

**Jeanne Favret-Saada**

### **L'anthropologue réduite au silence**

De 1989 à 1995, j'ai effectué tout un travail sur des polémiques publiques à enjeux religieux (les accusations de blasphème), et notamment sur l'affaire Salman Rushdie. Or j'ai fort peu publié sur la question : un ou deux textes théoriques au début dans des revues de sciences humaines, et un petit article sur l'affaire Rushdie dans *Esprit*, destiné à ouvrir un débat qui n'a pas eu lieu<sup>1</sup>. Enfin, j'avais écrit en 1992 un article sur les débuts de l'affaire Rushdie en Inde, destiné à paraître dans les *Annales ESC* à l'occasion d'un numéro sur "La littérature comme objet historique" : il a été refusé parce que certains membres de la rédaction l'ont jugé incompatible avec la défense de Rushdie<sup>2</sup>.

Ces difficultés ont au moins mis en évidence la réalité et l'efficacité du dispositif polémique que j'étudiais, ainsi que le bien-fondé de ma description : une fois qu'une controverse est rôdée -- c'est-à-dire quand la diversité des opinions s'est réduite à deux camps dont les argumentaires sont en miroir --, il est impossible d'échapper à l'extrême polarisation des discours. Même si, comme anthropologue, je réussissais à constituer une représentation de la controverse qui fasse droit aux points de vue et aux narrations des deux camps, même si je m'y incluais moi-même dans une position un peu décalée, mon propos était littéralement inaudible, y compris dans des revues de sciences sociales. Celles-ci admettaient sans broncher un propos sur la situation polémique en général, mais elles ne supportaient la révélation d'aucun détail concret sur le protagoniste de l'affaire qu'elles défendaient sans le dire, ni l'évocation d'aucun fait soigneusement tu par le parti de leur champion du moment. A cet

---

<sup>1</sup> 1992, "Rushdie et compagnie, Préalables à une anthropologie du blasphème", *Ethnologie Française*, XXII, n° 3 ; 1994, "Le blasphème et sa mise en affaire. Notes de séminaire", *Gradhiva*, n° 15 ; 1995, "Liaisons fatales", *Esprit*, décembre.

<sup>2</sup> 1992, "Ceci n'est pas une pipe. Aux origines de l'affaire Rushdie", destiné aux *Annales ESC*.

égard, les revues scientifiques se comportaient donc exactement comme les comités de défense de la supposée victime de l'affaire.

Si maintenant je choisissais de ne plus me soucier des sciences sociales et de publier pour le "grand public", je rencontrais le même problème. Même si je trouvais un éditeur, il était impossible qu'il me fasse bénéficier d'une couverture de presse normale : les journalistes chargés de la critique étaient eux-mêmes pris dans la polarisation de l'opinion, et ils attribuaient à mon appartenance supposée à l'autre camp tout propos qui débordait la version de l'affaire que leur "parti" polémique avait construite. Quant aux lecteurs potentiels de mon travail -- par exemple les amis ou les collègues à qui je proposais de lire mes manuscrits --, ils étaient tellement aveugles à l'inévitable réduction de l'information qu'avait exigé la polarisation du débat, tellement fatigués du travail d'information et de réflexion qu'ils avaient dû accomplir pour prendre position sur l'affaire, qu'ils ne voyaient aucune raison de se remettre au travail : ils savaient tout ce qu'il y avait à savoir, et ils pensaient tout ce qu'il fallait penser. Comme les journalistes, ils me demandaient pourquoi j'éprouvais le besoin d'aller sur le terrain, où je voulais en venir, qu'est-ce que j'avais à dire. Les réponses se trouvaient dans le texte que je leur avais soumis, mais ils étaient littéralement incapables de le lire pour lui-même, d'accueillir avec calme les éléments nouveaux sur lesquels je proposais implicitement qu'on réfléchisse.

En 2005, j'ai essayé de prendre le problème autrement. Après avoir réuni un dossier sur l'affaire dite des caricatures de Mahomet et y avoir longuement réfléchi, j'ai été enquêter au Danemark, le seul des pays concernés auquel je ne comprenais rien. A mon retour, j'ai produit une histoire aussi complète que possible des événements de cette affaire, une histoire telle qu'elle rende compte chronologiquement des actions de tous les protagonistes. Car une caractéristique des situations polémiques est qu'une fois la polarisation installée, chaque camp a son propre lot d'événements, de protagonistes et de références : deux narrations largement imperméables l'une à l'autre, sauf pour les deux ou trois pivots nécessaires (par exemple, le brûlement public d'un exemplaire des *Versets sataniques* en janvier 1989 ou la supposée *fatwa* de l'imam Khomeini le mois suivant).

*Comment produire une crise mondiale avec douze petits dessins*<sup>3</sup> a été publié chez un petit éditeur, avec un petit tirage qui a été je crois épuisé. Mais les journalistes ont trouvé très difficile d'en rendre compte : car mon travail aboutissait à ce que aucun des protagonistes de l'affaire n'était vraiment ce qu'eux-mêmes ou leur journal avait écrit qu'il était. Les dessinateurs danois n'étaient pas racistes, leur journal n'était pas pire que Le Figaro, des Palestiniens se révélaient n'être pas les victimes absolues que la presse de gauche prétendait mais des imams manipulateurs, il n'y avait pas eu de réaction musulmane populaire au Danemark comme cela s'était produit en Grande-Bretagne lors de l'affaire Rushdie, l'ONU s'était mise à défendre le respect des religions plutôt que la liberté d'expression, etc. Le mieux que mes amis de la presse de gauche aient pu faire pour moi, vu leur gêne (certains pensaient même que j'étais devenue "raciste"), ce fut le silence, ou une interview qui ne les engageait pas.

Or ce qui justifie l'examen de ces situations polémiques dans une enquête précise, c'est que chacun des deux camps, en réalité, demande bien plus que son slogan de principe. Ainsi, dans le camp "libéral", il paraît n'être question que de la liberté d'expression ; et dans le camp "musulman", que du respect de l'islam. Mais chacun exige l'adhésion de ses partisans et, au-delà, de l'opinion, à une conception détaillée de la société qui déborde de toutes parts le prétexte de l'affaire. C'est précisément cet excès qu'il convient d'étudier parce qu'il montre à la fois les arrangements sociaux antérieurs qui sont entrés en crise à ce moment-là et dans cette société-là, les acteurs sociaux qui prennent en main le travail de polarisation de l'opinion, et le reclassement des opinions ou des groupes en fonction d'un nouvel agenda que la polémique fait émerger.

Je vais donc tenter, pour la troisième fois, de n'être pas réduite au silence en écrivant, cette fois, un livre comparatif. Toutes les affaires de *blasphème* que j'ai étudiées ont à leur origine un seul et même conflit qui porte sur la disponibilité des références religieuses pour la création artistique. Le cardinal Lustiger a donné la version canonique de cette interdiction opposée aux artistes en 1985, alors qu'il protestait contre le fait que le ministre de la Culture voulait subventionner Martin Scorsese pour l'adaptation cinématographique de *La dernière*

---

*tentation du Christ* de Nikos Kazantzakis : "Le christianisme, avait-il objecté, ne fait pas partie de l'imaginaire disponible qu'on pourrait traiter comme la mythologie grecque." (TF1, Midi Presse, 24 mai 1985). Donc, les contribuables catholiques ne sauraient participer au financement d'un film "antichrétien". Cela se passait à la télévision, dans une République démocratique qui avait promulgué la liberté de la presse en 1881, et la séparation de l'Eglise et de l'Etat en 1905.

Dans une affaire de *blasphème*, il s'agit toujours d'un conflit public sur la liberté d'expression, puisque le simple droit pris par un artiste de combiner des références religieuses avec d'autres qui ne le sont pas constitue, à soi seul, un *blasphème*. Mais s'il n'y avait en jeu que l'objet précis du scandale -- un simple problème de "sécularisation", de passage au séculier d'une "chose" de la religion --, la polémique tournerait court. Au pire, on irait en justice et les dévots seraient déboutés. Mais l'occasion de ce *blasphème*, on découvre à chaque fois l'existence d'un contentieux multiforme sur les limites respectives du "privé" et du "public", du "religieux" et du "séculier", des définitions incompatibles de "l'identité" ou des "valeurs communes", les modalités concrètes de la "civilité" ou des vertus du "vivre ensemble" -- bref, sur la définition même du "libéralisme" et de la "modernité" auquel les deux parties se disent attachées et dont elles parlent le langage.

GSPM, vendredi 20 janvier 2011