas à partir de ce qu’elle différencie, éloigne ou rapproche ? Serait-il possible qu’elle se montre sans se dire ? Nous allons voir dans les prochaines pages que Jacques Pierre fait le double pari de répondre oui à toutes ces questions et de postuler que, entre l’austérité de la science et le solipsisme de la mystique, il y a une voix/voie de l’entre-deux où l’incertain n’est pas une anomalie et l’indicible, bien plus qu’une fin de non-recevoir.

La limite par le corps

Pour Pierre, la question de la limite se pose dès notre premier rapport au monde, c’est-à-dire celui qui passe par le corps. Il y aurait donc, chez tous les êtres vivants, un dispositif perceptuel qui capterait un premier donné. À travers les sens, le corps comprend l’environnement dans lequel il évolue et cette compréhension vient catégoriser les éléments de ce dernier. La rugosité de l’écorce n’est pas la douceur du lichen, l’aigreur de la viande rancie n’est pas la sucrosité des figues, le chant du geai bleu n’est pas le grognement de

(la *communitas*) dans lequel elle se substantialise. Il s’agit plutôt de la penser en elle-même.

⁵ Ou de ce que Bataille (1973) appelle « l’immanence ».

l'ours noir, l'odeur de terre humide n'est pas celle du bois qui brûle, l'éclat du ciel bleu n'est pas l'obscurité de la nuit. Autrement dit, « la configuration de l'appareil perceptuel y opère un premier tri et détermine en lui [le monde] un niveau initial d'organisation » (Pierre, 2009 : 14).

Le donné est donc déjà là et vient au-devant des perceptions sensorielles. Toutefois, ce donné n'est pas traité uniformément par toutes les différentes espèces vivantes. Nous savons que l'ouïe de la chauve-souris est en mesure de capter des ondes qui échappent à celle des sujets humains. Et que les sensations éprouvées par le corps ne sont pas interprétées pareillement d'un sujet à l'autre. Ce qu'il faut retenir ici, c'est que toutes les dimensions de la réalité ne peuvent être contenues par les sens et que celles qui le sont se transforment ensuite en information :

Ce qui surgit au foyer dispositif perceptuel devient, en effet, une information par le fait qu'il y est capté, disposé et canalisé en fonction d'une finalité particulière au vivant concerné. (Pierre, 2009 : 14.)

Bref, l'information devient une boussole qui permet de naviguer dans l'étendue infinie des données en constante fluctuation.

Déjà, on remarque une toute première forme de délimitation du réel. En lui gît toujours une part considérable de virtualité mais, en même temps, il y a possibilité de l'organiser, de s'y retrouver, d'y vivre. Et cette possibilité est le produit d'une discrimination. L'information, assurément utile à la survie de l'espèce humaine, est alors isolée de la virtualité et peut être interprétée. Or, l'information n'existe pas en elle-même ; elle n'est toujours que le produit d'un traitement cognitif particulier. D'une part, elle n'a de valeur que par le processus discriminatoire qui la sélectionne ; d'autre part, elle est corrélative à son contraire, c'est-à-dire au reste qui perdure dans ce processus discriminatoire et qui rôde toujours dans l'« horizon » du réel. Ce dernier est alors scindé en deux ; il y a de l'intelligible et de l'inintelligible, il y a du Même et de l'Autre, il y a, pour reprendre l'expression d'Heidegger (1967), différenciation ontologique.

Donc, si l'on synthétise cette correspondance des sens et du sens, il s'y déploie, dans un premier temps, une captation d'un donné. Une captation qui, dans un second temps, présuppose une discrimination. Une discrimination qui, dans un dernier temps, débouche sur une perte, un reste, mais un reste qui persiste à être. Et qui est sous la

forme d'absence. Cette absence, cet Autre qui s'éloigne sitôt qu'on cherche à le saisir, n'est jamais assimilable par le corps – ni par la parole. Mais la trace qu'il laisse dans la culture peut se laisser prendre par les filets de l'imaginaire : il est représentable.

Par exemple, pour *Sapiens*, le donné d'une branche d'arbre (information) peut se transformer en arc et en flèches (représentation), une transformation qui lui est permise par sa capacité à imaginer des choses inexistantes dans la nature. L'historien Yuval Noah Harari (2015) nous dit qu'il s'agit là d'une véritable « révolution cognitive » dans la mesure où une branche peut être *autre chose* qu'une branche ; dans ce cas-ci, un arc et des flèches. On constate alors que c'est de l'imagination que naît la fabrication d'outils, ces objets qui adviennent dans la réalité uniquement par le moyen d'une opération cognitive sophistiquée, et que c'est par ce même moyen qu'il peut ensuite y avoir altération de la réalité. Une relation étroite s'établit ainsi entre la réalité « externe » de la nature et celle, « interne », des perceptions, de la cognition et des émotions.

La limite dans le langage

Soulignons ici l'importance de l'autonomisation des représentations par rapport à l'expérience sensible. Celles-ci deviennent en effet « la forme de quelque chose d'autre qui, à son tour, peut devenir la forme de l'expérience sensible » (Pierre, 2009 : 17), participant à l'élaboration d'un rapport au monde, à soi et à l'autre qui est essentiellement de nature symbolique. Autrement dit, les représentations peuvent se déployer pour elles-mêmes et se détacher complètement de la réalité des objets :

Il [*Sapiens*] invente, en somme, ce qui n'existe pas encore dans la nature et ne peut exister que par l'effet de sa présence et son esprit. Mais plus encore, il invente, imagine, ce qui n'existe pas vraiment et que lui-même ne pourra jamais faire exister réellement dans la nature. Il invente les Puissances, les Esprits, des personnages hybrides – mi-hommes mi-animaux – peuplant des légendes et des mythes. Dans l'immensité du monde terrestre, il entreprend d'instaurer le monde humain. (Médam, 2016 : 16.)

La complexité du langage humain permet d'établir un traitement de l'information que l'on pourrait appeler de second degré, faisant en sorte que, dans les représentations, l'information y est organisée et maniée pour elle-même. C'est alors un autre ordre d'idées et de catégories qui se déploie et qui n'est plus uniquement au service des finalités propres à la survie. Même si, dans notre exemple de *Sapiens*, la branche de bois est devenue un arc, il s'agit toujours d'un objet concret servant à combler des besoins concrets : il faut chasser le gibier pour pouvoir nourrir le clan. Or, lorsqu'il y a totale émancipation des représentations à l'égard des choses et du donné de l'expérience sensible, c'est littéralement une *autre* réalité qui devient possible, une réalité qui surgit de nulle part. L'esprit n'est concerné que par l'esprit, le corps et sa sensorialité ne sont plus les seuls étalons ontologiques, et l'Autre qui résiste depuis toujours à l'intelligibilité peut alors, par l'intermédiaire des rêves, de l'imaginaire et du langage, se révéler. Il n'est plus totalement opaque, ni à jamais insaisissable. Il est, à tout le moins, représentable. Ce n'est pourtant jamais *lui* que l'on représente, mais seulement sa résonance. Comme le caillou qu'on lance dans le lac et qui finit par disparaître en coulant vers le fond : la trace de son existence ne se résume qu'à son ondulation sur la surface de l'eau. En lui-même, le caillou reste inaccessible à celui qui se trouve sur la rive, mais sa présence peut être attestée par les remous qu'il a créés.

C'est donc dire que la virtualité, toujours inhérente au monde, continue d'échapper à toute forme de saisie (corporelle ou langagière) et demeure « susceptible à chaque instant de s'animer pour "hanter" l'information » (Pierre, 2009 : 20). En même temps, c'est par les représentations que le sens peut recréer un lien avec ce qui échappe aux sens, avec ce reste qui vibre en silence dans le bruit des étants, avec l'Autre qui excède les capacités langagières tout en agissant constamment à l'intérieur même de ces dernières. De tout cela, il s'ensuit une dialectique circulaire : il y a virtualité, d'où provient ensuite un donné ; un donné qui devient une information ; une information qui se transforme en représentation ; et une représentation qui peut témoigner de la virtualité. L'Autre n'est plus qu'une menace spectrale qui vient tourmenter le monde : il s'inscrit dans un système de représentations et peut être pris en charge par le langage.

On remarque que la toute première limite évoquée plus haut, celle qui passe par le corps et qui permet aux sens de capter le donné du

réel, est télescopée vers un système de représentations fort complexe où ce qui n'existe pas dans la nature peut devenir encore plus vrai que celle-ci. Dans un premier temps, les perceptions sensorielles permettent au réel de s'hétérogénéiser et de ne plus être indifférencié ; dans un second temps, les représentations symboliques permettent d'accentuer cette hétérogénéisation de sorte que l'ouverture donne désormais sur une réalité intangible qui n'a aucune commune mesure avec celle du quotidien. Il faut alors comprendre cette deuxième limite comme étant coextensive au langage ; une limite s'ouvrant et se refermant sur des dimensions de l'expérience humaine qui viennent justement « hanter » l'information, qui ne s'arriment à aucune énonciation et qui peuvent, en dernier recours, résonner dans les représentations.

Mais, de cette limite qui permet le passage entre connu et inconnu, entre identité et altérité, qui se joue autant par le corps que dans le langage, rien ne peut en être dit. Et rien ne peut en être dit parce que rien ne peut l'incarner. Elle est radicalement indicible puisqu'elle est tout aussi radicalement invisible. Encore plus, elle est insubstantielle. Toutefois, elle opère avec une efficacité irrévocable quant à l'organisation du monde, la structuration des sociétés et la clarification des statuts. Et c'est pour cette raison que l'ineffable qui la constitue se doit d'être problématisé sérieusement⁶.

L'anthropologue Gregory Bateson (1989) s'est d'ailleurs intéressé à ce problème en y faisant l'hypothèse qu'il y a toujours des sauts, des hiatus, permettant d'instaurer un vase communicant entre la fluctuation de la nature et la structure du langage. Mais qu'est-ce à dire ? Dans une formulation descriptive simple (par exemple : « cet arbre est vert »), plusieurs hiatus délimitent et relient en même temps différentes sous-questions sur lesquelles s'échafaude la formulation (de quelle sorte d'arbre s'agit-il ? Qu'est-ce qui est vert sur l'arbre ? Qu'est-ce que le vert ?). Sur le plan fonctionnel, ces sauts permettraient une intégration signifiante entre les catégories de la formulation (mots, concepts, sens) et les différenciations qui

⁶ Pierre situe cette liminarité dans le fait religieux et c'est à travers ce dernier qu'il vient ensuite théoriser cette même liminarité. Celle-ci se situerait toujours et simultanément entre l'Autre et le Même, permettant ainsi au « montrer » et au « dire » de ne pas être des oppositions irréconciliables. À cet égard, Pierre (2010 : 335) est plutôt clair : « Le religieux met en œuvre un discours qui, à même sa propre constitution, *dit* le dicible et *montre* l'indicible ». Nous y reviendrons plus en détail dans les dernières pages.

composent le réel (les choses, la pensée, le corps). Cet enchaînement inconscient assumerait une stabilité du sens faisant en sorte que la présence de ces passages et la légitimité de ces amalgames ne soient pas systématiquement questionnées – et que, par extension, l'ordre du monde ne soit pas continuellement fragilisé. « Notre inconscience de ces hiatus nous protège du doute. Mais le saut est toujours là » (Bateson et Bateson, 1989 : 133) ainsi que le clivage entre le sujet qui pense et l'événement de penser. Bref, dans une conversation banale, lorsque je dis « cet arbre est vert », les liens automatiques qui se font entre les différentes catégories mentionnées plus haut sont acquis et fixés. Idem pour mon interlocuteur. Dans le cas contraire, il y aurait impossibilité de communiquer puisque la fluctuation propre au réel doit être contenue par une structure commune afin d'éviter que tout ne devienne n'importe quoi.

Certes, ces hiatus nous « montrent » qu'il y a, dans la mécanique même de l'énonciation, des liaisons latentes qu'on ne peut nommer, comme des zones liminaires internes au discours. Et Bateson constate qu'il est effectivement impossible de dire ces hiatus, constitutifs même de la manière de dire. Toutefois, il remarque que ces derniers laissent des « traces » dans le langage qui, elles, témoignent de notre capacité à joindre des catégories linguistiques et sensorielles d'apparences incompatibles. Le monde est alors conçu comme un tissu organique en permanente fluctuation et le langage, comme une structure qui s'applique au tissu. C'est par le moyen de l'allégorie de la carte et du territoire qu'il vient illustrer sa proposition : il nous faut une carte (le langage) pour s'orienter dans le territoire (le monde). Pourtant, la carte n'est pas le territoire :

Dans la mesure où le nom n'est jamais la chose nommée et où la carte n'est jamais le territoire, la « structure » n'est jamais « vraie » [...] Elle est toujours une version de la « vérité » quelque peu abstraite et aplatie. Tel est le point extrême de notre approche de l'indicible. (Bateson et Bateson, 1989 : 219–220.)

Si l'indicibilité est une caractéristique importante de la limite, sa nature paradoxale l'est tout autant. C'est Thierry Hentsch (2006 : 46) qui l'écrivait avec justesse : « [c]omme tout rivage, la limite est trompeuse. Facile à voir et impossible à saisir ». En fait, ce n'est pas cette limite-rivage qui se voit, c'est son mirage ; la limite est toujours repoussée vers le lointain à mesure qu'on cherche à s'en approcher.

Malgré tout, sa présence fuyante donne au navigateur la possibilité de s'orienter. Ce qui ressort en sourdine de cette image est justement la nature paradoxale de la limite : elle n'est jamais « là », mais elle permet au « là » d'être, tout en le distinguant de l'« ailleurs ». Il en résulte un effet pragmatique où la limite, en tant que hiatus, vient instituer des identités, des temps et des espaces différents les uns des autres, sans pour autant être instituable en elle-même. La difficulté dans le fait de problématiser correctement ce paradoxe est considérable et pose automatiquement une seconde difficulté : sortir du langage pour parler du langage. Or, une telle sortie est impensable ; l'œil qui voit ne sera jamais en mesure de se voir. C'est que la limite opère ici comme une singularité qui instaure du possible mais qui est impossible à dire, et même à situer. Pourtant, le dire, à défaut de savoir détecter cette singularité qui le concerne peut, à tout le moins, se pencher sur son effet : une myriade de liaisons et déliaisons qui tissent du sens :

[C]ette singularité, si elle reste indescriptible en elle-même, produit autour d'elle des effets de sens à la façon de ces objets que l'astrophysique appelle des « trous noirs ». Nos singularités à nous, pour indicibles qu'elles soient en elles-mêmes, provoquent des effets de sens pragmatiques qui en trahissent la présence et qui, eux, sont observables. (Pierre, 1994 : 23.)

Conséquemment, cette relation paradoxale entre absence et présence, mais également cette tension entre dicible et indicible, il faut y réfléchir, puisque c'est dans cette relation/tension qu'il y a recèlement et décélement de l'Autre. Partant, ce dernier ne doit pas être aseptisé par une structure langagière qui chercherait à tout prix à le fixer ou, pire, à le refouler. S'il n'y a plus d'altérité, c'est qu'il n'y a plus de différences et donc, plus de passages entre les différences, plus de mouvement, plus de fluctuation. Ainsi, le langage forcerait le réel à s'inscrire dans une structure qui nivelle tous ses reliefs et qui neutralise toutes ses ambiguïtés. Cette réflexion à propos d'une absence qui agit comme une présence est alors difficile à mener à terme dans un cadre de pensée savante, puisqu'elle s'attaque à des aspects de l'expérience qui sont hostiles à la démarche scientifique, ne laissant à la démonstration que très peu d'adhérence face à son objet. Encore plus, Pierre nous dit que l'idée même de l'Autre ne peut se laisser entrevoir qu'à la bordure

du savoir, entre le fait d'un phénomène non thématizable et la prise d'un discours qui lui est inadéquat.⁷

Malgré cela, le désir humain de vouloir marquer l'indétermination par le sceau des représentations fait en sorte que l'Autre est, paradoxalement, toujours là, se déprenant de la structure du langage tout en y exerçant une influence qui, elle, permet la création de représentations. Ces dernières deviennent alors la figuration de ce « quelque chose » qui n'est pas, mais qui agit dans l'imaginaire, faisant en sorte d'instaurer un espace de rencontre entre l'Autre et le Même. Il y aurait donc, dans le langage, un système d'ouverture et de fermeture donnant accès à une part de lui-même toujours cachée, non pas en vue d'identifier l'indéterminable, mais plutôt de reconnaître l'espace laissé vacant par l'absence d'identité et d'adjoindre, à l'intérieur même de son mode opératoire, les marques de l'indicible. En de telles circonstances, la parole :

[se] déploie en direction d'une virtualité à laquelle elle aspire mais qu'elle ne peut jamais totaliser. Il y a un possible qui se réserve au-delà des possibilités effectuées ou effectuables dans le langage et qui ne cesse de tarauder le sujet de la parole. (Pierre, 2009 : 12.)

En fin de compte, il serait assez juste de présumer que, chez Pierre, la limite est consubstantielle au langage ; elle y est présente en lui. Mais une présence muette qui permet, d'une part, l'hétérogénéisation (les choses ne sont pas les idées, les idées ne sont pas les mots, les mots ne sont pas les choses) et, d'autre part, de relier et de séparer ces hétérogénéités. Une limite, enfin, qui autorise le paradoxe dans la mesure où l'Autre vient s'adosser au Même, sans toutefois « s'amémifier », comme le fossile qui atteste une présence à jamais disparue mais toujours repérable. Laurent Jenny (2005 : 20) souligne avec justesse la difficulté d'une telle entreprise qui, à défaut de pouvoir saisir l'Autre, cherche à repérer l'empreinte en creux d'un « quelque chose » absent du langage mais qui annonce sa présence :

Braquée sur cette altérité du monde qu'elle a à dire, il lui revient [à la parole] de trouver en elle-même les ressources d'une ouverture des signes. À l'inverse, sans capacité de s'identifier, sans retour à une mesure de langue, la parole

⁷ Nous verrons que cette impasse trouvera solution dans la dernière étape de ce texte lorsque le terme de « morphologie des rives » y sera élaboré.

risque de tomber dans le silence solipsiste de l'idiolecte.
[...] Dans la parole se rejoue ainsi indéfiniment une même
péripétie cognitive où l'étrange révèle soudainement sa
connivence avec l'intimement familial.

Dès lors, cette capacité qu'a la parole à pouvoir se retourner sur elle-même sans toutefois être en mesure de nommer ce retournement laisse présager, en trame de fond, que le *modus operandi* de la limite n'est pas seulement affaire de sens et de représentations ; il est intrinsèque au monde. C'est d'ailleurs l'origine et la mort qui en sont les plus irréductibles manifestations.

La limite du monde

En somme, nous avons vu que la limite passe par le corps et agit dans le langage. Par conséquent, la nature dans laquelle évolue l'être humain et les capacités cognitivo-affectives de celui-ci à se la représenter sont truffées de limites où circulent constamment des différences plus ou moins grandes. Et toute cette circulation s'engendre puisqu'il y a réalité. C'est parce qu'il y a des choses, des sujets, de la vie, plutôt que rien, qu'il y a existence des limites et voisinage des hétérogénéités. Partant, les deux limites ultimes qui permettent justement à ces choses d'être sont celles qui établissent un début et une fin. Elles sont à la fois instauratrices et destructrices du monde, ouverture et fermeture du réel, le commencement et la fin de tout. Entre ces dernières, c'est le déploiement de toutes les autres limites qui gardent en mouvement la pensée du monde et le monde qui se pense. En ce sens, la particularité de ces deux limites renvoie au fait qu'elles sont absolument inatteignables dans la mesure où elles donnent sur l'altérité absolue : cette modalité ontologique qui se manifeste par son absence et qui s'invite momentanément dans le réel en prenant les traits de la mort et de l'origine.

Que peut-on dire de la mort ? Sinon qu'elle est radicalement différente de la vie, qu'il y a bel et bien passage d'un état à un autre, mais un passage sur lequel ne peut déboucher que de l'incertain. Il est permis d'envisager que ce type de limite surgit dans le réel, tout en donnant sur l'envers de celui-ci ; parce qu'il y a finitude de la vie (la mienne et celle de mes proches), il y a, par extension, finitude du monde (et de tout ce qui l'inclut). La mort agit ainsi comme un vecteur qui ne conduit pas à l'altérité du monde mais bien à celle qui

l'excède ; elle permet l'ouverture vers un « au-delà » sans pour autant en faire la médiation, ne laissant de son passage chez les vivants que la promesse d'une fin inéluctable. Dans le même ordre d'idées, que peut-on dire de l'origine ? Sinon qu'elle rend possible le réel, qu'avant même le temps et l'espace, il y eut un surgissement primordial qui permit l'existence de l'univers, des galaxies, de l'espèce humaine, de la culture et du sujet capable de penser toutes ces manifestations de la réalité. L'origine agit donc comme une brèche qui perce le pourtour du monde et qui, contrairement à la mort, donne sur l'apparition de ce dernier, sur le non-instant de son jaillissement. L'origine et la mort, en tant que limite, et surgissant inopinément dans l'étendue de la réalité, épousent alors la possibilité d'être à la fois dans le monde et en dehors du monde. Dans tous les cas, ces deux limites sont certes indicibles et paradoxales, mais elles sont également événementielles et montrent le non-lieu d'une singularité indépassable qui « se définit par un déficit local et ponctuel de déterminations » (Pierre, 1994 : 21).

À la lumière de tout cela, la clarté d'une idée s'impose : la limite n'agit pas seulement dans le monde ; elle est également la clôture de celui-ci. Et comme la clôture fait partie de l'existant qu'elle délimite, celle-ci s'inscrit dans le développement de l'imaginaire. Par ailleurs, « [l]a simple question d'un au-delà de l'univers, d'un au-delà de la mort, est la marque de l'infini en nous » (Hentsch, 2006 : 45), une marque qui témoigne de notre faculté à penser l'impensable, à gérer symboliquement ce « quelque chose » excédant les bornes du possible mais subsistant en représentations, bref... à montrer ce qui ne se dit pas.

Les traces laissées dans le réel par la mort et l'origine se cristallisent donc dans la culture et sont investies d'une forte teneur symbolique. À défaut d'avoir prise sur l'Autre en soi, les sociétés humaines peuvent à tout le moins se pencher sur ses traces et déployer autour de celles-ci un système de représentations structurant. L'origine et la mort se redirigent vers un réseau de sens constitué de mythes, de rites et de croyances où elles peuvent, en tant que symboles, être démythifiées. L'improbable commencement du monde et l'inévitable fin de la vie s'expliquent alors par de grands récits fondateurs où des forces surhumaines, dotées d'intention et de volonté, agissent directement sur le destin des individus, des groupes et des civilisations. L'Autre peut enfin prendre corps et être

administré puisqu'il devient l'affaire des dieux et qu'il y a correspondance entre les dieux et les humains.

La réalité se déplie ainsi vers un ailleurs inaccessible, mais abordable par la médiation des dieux et des esprits, à telle enseigne que l'ordre du monde habitable, ce qu'Eliade (1965) appelle le cosmos, n'est plus uniquement soumis aux aléas de la nature ; les représentations imaginées entrent maintenant en contact avec les communautés humaines et promettent de maintenir ou de détruire cet ordre. Sur le plan symbolique, il y a une ouverture à travers laquelle l'inconnu communique avec le connu, faisant apparaître une brèche qui vient différencier le sacré du profane et qu'il faudra gérer prudemment. Enfin, cette gestion passe par la mise en place de rituels performatifs qui viennent réactualiser la force sacrée des mythes dans l'ici-bas, créant par le fait même une zone intermédiaire où il peut y avoir commerce avec l'Autre, sans toutefois qu'il y ait contamination de l'Autre. Le monde, par l'empreinte du sacré, est alors fondé, l'altérité qui lui est inhérente est repoussée à l'extérieur de ses propres limites, là où vivent les dieux, et cette dernière est canalisée par un système communicationnel qui donne aux humains la possibilité de la maîtriser :

Le rituel funéraire, par exemple, permet de gérer la singularité de la mort. Par son truchement, la communauté et l'individu s'approchent au plus près de son événement, y expérimentent son fondement et ensuite retrouvent le chemin du quotidien sans que la mort les y raccompagne. Chacun chez soi. Le rituel referme derrière eux la barrière qu'il avait ouverte empêchant ainsi que le fondement ne sorte de son lit, tout en assurant par ailleurs une irrigation périodique du sens à travers « ce qui se montre » [...] Notre définition de la religion est donc fonctionnelle : elle assure dans la culture la gestion des singularités ; ou dans le langage, le passage entre « ce qui se dit » et « ce qui se montre ». (Pierre, 1994 : 25.)

La limite comme posture savante et modèle méthodologique

On peut observer qu'il se crée, dans ces trois modulations de la liminarité, un rapport étroit entre l'Autre, la limite et l'indicible, produisant à la fin des « effets de sens ». Mais ce qui singularise ce rapport est le fait qu'il opère constamment à la limite des

différenciations qu'il permet. Prenons le cas du religieux. Comme celui-ci est en lui-même toujours liminaire, l'endroit d'où l'on peut en dire quelque chose se doit d'être, lui aussi, celui de la limite. Le religieux donne sur une expérience de l'indéterminé et ne peut se conclure que par un silence mystique ; mais, en même temps, dans ses ramifications, il ouvre des sites tangibles et observables qui, eux, ne sont pas voués à l'indicible. Devant cette impasse épistémologique, ou notre discipline est contrainte de prendre « en charge un objet qui n'a rien de spécifiquement religieux ; ou elle paraphrase une expérience qu'elle ne peut objectiver » (Pierre, 1994 : 16), laissant à la science la tâche impossible d'assigner des déterminations à quelque chose qui est fondamentalement indéterminable. Pierre propose alors la posture qu'il fera sienne tout au long de sa carrière : celle du bord. Dans la mesure où le religieux ne se laisse jamais prendre de front, il ne reste plus que la circonférence de son trou comme lieu d'observation :

Pour reprendre l'expression de L. Wittgenstein (1986), « l'élément mystique » est certes le noyau du religieux, mais cet objet n'a de statut que virtuel, et constitue un insaisissable point de fuite qu'il est impossible d'aborder en lui-même et pour lui-même. (Pierre, 1994 : 27.)

C'est donc dans les sillages de ce problème qu'apparaît le terme de « morphologie des rives ». La limite, étant inséparable du religieux et permettant le voisinage des singularités que constituent l'origine et la mort, tout en n'étant elle-même jamais « là » et toujours inexprimable, dessine, malgré tout, les traits d'une morphologie. Et ce n'est qu'en se tenant sur les rives de cette morphologie que l'observateur peut en dire quelque chose. Certes, de ces singularités, rien ne peut être dit, ni même de la limite qui s'ouvre sur celles-ci. Toutefois, ce qu'elles montrent peut être évoqué, et c'est à partir de ces évocations, inscrites dans la culture sous différentes formes symboliques, qu'un dire peut ensuite de déployer. En effet, « ces singularités ne peuvent se montrer qu'en tant qu'elles sont des lacunes dans les formations langagières » (Pierre, 1994 : 27), tout en dépendant des stratégies rhétoriques du dire qui, elles, pourront témoigner de ces mêmes lacunes. Il revient alors à la « morphologie des rives » d'aménager le passage entre ce qui se dit et ce qui se montre (c'est-à-dire, la dynamique inhérente au religieux en tant qu'objet de recherche), mais aussi entre ce qui se

pense et ce qui ce démontre (c'est-à-dire, la dynamique inhérente à la recherche qui observe le religieux).

Par conséquent, cette médiation entre altérité et identité devient réellement un lieu, à défaut d'être un non-lieu, sur lequel les sciences des religions peuvent s'ancrer. « On aura compris qu'à étudier la morphologie des rives qui bornent cette discontinuité plutôt qu'à essayer de prendre pied dans le non-lieu de cette dernière » (Pierre, 1994 : 26), l'obligation d'assigner des déterminations à ce qui est profondément indéterminable devient désuète. Encore plus, le choix de demeurer sur la bordure de l'objet religieux permet de garder à bonne distance sa spécificité : il est indicible. À cet effet, il serait juste d'affirmer que cette spécificité ne peut être rendue par le moyen de disciplines qui, elles, ont conquis leur autonomie et leur légitimité en prenant le large par rapport au problème de l'indicible. En même temps, les sciences des religions ne peuvent emprunter le langage de l'art ni celui du mysticisme ; elles sont face au fait de devoir utiliser des outils inappropriés pour l'entreprise qu'elles souhaitent mener. La stratégie adoptée par Pierre est donc la suivante : à défaut de pouvoir parler la même langue que son objet, ou d'attribuer à cet objet les propriétés du discours scientifique dans lequel il se laisse prendre, l'observation du religieux doit se tenir sur la limite qui agit dans le langage *et* sur celle qui se phénoménalise dans la culture. Il y aurait donc une tension constante qui s'exerce entre ce dont il faut parler et le lieu d'où l'on est pour en parler. Dès lors, la limite est à la fois un objet d'étude *et* une propriété discursive qui oblige le chercheur ou la chercheuse à l'inclure dans sa propre méthodologie.

À partir de sa théorie du religieux, Jacques Pierre se penche plus largement sur l'étude d'un système langagier qui porte en lui la capacité de montrer ses défaillances, sans pour autant être en mesure d'en dire quelque chose. Mais, surtout, il force son lectorat à reconnaître la pragmatique de « ce qui se montre », une pragmatique dont il est permis de dire quelque chose. Parce que cette « morphologie des rives » autorise l'existence du paradoxe en observant sa mécanique et son efficacité – et, ce faisant, en évitant de plonger dans le gouffre sur lequel il donne –, la pensée savante ainsi que les différentes modalités de recherche portant sur le religieux peuvent épouser le discours scientifique sans pour autant être en opposition avec la nature de leur objet.

Conclusion

Après mûre réflexion, il m'apparaît évident que cette inclusion de la limite dans la méthode qui la problématise invite à l'innovation et à la transdisciplinarité. Toutefois, la véritable fécondité du modèle théorique de Pierre touche au fait que la limite, en tant qu'élément constitutif du religieux, puisse se modéliser dans d'autres types d'objets qui n'ont, en apparence, aucune accointance avec le religieux (comme des œuvres d'art, de grands événements sportifs, des soulèvements de foule, etc.) ainsi que dans d'autres disciplines que celles des sciences des religions. En cela, sa théorie devient également une méthode et sa méthode ouvre sur la théorie ; le concept de liminarité excède son cadre proprement conceptuel pour se déployer à la fois dans le discours qui cherche à le dire ainsi que sur d'autres objets qui ne sont pas explicitement considérés comme étant religieux. Il faut avouer qu'il s'agit là d'une remarquable cohérence entre le fond et la forme d'une œuvre intellectuelle aussi riche qu'exigeante où les traits du pinceau semblent parfaitement adaptés au relief de la toile :

La morphologie religieuse peut se déployer dans la culture à chaque instant et en n'importe quel point de sa superficie en sorte qu'une culture séculière peut présenter les traces d'une telle morphologie. Avant même que la trace n'en soit systématisée dans un ensemble religieux cohérent, la morphologie religieuse peut s'amorcer à partir de n'importe quelle singularité. Il suffit qu'une réalité se détache radicalement sur le fond de l'expérience pour qu'une ligne de fracture lézarde le réel à partir de ce point et qu'il faille la suturer par des formes mythiques et rituelles. (Pierre, 2010 : 335.)

Avant de conclure, j'aimerais insister sur cette invitation à la transdisciplinarité, sur cette idée fertile, mais peut-être moins populaire par les temps qui courent, que les disciplines auraient tout intérêt à se parler, à se renforcer, à se confronter, bref, à établir un espace de rencontre augmentant l'étendue des connaissances, plutôt qu'à se rigidifier et qu'à se disqualifier les unes les autres. Certes, le portrait général des sciences humaines n'est pas si dichotomique, mais il me semble qu'à bien des égards nous évoluons présentement dans une ère de l'hyperspécialisation et que cette ère a les défauts de ses qualités : à force de trop vouloir observer microscopiquement ses

Jonathan QUESNEL

objets de recherche sous la même lunette, il y a atomisation et entrechoquement des savoirs. Ce qui me semble bien dommage. Face à ce problème délicat, force est de constater que, depuis plusieurs années déjà, plusieurs décennies même, Jacques Pierre nous la lance, cette invitation à la transdisciplinarité ; il la lance à ses étudiants et étudiantes, à ses collègues, au milieu universitaire. À cet égard, espérons que ce numéro spécial, avec le titre qu'il a et la signification qu'il sous-entend, invitera la prochaine génération de religiologues à poursuivre plus que jamais ces *mélanges* de disciplines, de démarches et d'hypothèses afin de maintenir la vitalité du mouvement.

Bibliographie

- BATAILLE, Georges. 1973. *Théorie de la religion*. Paris : Gallimard.
- BATESON, Gregory et Mary C. BATESON. 1989. *La peur des anges : vers une épistémologie du sacré*. Paris : Seuil.
- ELIADE, Mircea. 1965. *Le sacré et le profane*, Paris : Gallimard.
- HARARI, Yuval Noah. 2015. *Sapiens : une brève histoire de l'humanité*. Paris : Albin Michel.
- HEIDEGGER, Martin. 1967. *Introduction à la métaphysique*. Paris : Gallimard.
- HENTSCH, Thierry. 2006. *La mer, la limite*. Montréal : Hélotrope et Conjonctures.
- JENNY, Laurent. 2005. « La langue, le même et l'autre ». *Fabula LHT*, n° zéro, p. 1–20.
- MEDAM, Alain. 2016. *L'aube des signes : préhistoire et naissance de l'homme*. Montréal : Liber.
- PIERRE, Jacques. 2010. « La stratification du discours religieux et la modernité ». Dans *Modernité et religion au Québec*, sous la dir. de Robert MAGER et Serge CANTIN, p. 323–340. Québec : Presses de l'Université Laval.
- . 2009. « Bataille, l'horizon et la pensée de l'Autre ». Dans *Georges Bataille interdisciplinaire. Autour de la somme athéologique*, p. 193–217. Québec : Éditions du Tryptique.
- . 1994. « L'impasse dans la définition du religieux : analyse et dépassement ». *Religiologiques*, no 9 (hiver), p. 15–30 [pagination de la version papier ; cf. pagination de la version en ligne <https://www.religiologiques.uqam.ca/>].
- TURNER, Victor. 1990. *Le phénomène rituel*, Paris : Presses universitaires de France.
- VAN GENNEP, Arnold. 1981. *Les rites de passage : étude systématique des rites*. Paris : Picard.

Abstract : This article seeks to underscore a crucial element in Jacques Pierre's theory in religious studies. It presents one of the major concepts in Pierre's posture, which is liminality, and shows all of its various aspects in depth. On the one hand, we will see why the religious refers to the unspeakable, in what ways it is in itself liminal and how this one unfolds strategically in the language which attempts to express it. On the other hand, because the religious is liminal, we will see how it can ensure the passage between what is said and what is shown. Therefore, this perspective proposes that the religious theorist can only stay on the border of their object. Finally, it is through a perpetual dialectic between "the saying" and "the showing", between the Same and the Other, that Pierre's research has allowed one to identify and to exceed the paradox of our discipline: determining the indeterminable.

Keywords : liminality, unspeakable, paradox, the Other, the Same
