

L'ensauvagement du sacré : le cas de *Thelma et Louise*

*Denis JEFFREY**

Résumé : En inscrivant notre propos dans la thèse du déplacement du sacré, je souhaite montrer sa fécondité heuristique pour analyser une production culturelle comme le film *Thelma et Louise* de Ridley Scott (1991). Une transgression inaugurale entraîne les deux héroïnes dans un *road trip* qui débouche dans un *dead end*. Cette route devient un espace de liminalité dans lequel Thelma et Louise prennent conscience qu'elles ne veulent plus être des femmes soumises aux normes patriarcales. Leur expérience les amène à s'émanciper. Elles ne peuvent plus être les femmes qu'elles étaient. Or, à la fin d'un rite de passage, la nouvelle identité des initiés doit être reconnue. La question de la reconnaissance de la nouvelle identité de Thelma et Louise devient centrale dans le film de Ridley Scott. Quelle institution peut reconnaître leur expérience, leur transformation, leur nouvelle subjectivité ? Dans le film, il semble qu'aucune institution ne pouvait reconnaître la fécondité de l'expérience de Thelma et Louise. Toutefois, en devenant un film culte, leur expérience est devenue un modèle d'émancipation pour tous ceux et celles qui cherchent à échapper au patriarcat.

Mots clés : déplacement du sacré, Ridley Scott, *Thelma et Louise*, patriarcat, liminalité, rite de passage, identité

Une culture ne peut être elle-même qu'à travers un incessant travail de métabolisation de la différence, travail par lequel elle absorbe et s'approprie peu à peu les retombées de ses interactions avec les autres cultures, lisse les aspérités que laisse en elle le commerce avec l'histoire et s'ajuste aux tensions suscitées par les transformations environnementales et/ou les mutations technologiques. Parce qu'il n'est pas

* Denis Jeffrey est professeur titulaire à l'Université Laval.

instantané et qu'il constitue un travail, ce processus signifie que les cultures sont toujours hétérogènes et composites, qu'elles sont à la fois en retard et en avance sur elles-mêmes, constamment en porte-à-faux par rapport à une identité qui n'est jamais complètement advenue et que se dressent en elles, comme autant de zones aveugles, l'écho énigmatique du passé et la voix inintelligible de l'avenir.

Jacques Pierre (2009).

Dans son introduction au numéro 16 de la revue *Religiologiques* sur les rituels sauvages, Jacques Pierre (1997 : 7) écrit que la question du sacré sauvage, comme toutes les questions fondamentales en sciences humaines, est susceptible « d'être pour longtemps encore le chantier de plusieurs générations de chercheurs ». Presque 25 ans après la parution de ce numéro, je me réjouis de revenir sur le thème de l'ensauvagement du sacré pour honorer celui qui fut mon directeur de doctorat, et qui est devenu un collègue et un ami. J'y reviens pour réfléchir sur le film *Thelma et Louise* de Ridley Scott sorti en salle en 1991. Une transgression inaugurale entraîne les deux héroïnes dans une virée en voiture (*road trip*) qui débouche dans un cul-de-sac (*dead end*). Cette route, pour un religiologue, devient un espace de liminalité dans lequel Thelma et Louise prennent conscience qu'elles ne veulent plus être des femmes soumises aux normes patriarcales. Leur expérience sacrale les amène à s'émanciper. Elles ne peuvent plus être les femmes qu'elles étaient. Or, à la fin d'un rite de passage, la nouvelle identité des initiés doit être reconnue. La question de la reconnaissance de la nouvelle identité de Thelma et Louise devient centrale dans le film de Ridley Scott. Quelle institution peut reconnaître leur expérience, leur transformation, leur nouvelle subjectivité ?

Nous allons d'abord revenir sur la thèse des déplacements du sacré dans laquelle s'inscrit notre propos. Ce qui permettra en même temps de clarifier, du moins en partie, le concept de sacré. Par la suite, nous décrivons les lignes principales du scénario du film *Thelma et Louise* avant d'en proposer une analyse inspirée de la tradition religiologique.

Entre sécularisation et déplacement du sacré

Depuis les années 1950, deux grandes thèses sur le sacré servent à expliquer les mutations profondes du religieux dans les sociétés touchées par la Seconde modernité¹. Celle de la sécularisation et celle des déplacements du sacré. Bien que chacune ait le mérite de rendre compréhensible un grand nombre de phénomènes, nous préférons la thèse des déplacements du sacré pour sa valeur heuristique. Elle permet effectivement de rendre compte de la dimension liminale du sacré, c'est-à-dire de l'émergence d'une sacralité qui apparaît dans les marges du religieux.

La thèse des déplacements du sacré provient d'une tradition de travaux socio-anthropologiques et historiques dans laquelle nous nous inscrivons. Les auteurs de référence de cette tradition – Émile Durkheim (2009), Marcel Mauss (1968), Arnold van Gennep (1981), Rudolf Otto (1968), Roger Caillois (1950), Georges Bataille (1957), Mircea Eliade (1959, 1963, 1971, 1976), Lévi-Makarius (1974), Victor Turner (1990), Georges Balandier (1985), Roger Bastide (1975), Jean Duvignaud (1980), Louis-Vincent Thomas (1985), René Girard (1971), Michel Maffesoli (1979, 1985), Guy Ménéard (2007 [1999]), Albert Piette (1993), Christoph Wulf (2008) et David Le Breton (2002, 2007) – ont mis en lumière les rapports des individus et des sociétés avec le sacré. Cette thèse est fort utile pour explorer le religieux hors des religions, ou bien encore pour débusquer la présence du sacré dans des activités séculières comme la politique, le sport, l'industrie du spectacle, les sciences, les pratiques juvéniles, etc.

La thèse de la sécularisation, dans ses aspects anciens et récents, ne doit pas être mise de côté pour autant. Les chercheurs l'utilisent pour étudier les relations fort complexes se nouant entre les religions instituées et le monde moderne (Chagnon, 1986 : 22). Elle peut notamment expliquer les tensions entre les idéaux de l'âge des Lumières et les positions conservatrices d'institutions religieuses. Harvey Cox (1968 : 50) avait écrit à cet égard que :

¹ Le terme de Seconde modernité est proposé par Anthony Giddens (2004) pour expliquer la transformation rapide des mœurs après la Seconde Grande Guerre. Le fait le plus marquant en est l'émancipation des femmes, des gais et des minorités opprimées par les normes patriarcales.

[...] la sécularisation implique un processus historique, presque à coup sûr irréversible, au cours duquel la société et la culture sont affranchies de la tutelle d'un contrôle religieux et, aussi, de conceptions trop étroitement métaphysiques.

Pour Cox, la sécularisation est essentiellement un mouvement libérateur. Cette thèse a été brandie pour rendre compte des transformations des pratiques religieuses à la suite de la Révolution tranquille au Québec. Il semblait clair, au tournant des années 1960–1970, que plus la société québécoise se modernisait, plus elle se sécularisait (Lemieux, 1990). Dans les faits, il existe plusieurs formes de relation entre la modernité et la religion, et nombre de sociétés à cet égard ne connaissent pas le même type de sécularisation (Gauthier, 2020). On parle même, depuis l'aube de l'an 2000, du retour du religieux (Pollack, 2014).

Revenons à la thèse des déplacements du sacré et aux quatre grands piliers qui lui servent d'assise : 1. Le sacré est un invariant anthropologique² ; 2. Le sacré précède la religion ; 3. La religion vise l'administration du sacré par des opérations de symbolisation et de ritualisation ; 4. La religion est toujours en tension entre ses formes instituant et ses formes instituées.

Il est primordial de définir ce sacré dont on étudie les déplacements. Auparavant, soulignons que le terme lui-même de « déplacement » renvoie à l'idée que le sacré n'est pas toujours à la même place, ou encore qu'il ne se trouve pas là où on a l'habitude de le voir. Il est donc présumé que la force, la valeur et les symboles du sacré puissent toucher les individus et les collectivités de diverses manières, et puissent être investis dans des objets matériels ou immatériels (mots, énoncé, formule magique, incantation, prière, mantra, récit, nombre, comportement, personne, totem, vêtement, coiffe, bijou, grigri, nourriture, phénomène naturel, astre, bâtiment, espace, période, transition, etc.).

Ce sacré qui touche les individus de diverses manières, qui se déplace et que le religieux vise à administrer comporte plusieurs définitions, dont aucune ne fait l'unanimité. Il est certain que l'école durkheimienne a élaboré une conception du sacré (Isambert et

² Ce concept renvoie à l'idée que le sacré ne disparaît pas, mais prend diverses formes dans l'histoire. Il serait même, selon Otto, une forme de la sensibilité humaine au même titre notamment que la sensibilité esthétique.

Courtas, 1977), en termes d'énergie et de catégorie de la sensibilité, qui a laissé des traces chez plusieurs auteurs³. En prenant quelques raccourcis pour éviter les longueurs, nous offrons huit propositions théoriques relevées dans les travaux des auteurs cités plus haut. Elles constituent une sorte de fil conducteur épistémologique plus qu'une clarification exhaustive du concept de sacré.

Premièrement. Dans la tradition des travaux de Durkheim, Bataille, Caillois, Bastide, Girard, Maffesoli et Ménard, le sacré apparaît comme une puissance surnaturelle, une énergie pulsionnelle explosive, une violence ou encore un bouillonnement prodigieux de vie érotique et dionysiaque. C'est pourquoi le sacré peut apparaître comme menaçant. Guy Ménard (1986 : 64) cite à ce sujet une image marquante tirée d'un ouvrage de Franco Ferraroti. Ainsi qu'il le dit, les récits et les rites religieux servent de « combinaison d'amiante qui permet d'accéder au sacré sans en être réduit en cendre ».

Deuxièmement. Le sacré est défini comme une catégorie de la sensibilité (Caillois). Il est vécu, éprouvé, appréhendé comme sentiment et comme expérience (Otto). Une expérience du sacré peut être sauvage ou domestiquée (Bastide). Les attitudes de respect, d'enchantement ou de terreur sont souvent utilisées pour décrire l'idéal-type d'une expérience du sacré. Cette expérience peut générer des figures du tout-autre, d'une transcendance hors du monde, d'une cause surnaturelle, etc. Les sentiments de sacré sont décrits par la ferveur, la piété, l'adoration, l'admiration, la vénération, etc.

Troisièmement. Le sacré est défini comme un attribut d'une chose qui acquiert alors une qualité ontologique, une valeur ultime, quasi absolue, transcendante et une légitimité fondatrice (Levi-Makarius, Balandier). Dès lors, ce qui ne reçoit pas la qualité de sacré devient le profane (Durkheim, Eliade). L'attribution du sacré à une chose est à la base du principe religieux de la transsubstantiation. Une grande diversité d'opérations symboliques vise à investir de sacralité quelque chose. Les termes suivants servent à les nommer : sacralisation, ordination, consécration, bénédiction, sanctification, intronisation, ensorcellement, baptême, initiation, purification,

³ Plusieurs livres retracent l'étymologie et les multiples sens du sacré. À cet égard, on peut lire des synthèses dans les livres de Wunenburger (1981), Ménard (1986), Ries (1992), Tessier (1991) et Carrier (2005).

possession, damnation, diabolisation⁴, etc., et les termes d'opérations opposées comme la profanation, le blasphème, la désacralisation, le sacrilège, etc.

Quatrièmement. Comme le montrent les exemples d'opérations symboliques, la sacralité peut être qualifiée de pure ou d'impure, et même, paradoxalement, elle peut contenir en même temps ces deux qualités (le sang, les matières fécales, etc.), comme l'ont montré Douglas (1967) et Levi-Makarius. Cinquièmement. Le sacré peut être investi dans des objets matériels ou immatériels comme l'avait bien vu Durkheim :

Par choses sacrées, il ne faut pas entendre simplement ces êtres personnels que l'on appelle des dieux ou des esprits : un rocher, un arbre [...], un caillou [...], une maison [...], en un mot une chose quelconque peut être sacrée. Un rite [...], des mots, des paroles, des formules [...], des gestes, des mouvements [...] (2009 : 51).

Un événement, un territoire, un temps, un espace, une idée, un bijou, etc.

Sixièmement. Des objets sacralisés peuvent devenir le cœur de pratiques de culte et de dévotion. Ils peuvent être idolâtrés, fétichisés, fanatisés, dogmatisés, etc. Septièmement. Durkheim a produit une synthèse de plusieurs travaux d'anthropologues qui avaient souligné ceci : ce qui est sacré doit être protégé par des règles qui prescrivent des comportements interdits (défendus, proscrits, intouchables) et permis. Le sacré doit être l'objet de respect, sauf à quelques occasions dans une année liturgique où il peut être volontairement transgressé (Caillois, Bataille, Ménard, Jeffrey [1998, 2011, 2020]). La transgression a pour effet de régénérer l'ordre social et de créer de la vitalité. Huitièmement. Le sacré est habituellement manipulé par des spécialistes (chamans, officiants, prêtres, sorciers, gourous, etc.) qui savent en tirer des effets bénéfiques ou maléfiques. Les spécialistes du sacré connaissent les opérations symboliques pour éviter ses effets de contamination (Bastide). Ils savent aussi comment intervenir pour décontaminer une personne (exorcisme, guérison, purification). Cela signifie qu'une personne peut être volontairement ou involontairement contaminée par le sacré.

⁴ Ces trois derniers mots montrent que l'opération symbolique peut créer un sacré pur et un sacré impur.

En terminant cette brève schématisation du sacré, nous croyons utile, au profit de notre analyse du film Ridley Scott, de définir les concepts de religion, de religieux et de religiosité. Chacun renvoie à des rapports spécifiques au sacré (Gauthier, 2020 : 198). Le religieux est le concept le plus général qui indique la présence de quelques règles, plus ou moins organisées, pour administrer le rapport au sacré. Une religion réfère à un ensemble de règles établies et reconnues pour administrer le sacré. La religiosité suggère la possibilité même de règles pour administrer le sacré. Il peut s'agir d'une religiosité individuelle, personnelle, intime ou d'une religiosité collective qui émane de la volonté d'un groupe d'individus de se donner des règles pour réguler leur rapport au sacré.

Où vont Thelma et Louise

Nous allons déployer ces quelques grandes idées sur le sacré et le religieux pour discuter de l'ensauvagement du sacré dans le film *Thelma et Louise* de Ridley Scott sorti en salle en 1991.

Il est fascinant de considérer, sur le terrain de la modernité séculière, les rapports de Thelma et Louise avec le sacré. Comment la transgression de l'interdit du meurtre les a affectées, les a contaminées, les a amenées à se comporter de manière imprévisible, et même à aller au bout, dans une scène sacrificielle remarquable, de leur propre vie.

Dans la jeune trentaine, Thelma et Louise sont en vacances pour le week-end. Thelma, jouée par Geena Davis, est l'épouse au foyer, tandis que Louise, jouée par Susan Sarandon, est serveuse dans un resto pour routiers. Elles s'ennuient dans leur vie morne et stérile de femmes soumises.

C'est Louise qui a convaincu Thelma de prendre le large pour quelques jours. Après avoir longuement roulé, elles s'arrêtent dans un saloon, le *Silver Bullet*, où Thelma, en état d'ébriété, se laisse inviter à danser par un cow-boy. Ce dernier devient vite insistant. Elle est un peu ivre lorsque, dans le stationnement, cet homme rustre tente de la violer. Louise sauve son amie in extremis en tenant en joue l'agresseur avec un revolver. Le coup part ; l'assaillant est mortellement atteint.

Elles montent dans leur voiture, une Thunderbird décapotable vert amande 1966, pour reprendre la route, refusant ipso facto de se rendre aux policiers.

Une transgression marque le début de leur cavale. Ne sachant que faire, elles fuient au plus loin, sans savoir vraiment si elles peuvent atteindre la frontière mexicaine. Elles deviennent itinérantes dans le vaste territoire désertique du sud-ouest des États-Unis.

La transgression inaugurale les transporte dans un état sacré. Contaminées par l'enchantement du sacré, elles enchaînent les transgressions. Thelma et Louise apprennent à savourer, sous un mode extatique, des plaisirs défendus. Elles volent des produits dans un magasin libre-service, s'offrent des aventures sexuelles, détruisent un camion-citerne, insultent un policier et l'enferment dans le coffre de sa voiture. Leurs comportements illicites les réjouissent et les inquiètent à la fois. Mais les forces sacrales qui les possèdent les attirent plus qu'elles ne les révoltent.

Thelma et Louise avaient croisé à trois reprises un poids lourd conduit par un macho qui les hélait d'une manière vulgaire et obscène. Elles l'arrêtent pour lui demander des excuses. Le routier se moque virilement de leurs récriminations. Elles font alors exploser le camion-citerne qui est, à bien des égards, un symbole flamboyant de la supériorité masculine.

C'est donc l'histoire de deux jeunes femmes contaminées par une sacralité qui ne bénéficient d'aucune forme de ritualisation et de symbolisation religieuses, c'est-à-dire de religiosité, pour revenir à la vie profane. Plus l'histoire avance, mieux on constate que le sacré généré par la transgression instauratrice de leur aventure s'ensauvage. Leur état d'enchantement les ravit, mais elles comprennent également qu'elles sont possédées par des forces grandioses qui leur échappent.

Comment pourraient-elles, après avoir vécu de tels moments d'exaltation, accepter le retour aux scènes de ménage de leur vie de couple ?

Elles sont entrées dans un monde liminal où les interdits sont levés. Peu à peu, elles dérivent dans l'indifférencié. Les limites symboliques qui ordonnent le monde ne tiennent plus. Les interdits qui les maintenaient dans leur ancien style de vie sont levés.

Nos deux héroïnes jouissent alors de libertés que procure le fait d'être désinhibé. Ils n'ont plus de retenue, de réserve, de contrainte.

Elles ont le sentiment que leur vie, enfin, leur appartient. Leur énergie est jubilatoire. Elles jouissent du sacré, mais en même temps, elles craignent ses effets.

Des policiers qui enquêtent sur le meurtre du stationnement suivent leurs traces. Ils découvrent peu à peu l'identité des deux femmes.

Même si elles se savent poursuivies par des policiers, Thelma et Louise continuent d'avancer. Elles ne maîtrisent pas ce qui leur arrive. Leur état d'esprit est affecté par le sacré sauvage. Elles sont à la fois transies par son inquiétante étrangeté, et captivées par cette expérience enivrante du sacré. En fait, elles sont aveuglées par la fascination, même terrorisante, de la sacralité.

Elles ne pensent plus qu'elles peuvent revenir à la vie profane. Les dernières minutes du film sont bouleversantes.

Thelma et Louise, au volant de leur voiture, sont immobilisées sur le plateau désertique d'une haute falaise. Les policiers à leurs trousses les ont rattrapées. Ils les entourent avec leurs voitures de patrouille. Un enquêteur, qui semble moins macho que les autres hommes, veut discuter avec elles. Il sait ce qui s'est passé, que ce n'était qu'un accident, que Thelma et Louise fuient la logique patriarcale. Mais rien n'y fait.

Thelma et Louise se donnent la main et s'élancent dans le vide au volant de la Ford Thunderbird verte décapotable 1966. En dessous, c'est le Grand Canyon.

Elles plongent dans la mort, car elles ne voient pas d'autre issue à leur destin.

À la fin du film, avec le générique, des images du film apparaissent. Ce sont surtout des portraits qui visent à combler le vide de leur mort. Parmi ces images, il y a le polaroid-selfie pris au moment où elles partent pour le « week-end ». C'est la photo qui va éterniser Thelma et Louise (Delvaux, 2018).

La liminalité

Le meurtre non prémédité du cow-boy dans le stationnement du saloon fut une transgression qui a précipité Thelma et Louise dans un espace liminal. Il s'agit d'une zone de l'entre-deux, écrit Victor

V. Turner (1990), où les initiés des sociétés traditionnelles se dépouillaient de leur ancienne identité pour en recevoir une nouvelle.

Arnold van Gennep (1981 [1909]) a écrit que la phase liminale est la plus importante des rites de passage. À la suite de l'étude de multiples rites de passage à la vie adulte dans les sociétés traditionnelles, il écrit que les néophytes étaient amenés dans un lieu hors du village, à l'écart de la communauté pour une période pouvant varier de quelques heures à plusieurs mois. L'enfermement dans une hutte initiatique dont la porte d'entrée représente la bouche d'un monstre est un thème récurrent. On leur disait qu'ils allaient être avalés par ce monstre. Il s'agit du thème classique du *regressus ad uterum*, c'est-à-dire du retour à la matrice utérine, souvent représentée par le ventre d'une baleine, d'un dragon ou d'un loup. Ce sont des animaux initiatiques qui symbolisent la métamorphose de l'identité (Jeffrey, 2011). Durant cette phase du rite de passage, les jeunes initiés ne sont ni hommes, ni femmes, ni enfants ni adultes, ni tout à fait humains ni inhumains. Ils n'ont plus de limites identitaires. Ils sont dans un état indifférencié, comme le fœtus dans le ventre de la mère. Ils doivent mourir à leur ancienne identité pour renaître dans une nouvelle identité.

Thelma et Louise découvrent, au cours de leur *road trip*, qu'elles peuvent devenir des femmes différentes. Leur cavale les a rendues sensibles à un pouvoir qu'elles portent en elles. Elles savent qu'elles peuvent choisir l'émancipation contre les normes d'un patriarcat qui infériorise les femmes. L'Amérique du début des années 1990 n'arrive pas encore à offrir aux femmes la possibilité de choisir leur propre destin. Elles ne veulent plus être ces femmes obligées de servir des hommes, comme le fait Thelma pour son mari et Louise dans un restaurant de routiers. Même si elles changent, Thelma et Louise savent que le monde machiste dans lequel elles évoluent ne changera pas.

Elles ont l'intuition qu'elles vivent une expérience liminale, même si elles n'en comprennent pas tous les aspects. Du moins elles ne se voient plus de la même manière. Louise ne considère plus Thelma comme une boniche. Elle s'est émerveillée devant les exploits de Thelma. Elle lui reconnaît un courage, une force de caractère et une perspicacité qu'elle ne lui connaissait pas. Elle constate que Thelma n'est plus la même. Louise également sait qu'elle ne pourra plus être la même femme. Le ventre du désert, dans

lequel elles s'enfoncent avec leur voiture, était tel un *regressus ad uterum* qui aurait dû leur permettre de renaître à une vie nouvelle.

Thelma et Louise n'ont pas trouvé en elles-mêmes les ressources d'une sagesse, d'une spiritualité, d'une philosophie ou d'une religiosité pour les aider à faire le saut dans une nouvelle vie. Elles n'avaient pas à leur disposition un savoir de type « initiatique » pour réfléchir sur ce qu'elles vivaient. Elles ne connaissaient pas non plus un spécialiste du sacré qui put concrétiser leur retour à la vie profane.

Georges Bataille (1957 : 17) avait bien vu que dans ce type d'expérience du sacré se cache le ressort de l'érotisme qui est « l'approbation de la vie jusque dans la mort ». Désinhibées, Thelma et Louise ont dérivé dans l'ivresse sacrale de l'outrance. La puissante énergie sacrée qui les enchantait les a conduites dans une impasse.

Cette sacralité exacerbée requiert des opérations symboliques pouvant rituellement la désamorcer. Or, quelles sont les opérations qui auraient pu ramener Thelma et Louise dans le monde ordonné et contraint de la vie quotidienne ? Qui sont les spécialistes qui auraient pu les administrer ? En fait, auraient-elles pu être sauvées, du moins épaulées, par des individus qui possèdent une compréhension religieuse (Desrosiers, 1986) de ce qu'elles vivaient ?

La règle la plus universelle dans l'administration du sacré vise à le rendre tabou, intouchable, à interdire son accès. Il revient habituellement aux institutions religieuses d'administrer des règles et des pratiques pour endiguer les énergies du sacré, pour les séparer du profane, pour les ritualiser et les symboliser⁵. Or, l'histoire de Thelma et Louise montre comment la puissance du sacré peut investir des personnes à leur insu, mais surtout, comment cette puissance du sacré est apparue hors d'un cadre où existe une administration religieuse du sacré.

Les éclairages de Roger Bastide

C'est dans son livre *Le sacré sauvage*, écrit en 1973, à la toute fin de sa carrière, en fait, une année avant son décès, que Roger Bastide présente les concepts de sacré sauvage et sacré domestiqué. Il

⁵ On peut penser que ce type d'expérience du sacré pourrait être pris en charge par des psychologues, des psychanalystes ou d'autres spécialistes des comportements extrêmes.

développe l'idée qu'une expérience du sacré peut être sauvage ou domestiquée.

Le sacré sauvage surgit habituellement dans un cadre religieux institué. Ce pourrait être, dans une religion africaine traditionnelle, le surgissement d'un esprit inconnu ou d'un phénomène inédit. Le surgissement du sacré sauvage, souligne Bastide (1975 : 218), n'est pas un nouveau phénomène, car il existait dans les sociétés traditionnelles. Or, ces dernières arrivaient à le reconnaître et à le traiter avec des opérations religieuses, « dès qu'il se fait jour », écrit-il.

Mais la pensée moderne, dit-il, ne bénéficie pas d'outils religieux pour le comprendre et pour le traiter. Bastide considère que le sacré sauvage, dans nos sociétés modernisées, prend parfois la forme d'un défoulement, d'une catharsis ou d'une recherche de sensations fortes. Cette sacralité sauvage est créée :

[...] lorsque les tensions sont trop fortes et que la société ne peut leur fournir une issue, elles ne peuvent trouver d'autres solutions que l'explosion sauvage qui en épuise l'énergie dans une brève crise de quasi-folie. (*Ibid.* : 224).

N'est-ce pas en partie le thème de l'histoire de *Thelma et Louise* ? Elles défoulent leur énergie sur le dos d'hommes qui représentent le machisme oppresseur comme le policier et le camionneur. Le défoulement a certes une fonction cathartique, mais néanmoins, elles n'arrivent pas à imaginer qu'elles puissent vivre dans une société où la masculinité est dominante.

À la suite de la transgression inaugurale du meurtre, elles ont enchaîné les transgressions : vulgarité du langage et du comportement, vol, agression, destruction, aventure sexuelle, itinérance, etc. Elles ont pris une route qui mène à « toutes les aventures oniriques ». Lorsque des personnes sont dans cette situation, souligne Bastide (1975 : 231), le bout du voyage peut être la mort du fait qu'elles gisent dans un état instituant inédit, que l'institution n'a pas l'habitude de reconnaître. Comment l'institution peut-elle reconnaître une expérience du sacré qui se présente comme création pure ? Mais justement, Bastide observe que les expériences du sacré sauvage empruntent toujours des formes rituelles qui existent déjà pour se manifester (*ibid.* : 234). Dans le cas de *Thelma et Louise*, avons-nous souligné, elles gisent dans la liminalité d'un rite de passage. Elles auraient pu s'en sortir à la condition qu'elles-

mêmes sachent que l'institution pouvait reconnaître leur expérience. En fait, comment croire que l'institution aurait pu reconnaître leur expérience.

À la fin du film, l'enquêteur à la recherche de Thelma et Louise les retrouve alors qu'elles sont devant le précipice. Il leur dit qu'il les comprend, qu'il sait ce qu'elles vivent, que tout n'est pas perdu, qu'elles peuvent choisir de vivre. Il parle au nom de l'institution. Il représente la parole de l'institution qui reconnaît la fécondité de leur expérience. La scène laisse croire qu'il peut les aider à comprendre leur propre expérience des limites. Thelma et Louise refusent de le prendre au sérieux. Elles n'ont pas la faiblesse de croire en l'enquêteur. Elles demeurent dans l'impasse. Elles ne croient pas non plus qu'elles peuvent être crues, c'est-à-dire qu'elles peuvent être reconnues dans leur nouvelle identité de femmes émancipées.

Rappelons que pour Bastide (1975 : 231), « le sauvage c'est d'abord et avant tout la décomposition, la déstructuration, la contre-culture qui ne peut, ni ne veut s'achever en une nouvelle culture ». Par définition, le sauvage est hors-la-loi, ajoute-t-il. Afin qu'ils puissent être reconnus par l'institution, il doit y avoir un « minimum d'échanges inter-individuels » entre les hors-la-loi et ceux qui représentent la loi. L'enquêteur échoue à convaincre Thelma et Louise qu'il est garant de leur futur. Les deux héroïnes refusent l'échange. Leur quête se termine dans le sacrifice de leur vie. À défaut de pouvoir la vivre autrement, elles choisissent la mort.

Bastide (1975 : 225) soutient, dans la tradition durkheimienne, que « la religion se développe [...] comme institution de gestion de l'expérience du sacré ». Or, qu'auraient pu faire des administrateurs du sacré pour accompagner Thelma et Louise vers une sortie de crise réussie ? Nous nous inspirons ici de quelques idées de Roger Bastide et de Raymond Lemieux pour répondre à cette question en trois moments.

Dans un premier moment, Raymond Lemieux (1999) écrit que l'expérience du sacré sauvage doit être reconnue comme étant possiblement administrable par une institution religieuse ou par une autre institution. Le but de l'opération de reconnaissance vise à laisser entendre que l'expérience sauvage du sacré peut être récupérée et intégrée par l'institué. À cet égard, comme le pense Bastide, on doit considérer l'expérience sauvage comme de l'instituant *in statu nascendi* vers l'institué. Il s'agit d'une expérience

qui pourrait être gérée au profit de tous. Ce que l'expérience de Thelma et Louise génère comme nouveauté, c'est-à-dire une révolution dans les conduites féminines, peut être intégré dans l'institué pour l'enrichir, le rénover, le bonifier. Ainsi, la reconnaissance de l'expérience du sacré dans laquelle s'enlisaient Thelma et Louise constitue un moment inaugural dans le processus de retour à la vie profane.

Ce premier moment doit être suivi par ce deuxième moment qui est la mise en paroles de l'expérience sauvage du sacré (Lemieux, 1999 : 38). Dans le récit qui résultera de la mise en paroles de leur expérience se pointent les grands thèmes universels de la condition humaine. Thelma et Louise ne sont pas les seules femmes à vivre la torpeur suscitée par une position d'infériorité face aux hommes. Durant leur cavale, Thelma avoue à Louise ne pas avoir demandé la permission à son mari pour partir en week-end. Elle se plaint que son mari ne lui permet jamais de s'amuser, qu'elle doit rester à la maison pour s'occuper de lui. Louise lui répond dans une longue tirade que nous résumons :

[...] voilà ton destin de femme, le destin de femme que tu avais choisi. Tu te satisfaisais de ce destin, mais il y en a d'autres chemins, libérateurs, émancipateurs. Tu peux devenir la femme que tu choisis d'être (Delvaux, 2018 : 43-48).

Leur discussion est en train de former un récit, c'est-à-dire une narration significative. Un récit qui pourra devenir porteur de salut, d'un espoir en un avenir meilleur pour les milliers de femmes qui s'y reconnaissent.

Leur histoire n'est pas unique. Ce qu'elles ont vécu n'est pas unique. Leur récit est exemplaire pour toutes celles qui ont cherché (et qui cherchent encore aujourd'hui) à se libérer, comme Thelma et Louise, de leurs frustrations de vivre dans un monde dominé par des hommes. Leur histoire n'est pas strictement personnelle, car elle s'inscrit dans une communauté de destin. On retrouve dans leur récit une parole sur les origines (voilà comment nous étions avant), sur le présent (où en sommes-nous) et sur l'avenir (voilà comment nous pourrions être). Ce sont là les trois grandes dimensions du mythe d'où je viens, que dois-je faire et où vais-je ? – dont la fonction est de structurer les limites temporelles d'un Ordre symbolique.

Dès que l'expérience du sacré est rattrapée par la parole, que la parole s'organise sous la forme d'un récit, alors la puissante énergie du sacré tend à se domestiquer, à se réguler, à se ritualiser. C'est le troisième moment. Le récit crée un ordre temporel qui permet à chacun et chacune de se retrouver, de se situer et de se remémorer le passé en vue de préparer l'avenir.

Il y avait le temps d'autrefois, avant l'expérience du sacré. Puis une transgression instauratrice les entraîna dans la liminalité. C'est le moment où Thelma et Louise étaient sur la route. Enfin, il y a les nouveaux temps, après l'expérience du sacré, où un monde est à recréer. L'ordonnement du temps par un récit produit du sens qui noue un passé, un présent et un avenir. Un ordonnancement qui réorganise des limites, des régulations, des lois au service d'un collectif (Bastide, 1975 : 233).

Les sphères du sacré et du profane sont de nouveau distinguées. Comme le souligne Jacques Pierre (2014 : 6) :

[...] dès lors qu'il y a chez l'être humain une puissance de symbolisation, cette dernière appelle aussitôt la capacité de tracer une limite entre ce monde-ci et l'autre, de faire la part des choses entre la réalité et le rêve, de penser le destin des êtres au-delà de l'absence que leur mort ouvre dans notre expérience.

Si elles avaient choisi de vivre, Thelma et Louise auraient dû apprendre à concilier leur désir d'affirmer leur subjectivité avec les normes patriarcales⁶. Elles ne pouvaient plus être les mêmes personnes, les mêmes femmes. Or, dans un rite de passage, les initiés sont appelés à acquérir une nouvelle identité. Mais il est connu qu'ils ne peuvent porter une nouvelle identité si les gens du village ne changent pas leur regard sur eux, si on les voit encore comme des enfants. À cet égard, la transformation du regard des gens du village est parallèle à la transformation identitaire des initiés. Thelma et Louise savaient qu'elles n'étaient plus les mêmes, mais en même temps, elles ne parvenaient pas à croire que les hommes auraient changé leur regard sur elles. Qu'ils allaient les voir autrement.

⁶ Se pointe ce paradoxe au cœur de la conciliation. L'institution cherche à codifier le désir afin de lui donner la possibilité d'être reconnu. Par conséquent, tant qu'il résiste à la codification, le désir n'arrive pas à être reconnu.

Ces trois moments – la reconnaissance de l'expérience du sacré, la mise en récit de leurs paroles et le retour à l'ordre – constituent un parcours initiatique fondateur d'espoir pour l'avenir des femmes. Elles ne sont peut-être pas arrivées à se sauver, mais leur aventure a ouvert des chemins d'émancipation sur lesquels cheminent des millions de femmes.

Conclusion

Thelma et Louise sont deux figures fictives, mais il existe des centaines de Thelma et Louise qui cheminent sur les routes liminales du sacré sauvage. Il faut espérer que le récit de Thelma et Louise puisse leur offrir des occasions de réflexion, en fait des occasions de se comprendre, de mettre à distance leur bouleversement et de relativiser leur vécu pour miser sur l'espoir d'une vie meilleure.

C'est sur le terrain de la régulation du sacré que naît le religieux, et peut-être aussi la religion. C'est pourquoi le récit de Thelma et Louise, comme tous les récits religieux, illustre des expériences du sacré. C'est à partir de ce type d'expérience que s'institue du religieux. Parce que celles qui s'en inspirent savent que le sacré sauvage est dangereux, mais elles savent aussi qu'il y a moyen de devenir autre, de vivre autrement, de s'émanciper, sans passer par l'expérience du sacré sauvage. Une nouvelle religiosité est née du récit de Thelma et Louise, devenue un film culte, qui continue d'émouvoir, de passionner, de modeler des projets d'émancipation. La mort de Thelma et Louise n'aura pas été vaine, car elle est fondatrice de nouveaux comportements de la part d'hommes et de femmes qui tentent d'échapper aux normes du patriarcat.

Bibliographie

- BALANDIER, Georges. 1985. *Le détour*. Paris : Fayard.
- BASTIDE, Roger. 1975. *Le sacré sauvage et autres essais*. Paris : Payot.
- BATAILLE, Georges. 1957. *L'érotisme*. Paris : Minuit.
- CHAGNON, Roland. 1986. « Religion, sécularisation et déplacements du sacré ». *Religion et culture au Québec. Figures contemporaines du sacré*, sous la dir. d'Yvon DESROSIERS, p. 21–51. Montréal : Fides.
- CAILLOIS, Roger. 1950. *L'homme et le sacré*. Paris : Gallimard.
- CARRIER, Michel. 2005. *Penser le sacré. Les sciences humaines et l'invention du sacré*. Montréal : Liber.
- COX, Harvey. 1968. *La cité séculière*. Paris : Casterman.
- DELVAUX, Martine. 2018. *Thelma, Louise et moi*. Montréal : Hélotrope.
- DESROSIERS, Yvon. 1986. *Religion et culture au Québec. Figures contemporaines du sacré*. Montréal : Fides.
- DOUGLAS, Mary. 1967. *De la souillure*. Paris : Maspero.
- DURKHEIM, Émile. 2009. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris : Presses universitaires de France.
- DUVIGNAUD, Jean. 1980. *Le jeu du jeu*. Paris : Balland.
- ELIADE, Mircea. 1959. *Naissances mystiques. Essais sur quelques types d'initiation*. Paris : Gallimard.
- . 1963. *Aspects du mythe*. Paris : Gallimard.
- . 1971. *La nostalgie des origines*. Paris : Gallimard.
- . 1976. *Initiation, rites, sociétés secrètes*. Paris : Gallimard.
- GAUTHIER, François. 2020. « Définir le paradigme de la sécularisation pour mieux s'en abstenir ». *Religiologiques*, Hors-Série, no 1, p. 185–199.
- GIDDENS, Antony. 2004. *La transformation de l'intimité*. Paris : Hachette.
- GIRARD, René. 1971. *La violence et le sacré*. Paris : Grasset.
- ISAMBERT, François-André et Raymonde COURTAS. 1977. « La Notion de sacré. Bibliographie thématique ». *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 44, no 1, p. 119–138.
- JEFFREY, Denis. 1998. *Jouissance du sacré*. Paris : Armand Colin.
- . 2011. « Le sacré, entre médiations et ruptures ». *ESSACHESS – Journal for Communication Studies*, vol. 4, no 8, p. 31–46.
- . 2020. « Les savoirs initiatiques ». *Religiologiques*, Hors-Série, no 1, p. 211–226.
- LE BRETON, David. 2002. *Conduites à risque. Des jeux de mort au jeu de vivre*. Paris : Presses universitaires de France.

Denis JEFFREY

- . 2007. *En souffrance. Adolescence et entrée dans la vie*. Paris : Métailié.
- LEMIEUX, Raymond, (1990). « Le catholicisme québécois : une question de culture ». *Sociologie et société*, vol. 22, no 2, p. 145–164.
- . 1999. *L'intelligence et le risque de croire*. Montréal : Fides.
- MAKARIUS, Laura Levi. 1974, *La violation des interdits*. Paris : Grasset.
- MAFFESOLI, Michel. 1979. *La conquête du présent*. Paris : Presses universitaires de France.
- . 1985. *L'ombre de Dionysos*. Paris : Méridiens.
- MAUSS, Marcel. 1968. *Sociologie et anthropologie*. Paris : Presses universitaires de France.
- MÉNARD, Guy. 1986. « Le sacré et le profane, d'hier à demain ». Dans *Religion et culture au Québec. Figures contemporaines du sacré*, sous la dir. d'Yvon DESROSNIERS, p. 53–70. Montréal : Fides.
- . 2007 [1999]. *Petit traité de la vraie religion*. Édition revue et corrigée. Montréal : Liber.
- OTTO, Rudolf. 1968. *Le sacré*. Paris : Petite bibliothèque Payot.
- PIERRE, Jacques. 1997. « Introduction ». *Religiologiques*, no 16, p. 5–7.
- . 2009. « Religion et langage : la pérennité de la condition religieuse en modernité ». *Journal du Mauss*. Récupéré le 7 mai 2021 de <https://journaldumauss.net/?Religion-et-langage-la-perennite>.
- . 2014. « La stratification du religieux ». *Journal du Mauss*. Récupéré le 7 mai 2021 de <https://journaldumauss.net/?La-stratification-du-religieux-1165>.
- PIETTE, Albert. 1993. *Les religiosités séculières*. Paris : Presses universitaires de France.
- POLLACK, Detlef. 2014. « La théorie de la sécularisation au banc d'essai ». *Archives de sciences sociales des religions*, no 167, p. 147–169.
- RIES, Julien. 1992. *Traité d'anthropologie du sacré*. Paris : Desclée.
- TESSIER, Robert. 1991. *Le sacré*. Montréal : Cerf / Fides.
- THOMAS, Louis-Vincent. 1985. *Rites de mort : pour la paix des vivants*. Paris. Fayard.
- TURNER, Victor. 1990. *Le phénomène rituel*. Paris : Presses universitaires de France.
- VAN GENNEP, Arnold. 1981 [1909]. *Les rites de passage*. Paris : Picard.
- WULF, Christoph. 2008. *Une anthropologie historique et culturelle. Rituels, mimésis sociale et performativité*. Paris : Téraèdre.
- WUNENBURGER, Jean-Jacques. 1981. *Le sacré*. Paris : Presses universitaires de France.

Abstract : This paper will demonstrate the heuristic fruitfulness of the shifting of the sacred theory by analyzing Ridley Scott's film (a cultural production) *Thelma and Louise* (1991). An initial transgression leads the two heroines on a road trip that ends in a dead end. The trip becomes a liminal space in which Thelma and Louise realize that they no longer want to be women subjected to patriarchal norms. Their experience leads them to emancipate themselves. They can no longer be the women they were. However, at the end of any rite of passage, the initiates' new identity must be acknowledged. The issue of the recognition of Thelma and Louise's new identity becomes central in Ridley Scott's film. What institution can acknowledge their experience, their transformation, their new subjectivity ? In the film, it seems that no institution could recognize the fruitfulness of Thelma and Louise's experience. However, by becoming a cult film, their experience has become a model of emancipation for all those who seek to escape patriarchy. Finally, this is the idea that we deploy in this text, drawing on the thesis of the displacement of the sacred.

Keywords : shifting of the sacred, Ridley Scott, *Thelma and Louise*, patriarchy, liminality, rites of passage, identity
