



HAL
open science

Rushdie et compagnie. Préalables à une anthropologie du blasphème

Jeanne Favret-Saada

► **To cite this version:**

Jeanne Favret-Saada. Rushdie et compagnie. Préalables à une anthropologie du blasphème. Ethnologie française, 1992, pp.251-260. halshs-01188388

HAL Id: halshs-01188388

<https://shs.hal.science/halshs-01188388>

Submitted on 1 Sep 2015

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Rushdie et compagnie

Préalables à une anthropologie du blasphème

par Jeanne Favret-Saada

Ce qui suit fait le point d'un travail commencé en 1989 sur le blasphème contemporain, à l'occasion de deux Affaires (Scorsese, Rushdie) qui agitaient l'opinion, c'est-à-dire aussi moi-même. Que se passait-il donc ? Quelle folie nous entraînait, soudain, à ranimer des débats oubliés depuis deux siècles, à dissenter sur le jugement religieux des productions artistiques ? Pourquoi une telle profusion d'événements, de coups de théâtre, pourquoi tant d'errance et de rajustements idéologiques ?

M'efforçant de réduire l'inévitable désordre des faits empiriques, je rencontrai d'emblée deux questions d'épistémologie. L'une, générale : est-il possible de bricoler la lourde machine des sciences sociales pour la rendre apte à proférer quelque chose de non trivial sur l'actualité ? L'autre, particulière : comment décrire et interpréter les "affaires" contemporaines de blasphème, nos connaissances portant sur des exemples passés, propres à des sociétés en apparence si différentes de la nôtre (la France d'Ancien Régime, l'Espagne du XVe siècle...) ? La littérature scientifique sur le blasphème se signalant par sa pauvreté et sa confusion, j'ai d'abord voulu poser quelques préalables à une anthropologie du blasphème, tant actuel qu'inactuel¹.

¹ Ce texte doit beaucoup à E. Claverie et J. Cheyronnaud qui, depuis juin 1988, m'ont fait bénéficier de leur savoir dans un domaine que j'abordais tout juste ; leur présence à mon séminaire sur "*Les imputations de blasphème*" et les communications qu'ils y firent me furent un soutien précieux. E. Larguèche voulut bien accepter de soutenir en public un examen serré de son livre (1983), et P. Roussin me fit saisir l'intérêt d'un point de vue rhétorique pour situer les imputations de blasphème. D'autres aussi m'aidèrent de leur réflexion : O. Christin, D. Laborde, G. Lenclud, et, plus largement, les auditeurs de mon séminaire. Que tous soient ici remerciés.

Le blasphème dans notre actualité

Toute œuvre d'art à thème religieux peut être qualifiée du blasphème par les porte-parole de ce qu'on appelait autrefois le parti dévot : les producteurs américains le savaient bien, qui, sous ce seul prétexte, refusèrent longtemps de financer le film de Martin Scorsese, *La dernière tentation du Christ*. Pourtant, qu'un tel film puisse provoquer (outre un ennui indicible chez ceux qui s'imposèrent de le voir) l'incendie de trois cinémas français et quatorze blessés dont un faillit mourir, voilà qui, d'août à octobre 1988, attira mon attention sur l'efficacité sociale de ce genre d'accusations².

Au même moment commençait ce qui allait devenir l'Affaire Rushdie : en octobre 1988, peu après la parution, à Londres, des *Satanic Verses*, des organisations musulmanes de Grande-Bretagne diffusèrent les passages du livre relatifs à l'Islam auprès de leurs adhérents et des ambassadeurs de pays musulmans à Londres. Elles demandèrent à l'éditeur (Viking/Penguin) de retirer l'ouvrage des librairies et à leurs adhérents de lui écrire dans ce sens. Le livre fut interdit en Inde et au Bangladesh, tandis que l'Université d'Al Azhar, au Caire, le déclarait blasphématoire et en appelait aux quarante-cinq pays musulmans pour entreprendre une action concertée. Le Soudan, puis l'Afrique du Sud (sous la pression d'une puissante minorité musulmane) et le Sri-Lanka interdirent *Les Versets sataniques*³.

En décembre, une délégation d'ambassadeurs de pays musulmans demanda au Ministre de l'Intérieur anglais qu'il appliquât au livre de Rushdie la *Blasphemy Law* (non, répondit l'Attorney Général, celle-ci ne protège que le christianisme). Toutes ces actions, notons-le, visaient à exercer une pression seulement légale : les moyens employés étaient

² *The Last Temptation of Christ*, 1988, Universal Pictures ; CIC Video en propose une version en français, avec cette mention en grosses lettres rouges : "Le film que vous n'avez pas pu voir".

³ Rushdie, 1988, Viking. Par précaution, la traduction française, en 1989, mentionnera, sur la quatrième de couverture, imprimé en rouge, le "soutien du Ministère de la Culture et de la Communication de la République française" et, en noir, "l'appui amical" de vingt-et-un éditeurs français ; le traducteur se cachera sous le pseudonyme rabelaisien de A. Nasier.

ceux-là mêmes de l'Archevêque de Paris ou des catholiques fondamentalistes américains dans l'affaire Scorsese, la différence entre les deux situations tenant à l'efficacité plus évidente des musulmans hors d'Europe. Rushdie, son éditeur et certains libraires reçurent aussi des menaces anonymes, dont on ne pouvait évaluer la crédibilité, mais qu'on préféra prendre au sérieux.

Très tôt, des manifestations musulmanes avaient éclaté, ici et là, en Grande-Bretagne, mais la presse n'en fit état qu'après la mi-janvier 1989. La forme d'action était légale et le nombre des manifestants modeste, mais le traitement médiatique qui en fut donné en fit un événement national : la photographie d'un boucher rituel de Bradford faisant un autodafé des *Versets sataniques* devint l'emblème de l'Affaire, et la presse britannique se plut à comparer aux nazis les musulmans hostiles au roman. En février, de grandes agitations populaires contre Salman Rushdie firent six morts à Islamabad (Pakistan), cinq morts et cent blessés à Srinagar (Cachemire) ; enfin, le 14, l'Ayatollah Khomeini déclara que Rushdie était un blasphémateur, un apostat, et que son sang devait être versé sans autre forme de procès. Cette fois, la menace de mort était explicite, et elle portait une signature crédible⁴.

Ainsi s'ouvrait une crise politique internationale, en même temps que de nombreuses crises nationales, tant en Europe qu'en Asie du Sud-Est et au Moyen-Orient. Pendant plusieurs mois, tout le monde se mit à parler de droits (pour "nous") et de devoirs (pour "eux"), de religion et de création artistique (parfois, plus précisément, de "réalisme magique" ou de "fiction post-moderne"), d'*englishness*, de citoyenneté et d'immigration. Chacun fut tenu de se situer d'un même souffle sur des questions de religion, de politique, de société, tenu aussi de choisir son camp dans la rupture simultanée de plusieurs couples fatals : Nord et Sud, Orient et Occident, Religion et Lumières, Islam et Chrétienté, Fondamentalisme et

⁴ Parmi les musulmans actifs dans cette période de l'Affaire, il convient de distinguer trois acteurs sociaux aux objectifs et aux modes d'action différents : des membres d'associations islamistes (lettrés et légalistes), des manifestants du sous-continent indien (dépourvus de culture religieuse livresque, eux aussi légalistes) et l'Ayatollah Khomeini. Cf. Modood, 1990.

Tolérance, Tradition et Modernité... Car il s'agissait, bien sûr, d'une crise politique et sociale, mais surtout d'une crise culturelle profonde.

Ces deux Affaires de blasphème (la seconde est loin d'être terminée), j'en pris connaissance, comme tout le monde, par les media, et j'y participai, comme beaucoup, par d'incessantes conversations. Il fallait prendre acte de la nouvelle -- le blasphème a donc une actualité, une réalité et une force sociales chez nous, en 1989 -- et, si possible, l'élaborer. Je relevai quelques caractéristiques de la phase initiale de ces Affaires, avant qu'un discours moyen et convenu, une *doxa*, ait pu se mettre en place.

Tout d'abord n'importe qui, même incroyant ou ignorant des choses de la foi, s'estimait compétent sur la question proprement religieuse : Scorsese a (ou n'a pas) blasphémé, Rushdie a (ou n'a pas)... Les experts ne furent convoqués qu'ensuite, et surtout à propos de l'islam ; les incroyants se réveillèrent alors pour affirmer le "droit au blasphème".

Ensuite, on ne prit pas la peine de définir ce dont on parlait si savamment : qu'était-ce donc qu'un "blasphème" ? Quand la question leur fut enfin posée, les experts répondirent par la liste hétéroclite des actes de langage condamnés, en principe, par telle religion particulière ; des moqueries ou des insultes délibérées à l'égard des figures divines ("Dieu est un œuf pourri", "Jésus était un homosexuel") ; des propositions hérétiques ("Ce n'est pas Mahomet qui a écrit le Coran") ; des affirmations d'athéisme ("Dieu n'est rien") ; des jurons sciemment religieux ; et des interjections banales ("Nom de Dieu !"), euphémisées ("Nom de nom !") ou désémantisées, signalant l'émotion plutôt qu'une préoccupation religieuse du locuteur.

Comme on le voit, ces listes renvoient à un type particulier de contenu -- tout énoncé qui porte atteinte à la divinité -- mais aussi aux conditions de l'émission et de la réception du message "blasphématoire". C'est pourquoi n'importe quelle communication -- verbale, écrite ou orale, musicale, visuelle... -- peut servir de

support à une accusation de blasphème : un roman, un ouvrage scientifique (*La vie de Jésus*, de Renan), une chanson (*Allah*, de Véronique Sanson), un clip vidéo (Madonna), une bande dessinée (*Le Coran, Les aventures de Dieu*), un film, une image, une statue. Dans cette période initiale des Affaires Rushdie et Scorsese, on ne réalisa pas que parler de "blasphème" revenait à porter un jugement, à s'ériger en juge religieux d'une communication d'autrui.

Enfin, et simultanément (c'est une ironie de ce genre de situation), on fit l'impossible pour ignorer les aspects proprement religieux de ces Affaires et pour les ramener à des dimensions plus familières. On énonça, on entendit et on lut des propositions du genre : "Les accusateurs de Rushdie (de Scorsese) n'ont en réalité que des objectifs politiques", nationaux ou internationaux, tout cela n'est qu'une "magouille" ; ou bien, "il faut comprendre les manifestations comme l'indice de problèmes sociaux" (l'immigration, le racisme, les jeunes...). On invoqua aussi, mais plus rarement, et seulement chez "eux" -- les fondamentalistes américains, les islamistes -- l'hypothèse d'une crise culturelle : le désenchantement d'un monde ultra-modernisé pour les premiers, l'inaptitude à entrer dans ce même monde pour les seconds. Il n'y eut que des religieux, professionnels ou militants, pour rappeler qu'il pouvait aussi s'agir d'une question religieuse.

Un objet volant non identifié

A l'occasion du récent colloque "Blasphème et Libertés", Alain Cabantous, un historien, assurait que l'étude du blasphème "appartient" à l'ethnologie et à la sociologie religieuses, car ce n'est pas à proprement parler un objet historique⁵. Fort bien mais, souhaitant m'extraire de l'agitation médiatique pour travailler sur l'Affaire Rushdie, j'avais déjà compulsé sans profit nombre de bibliographies dans

⁵ Cabantous A., 1990 (a). Ce colloque lui-même est une conséquence des événements évoqués plus haut : des théologiens, des juristes et des chercheurs en sciences sociales éprouvèrent soudain le besoin de se familiariser avec cette réapparition du "blasphème".

ces deux disciplines. Et les banques de données, interrogées, avaient annoncé "Zéro réponse" : le blasphème n'a donc pas encore été institué en mot-clé, ni en sociologie, ni en ethnologie. Ce simple fait mérite quelque réflexion.

Si la sociologie religieuse est à ce point muette sur le blasphème contemporain c'est, je crois, parce qu'elle se désintéresse des aspects proprement interlocutoires de l'action sociale. Qui porte quel jugement religieux sur qui : c'est une question trop fine pour une discipline habituée à traiter ou bien de grands ensembles ("la société globale", "la modernité", "le christianisme"), ou bien des unités plus réduites (des sectes, des paroisses, des réseaux...), mais dans leur idéologie moyenne, rapportée aux positions socio-professionnelles des acteurs et à leurs stratégies d'intégration à la "modernité"⁶.

Pour l'ethnologie, en principe familière des colloques singuliers avec les indigènes, la difficulté est ailleurs : elle est inapte à se représenter l'émergence d'une "affaire" de blasphème, par l'effet d'un préalable méthodologique rarement aperçu. En effet, poser une accusation de blasphème suppose, comme condition de sa possibilité, que le locuteur reconnaisse une division dans sa communauté religieuse ; de même, l'intention de blasphémer, tout comme la défense contre une accusation de blasphème supposent l'instauration d'un espace critique minimum dans la société⁷. Or l'ethnologie se prête particulièrement mal tant à l'aperception des divisions idéologiques qu'à l'exploration des espaces critiques, car elle présuppose des sociétés à peu près unanimes, pourvues de "croyances partagées".

Une difficulté supplémentaire, propre à l'ethnologie religieuse de l'Europe, tient à ce qu'elle passe sous silence les groupes pourvus d'accès à la haute culture religieuse : alors que l'ethnologie exotique comporte tant de monographies sur les conceptions et le travail des spécialistes religieux indigènes, nous ne disposons pas

⁶ Cf. par exemple Hervieu-Léger et Champion, 1996 ; Champion et Hervieu-Léger (éds.), 1990.

⁷ Selon le terme de Koselleck, 1959.

même d'une monographie sur le travail, par exemple, d'un théologien chrétien ; ni, évidemment, sur l'élaboration d'une hérésie. Ce silence tient à l'incompétence des chercheurs en matière religieuse et plus encore fait que, s'ils se risquaient à écrire sur des questions de ce genre, leur ignorance du christianisme sauterait aux yeux et serait probablement dénoncée par l'enquêté lui-même.

Les ethnologues se sont donc abstenus, par prudence, de pratiquer ce genre de recherches. Ils ont cru tourner la difficulté en se cantonnant à la religion du menu peuple, d'ailleurs envisagée au ras de ses pratiques, ou de sa production langagière : aussi, en matière de recherches sur le blasphème, n'ont-ils réussi qu'à collecter des jurons dé-sémantisés. Qu'il puisse exister chez les gens ordinaires quelque chose comme une pensée religieuse critique -- permettant soit de blasphémer, soit d'accuser quelqu'un de blasphème --, voilà une possibilité que la formation actuelle des ethnologues et les présupposés de leur discipline ne leur permettent pas d'envisager⁸.

Force est donc de revenir vers l'histoire, la seule des sciences humaines qui traite parfois du blasphème : avec parcimonie, dans le désordre et la confusion, mais qu'importe. On peut au moins utiliser ses travaux pour constituer une première collection de cas empiriques ; et la pluralité, même relative, des situations qu'elle décrit suscite l'imagination sociologique et permet d'esquisser un travail comparatif.

Je voudrais toutefois m'arrêter un instant sur l'absence presque totale de références au blasphème dans l'historiographie récente. En principe, on devrait trouver des données sur le sujet dans au moins trois secteurs de l'histoire : religieuse, judiciaire et littéraire. Or c'est loin d'être le cas. Ainsi, les deux ouvrages de Nicole Castan, qui comportent pourtant une description si minutieuse de

⁸ Ce n'est pas le cas des historiens pour qui c'est parfois une banalité. Cf. par exemple Ginzburg, 1976 ; Berriot, 1978 et 1979 ; Huizinga, 1948 ; et bien sûr Crouzet, 1990, sur les Guerres de Religion.

l'appareil judiciaire et de son fonctionnement au XVIIIe siècle, n'en disent mot ; ni les récentes histoires religieuses de la France (tant générales que régionales), ni les travaux sur ce monstre du Loch Ness qu'est "la religion populaire"⁹. Il faut être un historien professionnel et avoir longuement fréquenté la production scientifique pour dénicher quelques lignes chez tel et tel, ou bien revenir aux classiques comme Huizinga ou Toussaert : le trait massif, c'est que les historiens actuels, à l'exception de Delumeau, ont ignoré le phénomène¹⁰.

Ce silence s'explique d'abord par la difficulté du sujet, car travailler sur le blasphème à l'époque moderne supposerait d'une part, la maîtrise des traités de théologie morale et de casuistique, domaine où les historiens sont aussi incompetents que les ethnologues¹¹ ; d'autre part, une bonne connaissance des recueils d'arrêts, ainsi qu'une appréciation réaliste du fonctionnement si complexe des institutions judiciaires françaises. Ce double savoir est d'ailleurs nécessaire mais non pas suffisant pour comprendre les archives (rares et incomplètes) des procès pour blasphème. Aux obstacles généraux évoqués plus haut s'ajoute, en effet, la difficulté d'apprécier chaque occurrence particulière : pourquoi ces individus-là, ce jour-là, ont-ils été impliqués dans un procès pour blasphème ?

Le projet d'étudier des cas de blasphème apparaît donc comme une entreprise désespérée, à peu près aussi folle que celle de Carlo Ginzburg, et l'on comprend que cette spécialité du travail historique n'ait pas attiré grand monde. Il n'existe pas encore de grands ouvrages d'histoire sur la question mais plutôt des articles, des communications à des colloques -- bref, de petits travaux annexes,

⁹ Castan : 1980 (a) et (b), malgré un article prémonitoire de Soman, 1976. Pas de données, par exemple, dans Lebrun 1980 ; ni dans Croix, 1981 ; ou dans des ouvrages plus anciens comme Ferté, 1962 ; pas même dans Davis, 1965, où l'on pourrait en attendre ; ni dans la bibliographie de Plongeron, éd. 1976, ni dans le colloque sur "La religion populaire", CNRS, 1979...

¹⁰ Huizinga, 1948 ; Toussaert, 1963 ; Delumeau, 1978 ; Delumeau, éd, 1989.

¹¹ Une exception, Casagrande et Vecchio, 1991.

indiquant des directions nouvelles parfois fort intéressantes, mais qui, pour l'essentiel, laissent le chercheur sur sa faim¹².

La civilisation de l'incivilité

En 1978, Jean Delumeau évoquait, comme tant d'autres, le blasphème en passant, dans quatre petites pages du *Péché et la peur*. Mais il donnait au phénomène une importance inaccoutumée en caractérisant les XVIIe et XVIIIe siècles de l'Occident chrétien comme "*une civilisation du blasphème*"¹³. Cette expression parut si lumineuse qu'elle figura, depuis, parmi les citations obligées, même chez les meilleurs historiens. Aussi ne faut-il pas s'étonner que son inventeur l'emploie encore, par exemple dans sa "Présentation" du volume collectif *Injures et blasphèmes* (1989). Peut-être est-il temps de se demander ce qu'une telle formule peut bien signifier et pourquoi elle connaît un tel succès.

Parler d'"*une civilisation de*" la pierre taillée, du *sex-shop*, du blasphème ou du café-crème, cela revient à élire un trait culturel particulier pour caractériser cette "*civilisation*" dans son ensemble, et pour l'opposer à d'autres qui ne disposeraient pas de ce trait. Il est, dès lors, essentiel de définir ce trait particulier avec une grande précision, puisqu'il fonde une distinction. Or le texte de Delumeau (voir l'encadré ci-après) s'abstient, le plus souvent, de définir le

¹² Ainsi, Christin, ici même, note que le blasphème n'est pas un objet stable, mais une construction historique à géométrie variable ; il explique la prolifération des textes ecclésiastiques et des lois réprimant le blasphème aux XVIIe-XVIIIe siècles par l'effet d'un procès de "*civilisation des mœurs*" chez les élites, plutôt que par une progression de l'irréligion chez les gens du commun. Cabantous, 1990 (a) et (b) montre l'évolution des idées ecclésiastiques et juridiques sur le blasphème du XVIIe au XIXe siècle. Mais ces travaux constituent des survols de questions plutôt que des analyses historiques proprement dites.

¹³ Delumeau, 1978, pp. 400-403. Pour éviter toute confusion, les désignations adoptées par Delumeau seront notées en italiques et entre guillemets ("*une civilisation du blasphème*", les "*autorités civiles et religieuses*", les "*jurons et blasphèmes*"...); mes propres désignations, quand elles citent le jugement collectif d'une autorité ou celui de quiconque s'identifie à celle-ci, figureront entre guillemets, mais en caractères romains (le "blasphème").

"blasphème". Il en donne, une fois, une définition ostensive (*"renier Dieu, la Vierge et les saints"*) et circonstancielle (*"dans les moments de colère"*), dont on peut douter que les théologiens et les juristes de l'époque l'eussent jugée exhaustive. Une autre fois, il en propose une définition vague (*"les paroles injurieuses pour la religion"*), évidemment insuffisante à fonder une distinction. C'est tout, et l'on ne voit donc pas à une *"civilisation"* de quoi pourrait s'opposer cette *"civilisation du blasphème"*.

Alors, pourquoi cette formule eut-elle tant de succès, au point de désigner Delumeau comme un spécialiste du sujet ? L'explication tient peut-être au caractère piquant du rapprochement entre le terme de *"civilisation"* et cet autre -- *"blasphème"* -- qui, même dans son sens le plus large, désigne un comportement notoirement incivil : Delumeau serait alors l'inventeur d'une forme oxymoronique de sociabilité, la civilisation de l'incivilité.

A titre d'exercice, je vais examiner ce texte si souvent cité sur *"une civilisation du blasphème"*, car il est emblématique des pièges épistémologiques menaçant quiconque entreprend de travailler sur le blasphème, ou plus banalement, quiconque se met à en parler : l'historien, l'ethnologue, le journaliste, vous et moi commentant les rebondissements de l'affaire Scorsese... Dès lors qu'on évoque le blasphème sans y mettre de guillemets, sans préciser que ce terme répète le jugement d'une autorité religieuse sur une communication d'autrui, on se met soi-même dans la place du juge, qu'on le sache et qu'on le veuille ou non.

"UNE CIVILISATION DU BLASPHEME"¹⁴

La *"lutte sans merci"* du *"pouvoir politico-religieux"* contre les hérétiques *"ne peut être disjointe de celle qui fut conduite en même temps contre tout un ensemble de comportements jugés répréhensibles, suspects ou inquiétants. Les autorités civiles et religieuses décidèrent de discipliner une société rétive qui leur parut en marge des normes proclamées"*. Delumeau note à cet égard *"la nouvelle et croissante volonté d'acculturation qui habita les élites. Il s'est donc bien agi d'une 'normalisation' en ce sens que l'on chercha, par la manière forte, à faire entrer dans le cadre religieux et moral d'une chrétienté des populations trop souvent réfractaires à cet ordre rigoureux."*

La *"lutte contre les blasphèmes"*, en particulier, paraît à l'auteur *"révélatrice de cette 'normalisation' vigilante"*. Il cite *"de multiples documents - lettres de rémission, édits, procès devant les tribunaux laïcs et ecclésiastiques, manuels de confesseurs, ouvrages de casuistes, etc."*, qui *"prouvent que les Européens du début des Temps Modernes juraient et blasphémaient énormément. En outre, les contemporains [...] eurent le sentiment que ce péché devenait de plus en plus fréquent."* A l'appui de cette affirmation, l'auteur évoque un texte de Jean Bodin. Delumeau avance alors une explication psychologique de ces conduites blasphématoires : en ce temps, *"l'instabilité psychique des individus"* les faisait passer *"constamment d'un extrême à l'autre et de la violence au repentir. D'où peut-être leur promptitude dans les moments de colère à renier Dieu, la Vierge et les saints."* Passant sous silence la dimension religieuse du phénomène, cette explication lui paraît toutefois

¹⁴ Delumeau, 1978, extraits des pages 400 à 403.

un peu courte. *"Mais on peut aussi se demander..."* {et l'hypothèse avancée par Delumeau contredit, selon lui, celles de Montesquieu, Huizinga et Serge Bonnet} *"si jurons et blasphèmes n'exprimaient pas une christianisation superficielle, une sympathie pour l'hérésie, voire une adhésion secrète à l'athéisme. Tel était, en tout cas, le sentiment des auteurs de la grande ordonnance anglaise de 1648 contre les blasphèmes. {...} Ce sont tous ces périls conjugués que les autorités de l'Europe du temps aperçurent derrière les paroles injurieuses pour la religion..."* Elles *"signifiaient une déviance contre laquelle l'Eglise et l'Etat devaient ensemble protéger la société."* Suit un survol des législations européennes, des opinions des casuistes et des confesseurs ; et enfin, quelques exemples tirés de sources documentaires produites par des ecclésiastiques ou des magistrats.

Enfin, la conclusion : *"Ainsi, dans une grande partie de l'Europe {...}, des observateurs inquiets eurent l'impression d'être confrontés à une civilisation du blasphème. {...} D'où l'insistance des hommes d'Eglise sur la nécessité d'une rude 'police de la religion'. L'expression est de Calvin..."*

Dans mon commentaire de ces pages, je ne chercherai pas à identifier les intentions de Jean Delumeau, et moins encore à mesurer la validité empirique de ses affirmations : je me bornerai à des remarques sur la construction des places d'énonciation, celles des partenaires de la situation empirique (les autorités répressives et les "*blasphémateurs*" réprimés), et celle du chercheur rapportant cette situation.

Les historiens oublient souvent qu'ils doivent la presque totalité de leurs sources aux "*autorités politico-religieuses*" : si je répète cette banalité, ce n'est pas pour interdire aux historiens, comme on l'a fait si souvent à propos de la sorcellerie, de proférer quoi que ce soit sur les pratiques des simples sujets ; mais plutôt pour mettre en évidence les manœuvres rhétoriques à quoi cet oubli les contraint. Ainsi, Delumeau invoque l'existence de "*multiples documents*" produits par des "*contemporains*", prouvant la généralité des pratiques "*blasphématoires*" dans "l'Europe" des XVIIe- XVIIIe siècles : mais la liste de ces "*documents*" montre bien que tous (sauf peut-être ceux que lui évoque l'énigmatique "*etc.*") sont produits par ces autorités. D'ailleurs, désigner celles-ci, comme le fait Delumeau, par le terme neutre d'"*observateurs*" (même "*inquiets*") leur confère quasiment la compétence de l'historien, en tout cas celle de l'amateur éclairé dont un professionnel peut à bon droit rapporter les observations.

Dans le paragraphe précédent, Delumeau avait décrit la "*lutte*" menée par le "*pouvoir politico-religieux*" contre les hérétiques : "*des ennemis clairement identifiés*", une minorité réduite, aisément repérable. Dans le passage qui nous occupe, ce même "*pouvoir*" entreprend d'étendre sa "*lutte*" à "*tout un ensemble de comportements jugés répréhensibles, suspects ou inquiétants*", c'est-à-dire, pour aller vite, au "*blasphème*". La difficulté de ce nouveau combat viendrait de ce que ces "*comportements*" se seraient généralisés. Mais jusqu'à quel point, le lecteur n'a pas les moyens de le savoir : sont-ils exclusifs des non-élites, des non-gouvernants, des non-ecclésiastiques, ou bien concernent-ils aussi le personnel de l'élite

politico-religieuse, au moins en partie ? Dans la seconde éventualité (très probable), y a-t-il donc, pour les "*autorités*", deux poids et deux mesures ? Et pour l'historien lui-même ? En bref, on peut se demander qui parle dans ce texte, qui émet un jugement : l'"*autorité*", l'auteur, ou les deux d'une même voix ?

Delumeau nomme souvent sans ambiguïté l'instigateur de ce nouveau combat : les "*autorités civiles et religieuses*", les "*élites*", "*les auteurs de la grande ordonnance anglaise de 1648*", "*les autorités de l'Europe*", "*l'Église et l'État*", les "*hommes d'Église*". Mais son propos est moins évident dès qu'il entreprend de désigner les cibles de ce même combat : il évoque alors des êtres collectifs aux limites improbables, "*une société rétive*", "*des populations trop souvent {?} réfractaires*", "*les Européens*", les "*individus*", "*la société*", "*une civilisation du blasphème*". Pris à la lettre, le texte est inintelligible, car on ne voit pas dans quel lieu social l'historien situe les "*élites*", les "*autorités*", "*l'Église et l'État*", bref, les personnes qui exercent l'autorité : dans la "*société*", les "*populations*", "*l'Europe*", ou bien hors de celles-ci, mais alors, où donc ? En réalité, ces désignations vagues des personnes qui subissent l'autorité renvoient, mais sans que cela soit dit, à un statut particulier : celui de sujet, de subordonné, de dominé. En termes de rhétorique, il y a là une opération métonymique qui dissout les dominés dans des ensembles plus vastes, donc plus neutres : elle évite ainsi de désigner comme telle une relation de domination¹⁵. Car si, dans ce texte, les "*autorités civiles et religieuses*" paraissent bien être en lutte, c'est avec des sujets rétifs plutôt qu'avec une "*société*" ; et les "*élites*", avec les gens du commun plutôt qu'avec des "*populations*".

¹⁵ Dans une étude linguistique sur la façon dont l'ethnologie décrit les rapports entre les sexes, Michard-Marchal et Ribery (1982) ont mis en évidence un procédé inverse, mais aboutissant au même résultat : les termes génériques renvoient exclusivement aux hommes, et le rapport de sexage n'est pas signifié. Ainsi dans Lévi-Strauss, "*Le village entier partit le lendemain dans une trentaine de pirogues, nous laissant seuls avec les femmes et les enfants dans les maisons abandonnées.*"

Pour finir, quelques remarques sur la place de l'auteur dans le texte. Comme tout historien, Delumeau ne cesse de produire un métalangage de ce qu'il décrit -- ici, un conflit religieux entre deux segments distincts d'une population -- mais il le fait en s'identifiant, sans le dire et peut-être sans le savoir, à l'un des deux. Ainsi, Delumeau signale la *"croissante volonté d'acculturation qui habita les élites"*. Encore une métonymie où l'opération particulière dont il est question (forcer les gens du commun à entrer dans les voies de l'orthodoxie catholique) est enrobée dans une opération plus large ("acculturer", sans préciser qui ni à quelle "culture"). Ce terme -- "acculturation" -- suggère l'idée d'un bénéfice, d'un progrès pour les destinataires de l'opération. Son apparente neutralité scientifique n'empêche pas, cependant, qu'il soit une création de l'ethnologie coloniale britannique. "Acculturation" ne définit jamais une relation symétrique, bien que, d'un point de vue sémantique, rien ne s'y oppose : c'est toujours l'autre (l'indigène, l'immigré) dont on assure qu'il a intérêt à s'"acculturer", c'est-à-dire à adopter nos valeurs, notre savoir, notre "civilisation". Qu'en Europe, à l'aube de l'époque moderne, il ait été bon de contraindre les supposés fidèles catholiques à le devenir, c'est un point de vue possible sur la question ; mais Alphonse Boudard dirait, aussi bien, qu'il s'agissait de les enchrister, ou Marx, de les gaver d'opium.

De même, dans le passage *"Mais on peut aussi se demander"* (si les *"jurons et blasphèmes"* n'exprimaient pas aussi l'ignorance, l'indifférence ou la dissidence religieuses de ceux qui les proféraient), quel est donc ce "on" qui s'interroge ? Vous et moi ? N'importe qui ? Les *"autorités"* dont il était question un peu plus haut ? Nous, les chercheurs en sciences sociales ? A première vue, cette dernière interprétation est la bonne, car Delumeau invoque un philosophe social, un historien et un sociologue (Montesquieu, Huizinga et Serge Bonnet) : qu'il soit en désaccord avec ces auteurs n'en situe pas moins son propos comme relevant des sciences sociales. Pourquoi, dès lors, Delumeau se permet-il de porter un jugement religieux sur les communications d'autrui (les *"blasphémateurs"*) ? Car il le fait d'abord en parlant des *"jurons et blasphèmes"* comme si c'étaient des objets de la

nature et non les produits d'une opération de jugement ; ensuite, en découvrant que ces "jurons et blasphèmes" expriment... précisément ce que proclamaient les pouvoirs politico-religieux du temps (*"les auteurs de la grande ordonnance anglaise de 1648", "les autorités de l'Europe"...*). Le mélange des discours devient évident quand ces *"autorités"* parlent de *"périls"*, comme, plus haut, de *"péché"*, à propos des *"blasphèmes"*, et que l'historien, tout à son activité métalangagière, substitue à ces termes un équivalent sociologique, celui de *"déviance"*. On peut alors se demander si l'historien du christianisme n'est pas plutôt un militant catholique évaluant un moment de l'histoire religieuse de son pays.

La question serait sans intérêt si elle ne se posait aussi à propos de la formule fameuse, *"une civilisation du blasphème"*. En apparence, cette expression témoigne de l'activité métalangagière de l'historien, et c'est pourquoi tant d'historiens la citent encore aujourd'hui. Mais à y regarder de plus près, elle exprime tout bonnement l'opinion des *"observateurs inquiets"* du temps, des ecclésiastiques et des magistrats. Certains de ces *"observateurs"*, les *"hommes d'Église"*, furent même tellement *"inquiets"*, qu'ils réclamèrent l'institution d'une *"rude 'police de la religion'"*. L'historien catholique souligne habilement que l'expression est de Calvin, mais cela ne change rien au brouillage des places d'énonciation dans ce texte : le *"on"* qui se demande ce que signifie cette épidémie supposée de *"blasphèmes"*, ce sont, tout ensemble, l'historien chrétien qu'est Delumeau et les *"autorités"* non moins chrétiennes de la période qu'il étudie.

Naissance d'une "affaire de blasphème"

Si j'ai consacré tant d'énergie à souligner les travers de mes collègues historiens, c'est pour deux raisons : d'abord, parce que, jusqu'ici, ils ont travaillé sur le *"blasphème"* avec une grande naïveté épistémologique, celle-là même des journalistes ou des consommateurs de media (nous tous) commentant l'Affaire Rushdie ; ensuite, parce que ces erreurs pourraient facilement être évitées. Car il

suffirait d'apercevoir ceci et d'en tirer des conséquences : toute référence au "blasphème" présuppose une situation d'interlocution particulière, un certain système de places.

Pour l'historien ou l'ethnologue, la tâche prioritaire n'est donc pas de définir les termes, d'explicitier ce qu'il entend par "blasphème" et d'en construire un concept, mais plutôt de savoir à quoi il a affaire : à des jugements portant sur des actes de parole qualifiés de "blasphèmes". L'objet de la recherche, ce seront alors les conceptions du juge (qu'appelle-t-il "blasphème"), et non pas celles du chercheur, dont le travail se situe à un autre niveau logique (le dispositif de jugement religieux des actes de parole). Les recherches linguistiques sur les "injures", les "insultes", les "sacres" et les "jurons" soulevant les mêmes difficultés, je propose de les résoudre selon les mêmes principes¹⁶.

Historiens et linguistes assurent qu'il faut établir des distinctions entre "blasphème", "juron" et "jurement" (comme entre "injure", "insulte", "juron", "offense", "outrage"), mais ils se montrent incapables de s'y tenir. Car ils confondent deux genres de définition, lexicales et logiques : un réseau sémantique peut conduire à tous les mots de la langue, tandis qu'un champ logique est clos par une décision de méthode¹⁷. Les historiens spécialisés dans l'époque moderne travaillant sur les termes de la série "Blasphème", se contentent plutôt de

¹⁶ Examinant les études relatives aux "injures" et aux "insultes" et, par extension, celles qui portent sur les "jurons" et les "sacres", j'ai trouvé la situation suivante : l'histoire, la psychologie sociale, l'ethnologie et la sociologie, même interactionniste, les ont à peine envisagés (Chastaing, 1976 ; Chastaing et Abdi, 1980). Des dialectologues, surtout amateurs, en ont constitué des répertoires, mais qui font abstraction de la situation d'interlocution (Edouard, 1993 ; Seguin, 1976 ; Pichette, 1980). Des linguistes s'y sont récemment intéressés, mais pas ceux qu'on attendrait : les générativistes, non les pragmaticiens (Milner, 1978 ; Ruwet, 1982). La seule exception est Larguèche, 1983, qui détourne le schéma de communication de Jakobson (1963) pour bricoler une pragmatique de l'échange "injurieux".

¹⁷ C'est pourquoi il est déconseillé, pour étudier ces questions, de se fier aux titres des ouvrages, il faut les avoir lus pour en déduire ce sur quoi chacun des auteurs croit travailler. Il n'est d'ailleurs pas rare que l'objet réel de la recherche change d'un chapitre ou d'une phrase à l'autre, sans que l'auteur y prenne garde.

définitions lexicales, et -- chose curieuse -- de celles qui leur sont fournies par les Dictionnaires d'Ancien Régime ou par les collections d'ordonnances judiciaires. "J'appelle Blasphème le péché défini par telle instance ecclésiastique" ou "... le délit défini par l'ordonnance de 1510", déclarent-ils en substance. Curieuse façon de définir un objet scientifique, en collant aux discours d'autorité, dont ils sont pourtant censés produire un métalangage.

L'a b c de ce métalangage consisterait à repérer ceci : dès lors qu'il est question de "blasphème", on est dans l'ordre de l'appel à un jugement. Il n'est pas de "blasphème" en l'absence d'une juridiction : peu importe qu'elle soit exclusivement religieuse ; ou bien civile, mais dans une société pourvue d'une religion d'Etat et d'une conception religieuse de la royauté ; ou encore civile, mais dans un Etat laïc, où les adeptes des religions et leurs institutions constituent des groupes de pression d'importances diverses. Signalons d'ailleurs que, dans les sociétés contemporaines, l'existence de lois sur le blasphème n'est pas une spécialité islamique, et qu'elles rendent possibles des actions juridiques assez variées : la presse le redécouvre régulièrement avec la même stupéfaction¹⁸.

Conséquence : un énoncé n'est pas qualifié de "blasphème" en raison d'un contenu qui lui serait particulier, mais par une opération de jugement qui s'appuie sur un corps de textes réglementaires ; ce jugement a un auteur {X}, l'accusateur, et un référent, celui qui est dénoncé comme "blasphémateur" {Y}, à l'attention d'une autorité {Z} à qui est demandée une sanction. Plutôt que de déclarer comme "blasphème" un énoncé du genre "Dieu est un œuf pourri", ou comme "blasphémateur" toute personne qui proférerait ce genre de phrases, je pose donc l'existence d'un dispositif judiciaire (au sens large du terme) comportant quatre instances :

¹⁸ Pour une étude comparative des pensées juridiques occidentales, cf. par exemple la synthèse de Barendt, 1985.

- un montage institutionnel {MI}, réservoir d'interprétations "théologiques" virtuelles et de sanctions publiques virtuelles -- montage qui pré-existe aux acteurs, dans lequel ils sont pris, et dont ils ont une connaissance relative ;
- un dénonciateur {X}, se fondant sur une compétence "théologique" pour exiger des sanctions ;
- un "blasphémateur" {Y}, l'accusé, dont l'énoncé "*Dieu est n*" est considéré comme dégradant pour "Dieu" ;
- enfin, une autorité {Z}, susceptible de prendre des sanctions.

Par principe, il y a un excès de "blasphèmes" qualifiables par rapport à ceux qui sont qualifiés ; et un excès de "blasphèmes" dénoncés par rapport à ceux qui sont sanctionnés : car si les institutions réalisaient à tout coup leurs virtualités, que de langues percées et de têtes tranchées. Les machineries répressives sont donc aussi intéressantes pour les effets qu'elles ne produisent pas que pour ceux qu'elles produisent ; et les grammaires de la dénonciation, aussi intéressantes pour ce qu'elles négligent que pour ce qu'elles soulignent¹⁹. Voilà ce qui rend possible une ethnologie du "blasphème" : cette constante déperdition de la matière "blasphématoire" entre les virtualités ouvertes par le montage institutionnel et les réalisations de la machinerie répressive. Quantité de configurations sociologiques particulières (et aussi quantité de hasards) font que {Z}, l'autorité, aura ou non été sollicitée par un dénonciateur {X} à propos d'un "blasphémateur" {Y}, et qu'elle sera ou non parvenue à s'arrimer au montage institutionnel {MI}.

¹⁹ Le cas le plus ordinaire, même dans l'Europe des XVIIe-XVIIIe siècles, c'est que personne ne relève un énoncé blasphématoire : le cas le plus exceptionnel, c'est qu'une sanction grave soit prise. Pour l'efficacité des sanctions dans l'Europe moderne, cf. Christin (ici même), Cabantous (a), et Delumeau, éd., 1989 ; dans les pays musulmans, cf. Pipes, 1990. La revue britannique *Index of Censorship* constitue une bonne source d'indications sur l'actualité.

Les cas de figure les plus divers peuvent se rencontrer, qui concernent toujours ces quatre instances : l'accusé est innocent de l'acte qui l'a fait condamner à mort (le Chevalier de La Barre) ; il lui manque l'intention "blasphématoire" requise par la théologie qui le condamne (Scorsese n'a pas même commis un "blasphème indirect" au sens strict du terme) ; ou bien l'intention "blasphématoire" est évidente (Paquet, l'auteur d'un roman intitulé "*Merde à Jésus !*", peu après l'affaire Scorsese, en 1989), mais aucun dénonciateur ne juge bon de se déranger ; l'autorité religieuse prononce une sentence illégale (plusieurs docteurs de l'Islam l'assurent à propos de la *fatwa* de l'Ayatollah Khomeini) ; divers dignitaires religieux émettent des avis contradictoires sur le même cas (les évêques français et américains jugent le film de Scorsese "blasphématoire", mais non leurs collègues anglais), etc. Il peut même arriver ceci, mais c'est loin d'être le cas le plus général : un "blasphémateur", muni d'une compétence "théologique" suffisante, porte délibérément atteinte à "Dieu" ; il trouve un dénonciateur capable d'interpréter son acte de parole et de mettre en branle une autorité qui parvienne à le punir²⁰.

On aperçoit maintenant la différence entre mon approche et celle des historiens et des linguistes. Car leur objet, c'est soit l'énoncé "blasphématoire" ou "injurieux", envisagé pour et en lui-même ("*Dieu est n*") ; soit l'énonciateur considéré comme l'initiateur d'un acte de parole, et dont la place serait occupée, selon eux, par "l'injurieux", le "blasphémateur", {Y}, celui qui est censé avoir dit : "*Dieu est n*". Larguèche, par exemple, utilise pour les "injures" le schéma de communication de Jakobson : un message "injurieux" partirait d'un "injurieux" (l'énonciateur) pour atteindre un "injuriaire" (l'énonciataire). Mon analyse, au contraire, pour autant qu'elle ait à se définir dans ce schéma particulier de la communication, intervertit les positions de départ, et fait du "blasphémateur" un énonciataire : l'énonciateur, le locuteur initial qui

²⁰ Sonder les intentions de Salman Rushdie est une entreprise désespérée, tant ses déclarations successives sur *Les Versets sataniques* sont contradictoires. Ces brusques changements de cap pourraient s'interpréter par la peur ou par l'opportunnisme de l'auteur : c'est le cas de certains, à n'en pas douter. Mais je note que d'autres précèdent l'apparition d'une menace physique et même la première interdiction du livre. Ces appréciations contradictoires de ses intentions par l'auteur posent donc aux juges religieux, habitués à considérer l'intention comme une donnée immédiate de la claire conscience, le problème d'une conscience divisée, d'une discordance partiellement inconsciente.

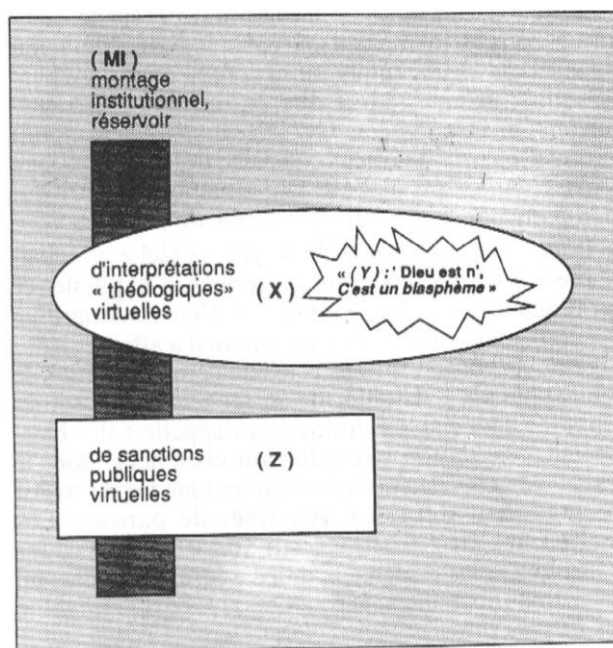
rend possible le surgissement d'une affaire de "blasphème", c'est le dénonciateur {X}, et lui seul.

La formule de toute communication à propos d'un « blasphème » devient alors:

{X} à Z, en vertu de {MI} :

"{Y} a dit : *"Dieu est n"*."

Formule illustrée par le schéma ci-dessous, dans lequel {X}, l'énonciateur, le plaignant, se dit victime de {Y}, l'énonciataire, le dénoncé, l'accusé, lequel est désigné comme "blasphémateur" à l'attention de {Z}, l'autorité ²¹.



Seconde particularité de ma démarche, elle pose que le montage institutionnel {MI} n'est pas l'équivalent de ce code linguistique que Jakobson situe hors des deux locuteurs et entre eux : comme les linguistiques pragmatiques (qui auront au moins résolu ce problème),

²¹ Réalisation du schéma : Amir Rezzoug.

je pose que les locuteurs sont inclus dans le code {MI}, et qu'ils n'ont pas avec lui un simple rapport d'ustensilité²². De ce fait, le primat de l'énonciateur (si évident chez Jakobson) tombe et, avec lui, tout primat, y compris celui de l'énonciataire. Si je disais plus haut qu'il fallait partir de celui-ci, c'était à titre provisoire, pour m'extraire des implicites posés par les linguistes et les historiens. Il suffit d'avoir une fois réussi cet exercice (partir de l'énonciataire) pour en venir à une position plus intéressante, qui ne privilégierait aucune des quatre instances (montage institutionnel, autorité, accusateur, "blasphémateur") : on peut alors partir de n'importe laquelle, la règle étant de les parcourir toutes les quatre.

Ce dispositif à quatre termes, mieux vaut éviter de le concevoir comme une structure de la communication à propos d'un "blasphème", car il ne vise pas à expliquer quoi que ce soit. Je le conçois plutôt comme un aide-mémoire des points qu'il faut nécessairement parcourir pour décrire toute situation de "blasphème". A l'épreuve des faits empiriques, certaines de ces places -- notamment, le montage institutionnel {MI} -- se trouveront être d'une complexité telle que ce modèle rudimentaire ne permet pas même de l'imaginer. Malgré sa grossièreté, un tel dispositif permet en tout cas de rompre avec la *doxa* dans quoi nous sommes tous pris, et de commencer à travailler.

Références bibliographiques

BARENDT E., 1985, *Freedom of Speech*, Oxford University Press.

BERRIOT F., 1978, "Hétérodoxie religieuse et utopie politique dans les 'erreurs étranges' de Nicolas Journet (1582)", *Bulletin de la Société de l'histoire du Protestantisme Français*, vol. 124.

BERRIOT F., 1979, "Un procès d'athéisme à Genève : l'affaire Gruet (1547-1550)", *Bulletin de la Société de l'histoire du Protestantisme Français*, vol. 125.

²² Cf., par exemple, Eluerd, 1985.

CABANTOUS A., 1990 (a), "Du blasphème au blasphémateur, Jalons pour une histoire (XVIe-XIXe siècles)", Colloque *Blasphème et Libertés*, Bruxelles (25 p. dactyl.).

CABANTOUS A., 1990 (b), "Bergier, le blasphème et les Lumières", Colloque de Besançon.

CASAGRANDE C. et VECCHIO S., 1991, *I peccati della lingua*, Istituto della Enciclopedia Italiana ; trad. franç. *Les péchés de la langue, Discipline et éthique de la parole dans la culture médiévale*, Cerf.

CASTAN N., 1980 (a). *Justice et répression en Languedoc à l'époque des Lumières*, Flammarion.

CASTAN N., 1980 (b), *Les criminels de Languedoc. Les exigences d'ordre et les voies du ressentiment dans la société pré-révolutionnaire (1750-1790)*, Assoc. des Public. de l'Univ. de Toulouse-Le Mirail.

CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE, 1979, *La Religion populaire*, Éditions du C.N.R.S.

CHAMPION F. et HERVIEU-LÉGER, D., éd., 1990, *De l'émotion en religion, Renouveaux et traditions*, Cerf.

CHASTAING M., 1976, "Psychologie des jurons", *Journal de Psychologie normale et pathologique*, n° 3-4, juil.-déc.

CHASTAING M. et ABDI H., 1980, "Psychologie des injures", *Journal de Psychologie normale et pathologique*, n° 1, janv.-mars.

CROIX A., 1981, *La Bretagne aux XVIe et XVIIe siècles, La vie, la mort, la foi*, 2 vols, Maloine.

CROUZET D., 1990, *Les guerriers de Dieu, La violence au temps des troubles de religion*, 2 vols, Champ Vallon.

DAVIS N. Z., 1965, *Society and Culture in Early Modern France*, Stanford University Press ; trad. fçse, 1979, *Les cultures du peuple, Rituels, savoirs et résistances au XVIe siècle*, Aubier-Montaigne.

DELUMEAU J., 1978, *La peur en Occident, XIVe-XVIIIe siècles*, Fayard.

DELUMEAU J., éd., 1989, "Injures et blasphèmes", *Mentalités*, n° 2.

EDOUARD R., 1983, *Nouveau dictionnaire des injures*, Tchou.

ELUERD R., 1985, *La pragmatique linguistique*, Nathan.

FERTE J., 1962, *La vie religieuse dans les campagnes parisiennes (1622-1695)*, Vrin.

GINZBURG C., 1976, *Il formaggio e i vermi, Il cosmo di un mugnaio del'500*, Einaudi ; trad. fçse, 1980, *Le fromage et les vers, L'univers d'un meunier du XVIe siècle*, Flammarion.

HERVIEU-LEGER, D. et CHAMPION F., 1986, *Vers un nouveau christianisme ?* Seuil.

HUIZINGA J., 1948, *Le déclin du Moyen-Age*, Payot.

JAKOBSON R., 1963, *Essais de linguistique générale*, t. 1, Minuit.

KOSELLECK R., 1959, *Kritik und Krise*, Verlag Karl Albert ; trad. fçse, 1979, *Le règne de la critique*, Minuit.

LARGUECHE E., 1983, *L'effet injure, De la pragmatique à la psychanalyse*, P.U.F.

LEBRUN F., éd., 1980, *Histoire des catholiques en France*, Privat.

MICHARD-MARCHAL C. et RIBERY C., 1982, *Sexisme et Sciences humaines*, Presses Universitaires de Lille.

MILNER J.-Cl., 1978, *De la syntaxe à l'interprétation*, Seuil.

MODOOD T., 1990, "British Asian Muslims and the Rushdie Affair", *Political Quarterly*, avril.

PAQUET M., 1989, "*Merde à Jésus !*", *Mémoires de José de Nazareth*, Éd. de la Différence.

PICHETTE, J.-P., 1980, *Le guide raisonné des jurons : langue, littérature, histoire et dictionnaire des jurons*, Montréal, Quinze.

PIPES D., 1990, *The Rushdie Affair, The Ayatollah, the Novel and the West*, Birch Lane Press.

PLONGERON B., éd., 1976, *La religion populaire, Approches historiques*. Beauchesne.

RUSHDIE S., 1988, *The Satanic Verses*, Londres, Viking ; trad. fçse, 1989, *Les Versets sataniques*, Christian Bourgois.

RUWET N., 1982, *Grammaire des insultes*, Seuil.

SEGUIN R.-L., 1976, *L'injure en Nouvelle France*, Ottawa, Leméac.

SOMAN A., 1976, "Press, Pulpit and Censorship in France before Richelieu", *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 120, n° 6, déc.

TOUSSAERT J., 1963, *Le sentiment religieux en Flandre à la fin du Moyen-Age*, Plon.