

Culture



Le sacre au Québec : transgression d'un ordre religieux ou social?

Diane Vincent

Volume 4, numéro 2, 1984

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1078268ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1078268ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Canadian Anthropology Society / Société Canadienne d'Anthropologie (CASCA),
formerly/anciennement Canadian Ethnology Society / Société Canadienne
d'Ethnologie

ISSN

0229-009X (imprimé)

2563-710X (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Vincent, D. (1984). Le sacre au Québec : transgression d'un ordre religieux ou social? *Culture*, 4(2), 55–61. <https://doi.org/10.7202/1078268ar>

Résumé de l'article

Ce texte contient différents éléments permettant d'analyser un phénomène de transgression langagière : le sacre en français québécois. En tenant compte de l'origine de l'interdit et du pouvoir de la transgression, nous constatons que le sacre au Québec n'est pas une simple transgression d'un interdit religieux. Il est plutôt la transgression d'un ordre social alors que les institutions civiles sont contrôlées par le pouvoir religieux.

Tous droits réservés © Canadian Anthropology Society / Société Canadienne d'Anthropologie (CASCA), formerly/anciennement Canadian Ethnology Society / Société Canadienne d'Ethnologie, 1984

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

Le sacre au Québec: transgression d'un ordre religieux ou social?

Diane Vincent
Université de Montréal

Ce texte contient différents éléments permettant d'analyser un phénomène de transgression langagière: le sacre en français québécois. En tenant compte de l'origine de l'interdit et du pouvoir de la transgression, nous constatons que le sacre au Québec n'est pas une simple transgression d'un interdit religieux. Il est plutôt la transgression d'un ordre social alors que les institutions civiles sont contrôlées par le pouvoir religieux.

This text presents various elements that permit an analysis of a phenomenon of verbal transgression: swearing in Quebec French. Taking into account the origin of the interdiction and the power of the transgression, we note that swearing in Quebec is not simply a transgression of a religious nature. Rather, it is a transgression of a social order whenever lay institutions are controlled by religious authorities.

Une recherche sur le sacre est par définition un acte de désacralisation, une incursion dans un domaine défendu, une violation d'interdit (Makarius 1974:7).

Dans la plupart des sociétés, il existe des interdits que les individus reconnaissent et s'appliquent à respecter. Mais on peut penser que l'existence même de ces lois explicites est le reflet des possibilités de transgression. Pour comprendre un tabou, il nous faut alors voir ce sur quoi porte l'interdit et l'effet ou le pouvoir de la transgression. C'est dans cette perspective que je veux apporter quelques réflexions sur le sacre au Québec. Le sacre devient ici un phénomène complexe, indissociable de l'histoire et par conséquent, de l'évolution de l'idéologie religieuse et sociale du peuple québécois. Premièrement, nous présenterons quelques notions se rattachant à la transgression de l'interdit verbal et plus spécifiquement de l'interdit verbal religieux. Puis, nous verrons ce à quoi pouvait correspondre le blasphème en France, vers la fin du Moyen-Âge, et comment, en Nouvelle-France, il y eut un développement différent, compte tenu du jeu du pouvoir exercé par l'Église et par l'administration civile. Finalement, à partir de données empiriques recueillies en 1980 (Vincent *et al.*, 1982), nous verrons que le sacre correspond actuellement à la transgression d'un ordre beaucoup plus social que religieux.

Le tabou verbal

Si les études sur la violation de l'interdit en général sont rares, celles portant sur la violation de l'interdit verbal sont quasiment inexistantes. Pourtant nous savons que certains mots, noms ou expressions peuvent avoir un impact lorsqu'ils sont prononcés hors contexte ou par des individus non mandatés pour le faire. Par ailleurs, les domaines de l'interdit, dans toutes les sociétés, ne sont pas illimités. On retrouve principalement la religion — les divinités ou les objets sacrés —, la sexualité, la scatologie et tout ce qui est relié de près ou de loin au sang, soit par le biais de la reproduction — la maternité ou les menstruations — ou par celui de la chasse.

Si l'interdit est d'ordre religieux (interdiction de prononcer le nom d'une divinité et de tout ce qui lui appartient), la transgression peut avoir des effets maléfiques puisqu'elle provoque la colère des dieux. Cette croyance est répandue dans presque toutes les sociétés où la notion de l'existence d'un être supérieur est acceptée (Huston, 1980). Le sacré s'oppose par définition au profane ; c'est le domaine des dieux. Mais ce qui est sacré n'est pas toujours interdit au commun. Dans les langues indo-européennes, le vocabulaire sacré est représenté par deux signes (en latin, par exemple, *sacer* et *sanctus*). Le premier, positif, représente ce qui est chargé de la présence divine ; le second, négatif, ce qui est interdit au contact des hommes (Benveniste, 1969 : 207). Le premier, référant étymologiquement à la notion de sacrifice, recouvre le domaine de la prière. Le second constitue le champ de l'interdit et ne peut être manipulé que par les « spécialistes ». Généralement, ce sont des individus dûment mandatés (prêtres, chamanes ou sorciers) ayant accès à ce qui est interdit au commun et veillant à faire respecter les ordonnances des dieux.

Un autre type d'interdit verbal concerne l'usage de certains mots à des périodes précises, sans que la notion de divinité ne soit directement invoquée. Par exemple, dans plusieurs sociétés indo-européennes, il est défendu de prononcer le nom de l'ours les jours de chasse (Mellet, 1921). On retrouve aussi très souvent des interdits verbaux concernant les femmes quand celles-ci sont menstruées ou en couche (Lévi-Makarius, 1974). Dans ces deux cas, c'est la peur du sang qui est à la base du tabou. En Jamaïque, tout le domaine de la sorcellerie est réservé à l'Obeah. Le seul fait de prononcer le mot *obiah* représente un danger. La violation de l'interdit peut appeler la malédiction en faisant intervenir les forces surnaturelles dans des activités ou des états tout à fait naturels.

Finalement, il existe les interdits verbaux qui rejoignent la notion de vulgarité ou d'obscénité : les « gros mots »¹ et les injures. L'usage des « gros mots » n'a pas d'impact sur les forces surnaturelles ; il représente une offense à la bienséance, aux bonnes moeurs, au savoir-vivre.

Aux différentes époques de l'histoire des sociétés, on assiste à des déplacements des interdits, parallèles à des changements idéologiques ou sociaux majeurs. En Jamaïque, la sorcellerie ne concerne plus la majorité, et l'Obeah fait de moins en moins peur. Actuellement, peu de « sacreurs » craignent le châtement de Dieu ou même celui des hommes. Le vocabulaire tabou a perdu dans ces cas son caractère surnaturel et prend une marque de vulgarité au même titre que les « gros mots ». Pour que ceci se produise, il faut un réaménagement profond du partage des domaines du sacré et du profane, des pouvoirs spirituels et civils. C'est ce que nous verrons plus loin en analysant le sacré au Québec.

Force du vocabulaire tabou

En admettant que l'existence même de l'interdit sous-tend la possibilité de transgression, le point central est de saisir la dynamique intervenant dans la violation de l'interdit : quel est le pouvoir de la transgression pour que l'effet escompté soit plus déterminant que l'éventualité d'un châtement ? Quelle est la force du blasphème, compte tenu des croyances religieuses et des conventions sociales ?

S'il existe plusieurs types d'interdits verbaux, tous ne sont pas interprétés de la même façon ; leur transgression n'a de connotation ou d'impact que pour une culture donnée dans une conjoncture donnée. Il est évident que certains mots, s'ils sont prononcés par des individus non-mandatés ou à des périodes inopportunes, ont un effet négatif. Ils attirent les fléaux, et ceux qui les prononcent en seront rendus responsables. Par contre, si aucun fléau ne s'ensuit, ceci peut conférer au transgresseur un pouvoir, puisqu'il a fait obstruction aux forces surnaturelles. Ainsi, nous comprenons que les gens mandatés pour transiger avec les forces sacrées (prêtres, sorciers, etc.) voient leur pouvoir diminué ; ils ont donc tout intérêt à exercer un contrôle coercitif pour éviter la transgression.

Toutes les transgressions n'ont cependant pas de pouvoir surnaturel. Dans ces cas, la transgression prend une dimension expressive au niveau social par la connotation qui est attachée à l'interdit. L'expressivité, fonction essentielle du langage, se caractérise par l'effet que le locuteur produit sur l'allocutaire par son style de langage. Pour avoir un

impact, les formes expressives doivent se renouveler constamment. Sans vouloir insister sur ce point, nous pouvons ajouter que la force expressive est proportionnelle à la gravité de l'offense.

Le blasphème et l'euphémie

Dans la religion catholique, le deuxième commandement de Dieu dit : « Tu ne prononceras pas le nom du Seigneur, ton Dieu, en vain. » Le catéchisme nous commande d'avoir du respect « pour les lieux, les choses et les personnes consacrés à Dieu, par exemple, pour la maison de Dieu et le cimetière, pour la croix, l'autel et les vases sacrés, pour les prêtres et les religieux » (Le catéchisme biblique, 1964: 298). On fait spécialement mention du juron comme un manquement grave au second commandement. Dans ce même catéchisme, on rapporte que le châtement ne doit pas être uniquement la responsabilité de Dieu : « Qui blasphème le nom de Dieu devra mourir, toute la communauté le lapidera » (Lévitique 24,16 *in* Le catéchisme biblique, 1964: 296). En plus de nous renseigner sur l'interdit comme tel, cet écrit révèle la sanction que la communauté doit appliquer. L'euphémie a pour fonction de « neutraliser les connotations désagréables » (Guiraud, 1975:23). On asceptise le langage pour lui enlever tout effet négatif — la colère de Dieu² — tout en lui conservant une force expressive. S'il est interdit de prononcer le nom de Dieu, rien n'est spécifié pour *-bleu*, *-gioux*, *-guienne*, etc., morphèmes très utilisés pour remplacer Dieu dans certaines expressions exclamatives (*sacrebleu*, *bonguienne*, etc.) (Guiraud, 1975:108). Donc, l'usage du nom de Dieu peut se faire sans avoir à craindre la malédiction de Dieu ou le châtement des hommes. Mais, une question se pose : quel est le pouvoir de l'euphémie ou de ce demi-blasphème puisque, manifestement, il ne s'agit pas de provoquer Dieu? Bien sûr, la réponse réside dans la primordialité du langage expressif, surtout si ce langage devient un outil de provocation des institutions dans une société coercitive. L'euphémie se développe alors que le vocabulaire tabou a une connotation négative très forte, impliquant une possibilité de rejet sinon de châtement de la part des autres membres de la communauté.

Le blasphème en France

En France, à partir de la fin du Moyen-Âge et jusqu'au XVIII^e siècle, les châtements infligés aux blasphémateurs sont très sévères. La loi prévoit des amendes, des châtements corporels et même la mort dans certains cas. On accorde au blasphème³ un pouvoir — maléfique, il va sans dire — sur les forces naturelles et surnaturelles. Tout comme la sorcelle-

rie, il attire la malédiction : famines, fléaux naturels, épidémies, etc. On craint le blasphémateur qui est responsable de tous les maux. Mais la peur provient aussi de l'incompréhension des phénomènes naturels dits surnaturels, et de la notion même de surnaturel ou de sacré, mal définie et surtout mal intégrée. Pendant cette période, les jurons religieux sont très répandus et on recense un grand nombre d'euphémismes principalement dérivés de Dieu, de la Vierge ou du diable (Guiraud, 1975). On peut expliquer la primauté du vocabulaire religieux comme vocabulaire expressif de la façon suivante : ce qui caractérise la société de cette longue période allant du XIV^e siècle au XVIII^e siècle, c'est la peur (Delumeau, 1978). Le peuple, très superstitieux et il faut le dire, maintenu dans l'ignorance, explique tous les maléfices par l'intervention surnaturelle, qu'elle vienne de Dieu ou du diable. Cette peur est accentuée par la crainte du châtement humain administré par l'intermédiaire du clergé, celui-ci détenant le pouvoir sur la plupart des institutions. Le pouvoir divin étant près du pouvoir profane, le clergé doit défendre son autorité au plan politique : à partir du moment où le pouvoir divin n'aurait plus la primauté sur le pouvoir civil, le rôle du clergé s'en trouverait diminué puisqu'il serait injustifiable de le laisser contrôler les institutions autres que religieuses. Donc, le blasphème est condamné, comme tout autre péché contre l'ordre établi, l'ordre religieux se confondant alors avec l'ordre social. Pour le peuple, le pouvoir le plus immédiat étant celui de l'Église, celle-ci représente l'interdit accessible le plus fort, donc le plus propice pour marquer une certaine résistance. Mais l'utilisation du blasphème représentant cependant un risque, l'euphémie rend possible l'expression dans ces périodes d'insécurité et de misère.

En France, à partir de la fin du XIX^e siècle, alors que les institutions sont de moins en moins reliées à l'Église, on voit le vocabulaire expressif se déplacer vers un autre grand interdit : la sexualité. On passe, selon l'expression de Huston (1980: 58) « de l'autel au lit ».

Tandis que les psychanalystes devaient se substituer aux théologiens, le concept de maladie mentale à celui de péché, et la famille œdipienne à la Sainte Famille, les gros mots devaient remplacer les blasphèmes comme point nodal de la transgression langagière.

Actuellement, en France, il ne reste que peu de traces des jurons religieux qui ont prévalu pendant des siècles ; ces derniers ne sont que des résidus appartenant plus à la langue qu'à la culture, et il n'y a plus de créativité à partir de ce champ sémantique. Leur force expressive est donc réduite au minimum.

Le blasphème en Nouvelle-France

En Nouvelle-France, la loi qui prévaut est celle de la métropole, et on est soumis à l'édit de 1666 de Louis XIV concernant le blasphème⁴. Mais pendant le régime français, le peuple n'est pas très religieux, comme le souligne Moreux en citant l'article 199 du droit fabricant de l'époque « (...) deux ans de prison puniront qui empêche un curé de dire sa messe ou le bat lorsqu'il est en train de la dire » (Moreux, 1969: 11). Les croyances religieuses sont peut-être très fortes, mais le culte est peu respecté.

En ce qui concerne le blasphème en Nouvelle-France, il faut noter qu'il n'a été relié que très rarement à la sorcellerie, comme le fait remarquer Delumeau (1978: 75):

Dans la Nouvelle-France des XVII^e et XVIII^e siècles, les procès de sorciers ont été rarissimes, contrairement à ce qu'on aurait pu attendre d'une population rurale qui blasphémait beaucoup, baignait tout autant que celle de l'Europe dans une atmosphère de magie et se trouvait par ailleurs soumise au regard soupçonneux d'un clergé militant.

En Nouvelle-France, le blasphème n'a pas de pouvoir de malédiction; s'il est reconnu comme offense contre Dieu et donc péché, il est surtout lié à l'ivrognerie, à la vulgarité et au désordre social. C'est ce qu'on découvre dans les recherches de Boyer (1966) et de Massicotte (1919) qui exposent les procès et les édits en Nouvelle-France. Si le blasphème est associé à l'ivrognerie, c'est que pendant cette période, la seconde offense est très grave, conduisant au pire crime, la déviance sexuelle: l'homosexualité, le viol, la bestialité, etc. (Sylvestre, 1983).

Il existe peu d'écrits faisant référence aux jurons populaires en Nouvelle-France: en consultant les procès intentés aux blasphémateurs (Boyer, 1966; Séguin, 1976) on retrouve cités des jurons qui circulent en France à la même époque comme *sacrebleu*, *sacre Dieu*, *sacrilège*, etc. Nous ne trouvons donc pas encore de marque distinctive dans le vocabulaire expressif local.

Quant au clergé, nous pouvons croire que contrairement à ce qui se passe en France, il est très éloigné du pouvoir et des ambitions politiques de la Métropole. Il est soumis à l'idéologie mercantile de la colonie et il est plus enclin à convertir les «sauvages» qu'à récupérer les Français indisciplinés et peu religieux.

De 1760 à 1840, l'Église canadienne française se trouve désarticulée; après le retour en France de l'élite cléricale, il manque de prêtres. La pratique religieuse est abandonnée et les écoles sont fermées. Cependant, comme sous le régime français, la

désaffectation religieuse ne serait pas le reflet d'un anticléricalisme ou d'un athéisme mais plutôt «l'expression d'un catholicisme populaire» (Moreux, 1969: 16).

Le sacre moderne

À partir de 1840 environ, le clergé canadien prend vraiment de plus en plus d'importance. La défaite des Patriotes a définitivement mis un terme aux idées nouvelles véhiculées par les libres penseurs européens. De plus, il s'est formé sur place un clergé connaissant bien les problèmes du peuple. Celui-ci se laisse donc très volontiers encadrer par le clergé apportant un support institutionnel quasi inexistant depuis la Conquête.

Jusqu'au règne de Duplessis, l'Église dirige la province de Québec tant au niveau moral et religieux que culturel et politique. Dans le village, le curé sera tour à tour le conseiller financier, le confesseur, le guérisseur de ses paroissiens; pour la province, le haut clergé sera le chef syndical, la bonne conscience du patronat, le conseiller politique, le lien avec Rome — prédominant sur le lien avec Ottawa —. Au niveau social, cette période n'est pourtant pas la plus brillante de l'histoire du peuple québécois. L'obscurantisme fait loi, mettant un interdit sur tout ce qui est nouveau ou étranger. Au cours des années 1945-60, le clergé se voit retirer la plupart des pouvoirs institutionnels acquis et ce, de façon définitive. Encore une fois, ce rejet du clergé n'est pas uniquement le reflet de l'anticléricalisme ou de l'athéisme; c'est toute l'évolution d'une société vers une idéologie industrielle et progressiste qui prévaut. Pour comprendre de façon synthétique l'importance de l'Église depuis le début de la colonie, je reprends les termes de Bourque (1970: 328):

Il faut noter que dans l'histoire du Québec depuis Champlain, l'importance de l'Église a toujours été inversement proportionnelle à la faiblesse de la collectivité: c'est-à-dire que son rôle a toujours diminué dans les périodes d'expansion et de développement des pouvoirs et des projets collectifs (1660-1760; 1800-1838; 1945-1968) et augmenté dans les périodes de faiblesse et de repli idéologique (1534-1660; 1760-1800; 1840-1940).

Depuis la fin du XIX^e siècle, le sacre⁵ prend une dimension nouvelle au Québec, indépendante de ce qui se passe ailleurs dans la langue française. Tout d'abord, la forme du nom de Dieu a changé. Il existe à certaines périodes, des injures lancées directement contre Dieu (*je renie Dieu*, *je vaincs Dieu*, *je fais du tort à Dieu*), l'euphémisation de ces formules en fait aujourd'hui des jurons anodins dépourvus de tout caractère religieux (*jarnigouenne*, *vinguienne*, *tor-*

rieux). De plus en plus, on trouve des jurons religieux qui couvrent un autre domaine que le nom de Dieu, à savoir le nom des objets et des lieux sacrés, ou le nom des sacrements ou de certains cultes; on peut retrouver les premières attestations de tels sacres dans la littérature de la fin du XIX^e siècle⁶. On remarque dès lors une grande créativité dans les formes des jurons et une importante diversité de fonctions (noms, verbes, adjectifs, etc.); par ailleurs, Pichette (1980) recense plus de 2000 euphémismes dérivés de mots religieux.

Donc, pendant une période de près de 150 ans, on assiste au développement original du vocabulaire tabou en français québécois, au point que cet aspect en devient la caractéristique la plus remarquée par les étrangers. On constate une créativité exceptionnelle de formes expressives et de fonctions. Par contre, une étude empirique nous montre que depuis peu — peut-être la fin des années 1960 —, il y a une retombée dans le renouvellement des formes. Actuellement, on constate (Vincent *et al.*, 1982) que les jurons utilisés en interjection sont simples (*Christ, Viarge, Osti*), et sans aspect blasphématoire⁷. On dénombre de moins en moins d'euphémismes: les anciens sont peu émis, et il n'y a pas de création nouvelle.

Par ailleurs, la notion de l'offense faite à Dieu par le blasphème a évolué. À partir d'une étude faite auprès de 200 Montréalais (Vincent *et al.*, 1982), on constate que, si la notion de péché reliée au sacre existe encore un peu chez les gens âgés (14%), elle est très faible chez les adolescents (3%) (Grenier, 1982). De plus, 3% des personnes âgées disent que les gens sacrent pour défier Dieu alors que cette considération est totalement absente chez les jeunes. Donc, le sacre existe mais l'idée de sanction religieuse due au respect du second commandement est de plus en plus abandonnée. D'ailleurs, la notion globale de péché et de sanction a changé. Le blasphème, comme tout autre péché, n'est passible ni de châtement corporel, ni d'enfer. La peur ne fait plus partie de la didactique religieuse.

Finalement, quel est le lien entre le sacre et la foi? Dans cette même recherche, nous avons mis en relation l'usage (subjectif) du sacre et les croyances et pratiques religieuses. On constate alors que, si les gens âgés sont majoritairement croyants et pratiquants et qu'ils sacrent peu, les adolescents, croyants non-pratiquants ou non-croyants, sacrent tous. Il semble donc que l'usage du sacre ait augmenté de façon significative pendant une période d'à peu près cinquante ans alors que la pratique et la croyance religieuse diminuaient. Il paraît évident que le sacre ne représente pas un défi contre Dieu ou le sacré puisque les utilisateurs ne sont pas ou sont peu

croyants. La relation entre le sacre et la religion prend des dimensions complexes. Les interdits ne sont pas exclusivement d'ordre religieux. Le sacre est fortement lié à la vulgarité, et on propage l'idée qu'il se transmet principalement dans les milieux populaires. Les groupes anticléricaux, intellectuels et scolarisés, ne sont pas de grands utilisateurs du sacre. Ils constituent aussi une élite possédant un certain prestige et une plus grande sécurité idéologique. Le sacre appartient donc au peuple, groupe ignorant et écrasé pendant plus d'un siècle par le pouvoir — religieux en l'occurrence —. Pourtant, dans les grands mouvements de contestation des années 1960, on assiste à la « valorisation » du sacre. Les intellectuels l'utilisent en public, donnant ainsi des lettres de noblesse à un trait culturel populaire⁸. Le sacre devient donc le symbole, d'une part, de toute l'oppression exercée par le clergé, et d'autre part, de la volonté de se donner une identité indépendante des groupes traditionnels en présence. Dans le débat qui opposa les usagers du sacre et ses condamnateurs, à la fin des années 1960, le clergé s'est fait de plus en plus distant, comme du reste, de la plupart des débats concernant la nouvelle ligne progressiste au Québec. Jusqu'à maintenant, le clergé est resté plutôt en retrait de toute association politique. Très discret, il n'intervient plus guère qu'en ce qui concerne la religion et le culte.

À la lumière de ces brèves considérations, nous pouvons reprendre le phénomène du sacre dans une perspective plus dynamique puisque l'histoire des idéologies entre en jeu. Que représente la violation de l'interdit de prononcer le nom de Dieu?

À partir de la seconde moitié du XIX^e siècle, le sacre devient de plus en plus présent comme représentation (négative) de la société canadienne-française. Nous assistons aussi, dans cette période, au développement massif de l'euphémie, cette demi-violation de l'interdit. Ce qui caractérise le peuple à cette époque, ce sont la peur et la soumission — un peu comme au Moyen-Âge — : peur de l'autorité, de Dieu et de sa colère, et surtout peur du mal, celui-ci n'étant pas défini. Cette peur trouve son apaisement dans la foi aveugle et la soumission. Quant au clergé, il détient pendant près de cent ans, un pouvoir privilégié, contrôlant en plus de la vie religieuse et morale, les institutions civiles et juridiques. Ce qui justifie ce pouvoir, c'est la valeur accordée au pouvoir divin. Bien sûr, le clergé maintient cette idéologie car elle lui assure un contrôle des institutions politiques. À partir des éléments que j'ai présentés, le sacre ne peut plus être vu comme la transgression d'un ordre religieux, puisque l'idéologie religieuse est toujours liée à l'idéologie sociale globale d'une époque donnée dans

un groupe déterminé. Nous croyons que le blasphème ne représente pas, le plus souvent du moins, la transgression d'un ordre religieux, mais plutôt d'un ordre social organisé autour du pouvoir religieux. Les notions de sacré, de péché ou de culte varient non pas en fonction des ordonnances divines — celles-ci ne changeant pas — mais plutôt en regard des intérêts que procure l'interprétation de ces ordonnances quand le clergé détient un pouvoir civil. Le blasphème représenterait une remise en question — pas nécessairement consciente — de cette interprétation, lorsque les intérêts sont trop étroitement liés au pouvoir civil et que celui-ci prévaut sur le pouvoir divin. Mais c'est l'euphémie qui est la marque la plus significative de la soumission à l'ordre établi et, par conséquent, à l'interdit. Dans le cas du blasphème, elle signifie aussi une grande croyance en Dieu et en les institutions religieuses ou civiles qui en découlent.

Nous ne prétendons pas apporter l'explication fondamentale et irréfutable du phénomène du sacré. Nous voulons seulement présenter le sacré comme un phénomène excessivement complexe qui ne peut pas être analysé en dehors de données historiques, sociologiques et idéologiques concernant principalement la relation entre le pouvoir divin, le pouvoir clérical et le pouvoir politique civil.

NOTES

1. Un « gros mot » se définit à la fois par son contenu, c'est-à-dire les choses auxquelles il réfère, telles que la sexualité, la défécation, la digestion, et par son usage, c'est-à-dire les classes sociales — plus ou moins « populaires », « vulgaires » et « basses » — qui l'emploient ordinairement » (Guiraud, 1975: 9).

2. L'euphémie est liée à tous les domaines des vocabulaires tabous. Dans le cas qui nous intéresse, elle est corrélée exclusivement au vocabulaire religieux, au blasphème.

3. Le terme « blasphème » est très ambigu. Au sens très strict, il représente une offense grave faite à Dieu ou au culte. Dans ces termes, le blasphème peut correspondre autant à l'interjection religieuse ou à l'imprécation qu'à la pratique d'une certaine médecine ou à l'athéisme. Dans ces conditions, nous supposons que les procès contre les blasphémateurs ont atteint des gens qui avaient fait une offense plus grave que le fait de prononcer une interjection religieuse.

4. Cette loi reprenait l'ordonnance de Philippe de Valois en 1347. Elle sera abrogée en France en 1791 (Boyer, 1966: 397).

5. Nous ne faisons pas vraiment de distinction entre « sacré » et « blasphème » dans ce texte. Nous devons préciser cependant que dans son sens actuel, « sacré »

correspond à la portion du blasphème qu'est le juron religieux, sans que ce soit une offense suprême contre Dieu. Quand nous utilisons le terme « sacré », nous faisons référence aux jurons religieux qui prévalent au Québec actuellement, dans la langue commune. Nous nous rangeons donc à l'*habitus* linguistique plutôt que de tenter d'opposer philosophiquement les deux termes.

6. Dans son glossaire, Pichette (1980) donne les sources des premières attestations de jurons dont voici quelques exemples: *Hostie* 1928, *Ciboire* 1905, *Vierge* 1901, *Christ* 1855, *Tabernacle* 1905.

7. Les jurons composés construits à partir de l'analogie ne sont, à mon avis, que l'effet d'une rhétorique populaire (*osti toastée*, *tabarnac à deux étages*). L'aspect purement diffamatoire à l'égard de Dieu ou de ce qui est sacré, est aussi inexistant, dans ces cas.

8. On se souviendra que les Cyniques, intellectuels universitaires, Charlebois, Deschamps et un peu plus tôt, Godin et Renaud, écrivains, en feront usage publiquement.

RÉFÉRENCES

ANONYME

1964 Catéchisme biblique, Montréal, Fides.

BENVENISTE, E.

1969 Le vocabulaire des institutions indo-européennes, vol. 2, Paris, Éditions de Minuit.

BOURQUE, G.

1970 Classes sociales et question nationale au Québec, 1760-1840, Montréal, Parti Pris.

BOYER, R.

1966 Les crimes et châtiments au Canada français du XVII^e au XX^e siècle, Montréal, Cercle du livre de France.

DELUMEAU, J.

1978 La peur en Occident, Paris, Fayard.

GRENIER, L.

1982 Le sacré et la religion. In D. Vincent *et al.*, Pressions et impressions sur le sacré au Québec, Montréal, Office de la langue française.

GUIRAUD, P.

1975 Les gros mots, Paris, P.U.F. Que sais-je? no 1597.

HUSTON, N.

1980 Dire et interdire: éléments de jurologie, Paris, Payot.

LÉVI-MAKARIUS, L.

1974 Le sacré et la violation des interdits, Paris, Payot.

MAKARIUS, R.

1974 Préface. In L. Lévi-Makarius, Le sacré et la violation des interdits, Paris, Payot.

MASSICOTTE, E.-Z.

1919 Répertoire des Arrêts, Édits, Mandements, Ordonnances et Règlements à Montréal sous le Régime français, Montréal, G. Ducharme.

MEILLET, A.

1921 Quelques hypothèses sur les interdictions de vocabulaire dans les langues indo-européennes. In Linguistique historique et linguistique générale, Paris, E. Champion.

MOREUX, C.

1969 *Fin d'une religion?* Montréal, Presses de l'Université de Montréal.

PICHETTE, J.-P.

1980 *Le guide raisonné des jurons*, Montréal, Quinze.

SÉGUIN, R.-L.

1976 *L'injure en Nouvelle-France*, Montréal, Léméac.

SYLVESTRE, P.F.

1983 *Bougrerie en Nouvelle-France*, Hull, Asticou.

VINCENT, D. *et al.*

1982 *Pressions et impressions sur le sacre au Québec*, Montréal, Office de la langue française, coll. *Langages et sociétés*.