Gradhiva

Revue d'anthropologie et d'histoire des arts

26 | 2017

En croire ses sens

Jeanne Favret-Saada, *Les Sensibilités religieuses blessées. Christianismes, blasphèmes et cinéma, 1965-1988*

Paris, Fayard, coll. « Histoire de la Pensée » 2017

Arnaud Esquerre

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/gradhiva/3493>

DOI : 10.4000/gradhiva.3493

ISSN : 1760-849X

Éditeur

Musée du quai Branly Jacques Chirac

Édition imprimée

Date de publication : 6 décembre 2017

Pagination : 230-232

ISBN : 978-2-35744-096-8

ISSN : 0764-8928

Référence électronique

Arnaud Esquerre, « Jeanne Favret-Saada, *Les Sensibilités religieuses blessées. Christianismes, blasphèmes et cinéma, 1965-1988* », *Gradhiva* [En ligne], 26 | 2017, mis en ligne le 06 décembre 2017, consulté le 23 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/gradhiva/3493> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/gradhiva.3493>

Ce document a été généré automatiquement le 23 septembre 2020.

© musée du quai Branly

Jeanne Favret-Saada, *Les Sensibilités religieuses blessées. Christianismes, blasphèmes et cinéma, 1965-1988*

Paris, Fayard, coll. « Histoire de la Pensée » 2017

Arnaud Esquerre

RÉFÉRENCE

Jeanne Favret-Saada, *Les Sensibilités religieuses blessées. Christianismes, blasphèmes et cinéma, 1965-1988*. Paris, Fayard, coll. « Histoire de la Pensée » 2017, 544 p.

- 1 Comment l'anthropologie peut-elle traiter les événements historiques ? Telle est la question centrale posée à la discipline par Jeanne Favret-Saada dans un ouvrage magistral, dont la réflexion s'est élaborée depuis l'affaire des *Versets sataniques* de Salman Rushdie en 1988, il y a près de trente ans, égrenée dans des textes plus ou moins longs, avant de parvenir à cette construction d'ensemble, *Les Sensibilités religieuses blessées : christianismes, blasphèmes et cinéma, 1965-1988*. Malgré sa grande diversité, l'anthropologie a largement laissé dans l'ombre ce qui relève des événements – particulièrement lorsqu'elle a opté pour des théories structuralistes, ontologistes ou perspectivistes, dont le rapport au temps peut être statique (ou anhistorique) ou prendre la forme d'une transformation, lente, de règles (organisant une structure) ou de cadres (à l'intérieur desquels se déploient des ontologies ou des perspectives) en d'autres règles ou cadres. Une des raisons à cet aveuglement tient au fait que les événements, nécessitant de décrire un *avant* et un *après*, sont saisis au mieux par un récit, dans la mesure où cette forme repose sur une jonction temporelle. Or les récits, en anthropologie, ne sont académiquement admis que si l'ethnologue raconte, à la première personne, son expérience¹ ou lorsqu'ils sont délivrés par des informateurs (expériences vécues, mythes, etc.) et analysés par l'anthropologue armé de sa panoplie théorique. Mais que l'ensemble de l'analyse prenne la forme d'un récit mettant en scène les agents sans que le chercheur n'en fasse son histoire personnelle, voilà qui a été laissé aux historiens. Or le prix à payer est élevé, puisqu'il ne permet pas à l'anthropologie de comprendre les événements, c'est-à-dire ce qui nous arrive, autrement que comme des ricochets quasiment sans importance à la surface de théories qui lissent la vie des humains.
- 2 L'enjeu, donc, formulé par Favret-Saada est de proposer aux anthropologues de prendre en charge, à leur tour, le récit. Défi des plus actuels, relevé aussi, d'une autre manière, par Pierre Délégue dans *La Folie arctique* (Zones sensibles, 2017). Dans son travail sur la sorcellerie dans les années 1970, Favret-Saada a suivi une approche

anthropologique fondée sur un système que l'on pourrait qualifier de structural, au sens où il est soutenu par certains genres d'énoncés (notamment « l'embrayeur de violence ») et des positions d'énonciation, l'ethnologue étant amenée à occuper l'une de ces places, avec des agents rendus anonymes (leurs noms et prénoms avaient été changés, ainsi que le nom des lieux). Comme elle l'avait remarqué (*Désorceler*, L'Olivier, 2009), on ignore comment s'est mis en place un tel système et ce qu'il est devenu. Or, dans *Les Sensibilités religieuses blessées*, Favret-Saada opère un complet renversement de méthode par rapport à la discipline anthropologique, qu'elle avait déjà amorcé dans un autre grand livre, *Le Christianisme et ses juifs, 1800-2000* (Seuil, 2004). Tout d'abord, elle n'occupe pas, elle-même, une place particulière qui serait liée directement aux affaires d'atteinte aux sentiments religieux, ce qui ne l'empêche pas de signaler à plusieurs reprises sa position d'enquêtrice, notamment lorsqu'elle évoque les archives qu'elle trouve, les personnes qu'elle interroge, les hypothèses qu'elle émet. Ensuite, les personnages portent leurs noms authentiques, ce qui permet notamment de les retrouver dans le récit des années plus tard, alors qu'ils peuvent apparaître dans un tout autre rôle. Troisièmement, traiter d'événements mis en scène par un récit chronologique permet de déterminer un sens de l'Histoire, dont on découvre l'orientation finale dans la conclusion lorsque Favret-Saada évoque les événements les plus récents, c'est-à-dire des affaires de « blasphème » et de sentiments religieux blessés liés à l'islam, au cours desquelles des morts sont survenues sur la scène publique européenne : en 1988, l'affaire des *Versets sataniques* de Rushdie, en 2004 le film *Soumission* de Theo Van Gogh aux Pays-Bas, et en 2005 les caricatures de Mahomet au Danemark publiées initialement par le journal *Jyllands-Posten*. La question orientant le récit anthropologique est donc la suivante : « Comment en sommes-nous arrivés à cette situation qui est la nôtre aujourd'hui ? » Cela suppose, toutefois, une description correcte de cette situation, que Favret-Saada avait au préalable présentée (en particulier dans deux textes : *Comment produire une crise mondiale avec douze petits dessins*, Fayard, 2015 [2007], et *Jeux d'ombres sur la scène de l'ONU : droits humains et laïcité*, L'Olivier, 2010).

- 3 L'un des grands changements repérés par Favret-Saada est que les sociétés américaine et européenne sont passées d'accusations de blasphème à celles d'atteinte aux sentiments religieux. Parler de blasphème, « c'est porter un jugement religieux sur une production langagière d'autrui, l'accuser d'irrespect envers Dieu ou, d'une façon plus générale, envers les figures et les choses de la religion » (p. 15). Or, entre 1965 et 1988, « les dévots ont participé à la transformation, par leurs actions contre des films, de l'ancienne accusation chrétienne de blasphème (l'insulte fait à Dieu) en une blessure des sentiments religieux, compatible avec une démocratie respectueuse des droits des individus » (p. 477). Précisons que « dévots » est entendu au sens où des personnes manifestent un attachement intense à un dieu ou à la religion, c'est-à-dire des « chrétiens convaincus, engagés dans une entreprise d'imposition de leurs valeurs à la société pluraliste dont ils sont des membres parmi d'autres » (p. 15).
- 4 Pour montrer ce changement historique, le livre prend plus particulièrement comme objets quatre films, des années 1960 jusqu'à la fin des années 1980 : *Suzanne Simonin, la Religieuse de Diderot* de Jacques Rivette (1966), *Je vous salue, Marie* de Jean-Luc Godard (1985), *La Vie de Brian* des Monty Python (1979) et *La Dernière Tentation du Christ* de Martin Scorsese (1988), les deux films les plus étudiés étant celui de Rivette et celui de Scorsese. L'ouvrage prend ainsi en compte quatre affaires chrétiennes d'atteinte aux

sentiments religieux liées au cinéma en faisant saillir différences et répétitions par la comparaison de cas en France, au Royaume-Uni et aux États-Unis.

- 5 Dans une première partie, Favret-Saada examine de manière détaillée l'affaire de *La Religieuse* de Rivette, à partir de nombreuses archives inédites. En 1962, le dossier du film est présenté une première fois à la Commission de contrôle des films, qui émet un avis de pré-censure défavorable, sous l'impulsion notamment d'un des membres de la commission, l'abbé Pihan. Le scénario est réécrit, obtient un avis favorable, puis entre en tournage en 1965, ce qui conduit l'abbé Pihan à mettre en œuvre une action concertée au sein de l'Église, engageant jusqu'au plus haut personnage de l'Église de France, Mgr Feltin, qui intervient non seulement auprès du ministre de l'Information (lui demandant « d'empêcher le tournage de ce film » qui risque de jeter « le discrédit sur l'institution religieuse et, par là, sur l'Église », p. 53), mais aussi auprès du général De Gaulle, qui ordonne alors de s'opposer à la fabrication du film. Le pouvoir politique a en vue, en effet, le vote des catholiques aux élections présidentielles. Cette action concertée conduit, contre l'avis de la Commission de classification, le ministre de l'Information, Yvon Bourges, à interdire le film, suscitant une vague de protestations dans les journaux. Or Malraux, alors ministre de la Culture, s'engage de son côté à soutenir la projection du film au festival de Cannes en 1966, et après une annulation de l'interdiction par un tribunal administratif, des élections législatives et un changement de gouvernement, le film finit par être distribué en 1967, faisant prévaloir le principe de la liberté d'expression sur l'atteinte aux sentiments et aux consciences (p. 173).
- 6 Dans la deuxième partie, Favret-Saada analyse tout d'abord les attaques dirigées contre *La Vie de Brian* des Monty Python, depuis l'écriture du scénario en 1977 jusqu'à sa sortie en salle deux ans plus tard. Elle étudie en particulier le rôle d'une dévote, Mary Whitehouse, dont l'activisme a fait condamner un texte du poète Kirkup publié dans *Gay News* en 1976, en recourant à la loi anglaise sur le blasphème, pourtant inusitée pour un organe de presse depuis 1883. Le texte, qui évoque de manière néanmoins élogieuse l'homosexualité de Jésus, est jugé blessant pour « les sentiments des fidèles du christianisme » (p. 193). Comme le montre bien Favret-Saada, les dévots comme les juges considèrent en effet que l'on peut attaquer le christianisme sans avoir eu l'intention de le faire, dès lors qu'ils s'estiment eux-mêmes choqués par l'énoncé incriminé. Tenant compte de cette affaire, les Monty Python réalisent un film qui ridiculise les bigots et non pas le Christ, sans faire référence à sa sexualité (p. 206), mais en narrant l'histoire de Brian Cohen, né le même jour que Jésus, et que les foules prennent pour le Messie. Sorti d'abord aux États-Unis, puis au Royaume-Uni, le film rencontre un grand succès, et par une stratégie habilement conçue, il n'est interdit que dans dix pour cent des cinémas de province, malgré l'hostilité de l'Église d'Angleterre.
- 7 En France, dès 1984, un changement s'amorce dans le catholicisme, dont la base dévote décide de prendre en main la défense de ses intérêts religieux, que cela plaise ou non à l'épiscopat, ce qui apparaît dans les actions menant à l'interdiction de l'affiche du film *Ave Maria* montrant une femme aux seins nus sur une croix, que les juges estiment être un « acte d'intrusion agressive et gratuite dans le tréfonds intime de croyance » (p. 253). Dans ce contexte nouveau, lorsque, l'année suivante, Jean-Luc Godard transpose la naissance et l'enfance du Christ dans l'existence de protagonistes contemporains, Marie (qui sert de l'essence dans une station-service) et Joseph (chauffeur de taxi), le film déclenche l'hostilité d'associations catholiques d'extrême droite, qui n'obtiennent pas son interdiction par les juges, mais provoquent de

nombreux troubles lors de séances de projections. Le film est condamné par le pape Jean-Paul II lui-même, en ce qu'il « blesse profondément les sentiments religieux des croyants » (p. 354).

- 8 Aux États-Unis, Martin Scorsese obtient en 1982 l'accord de la Paramount pour réaliser l'adaptation du roman de l'écrivain grec Nikos Kazantzakis, *La Dernière Tentation du Christ*, publié en 1952. Mais la mobilisation de deux associations chrétiennes conduit, dans un premier temps, ce studio à abandonner le projet. Cependant, le film est finalement terminé en 1988, rencontrant un succès qui lui permet de ne pas perdre d'argent, malgré une mobilisation importante du camp dévot aux États-Unis. Toutefois, en France, où le cardinal Lustiger a déclaré que « le Christ ne fait pas partie de l'imaginaire disponible » (p. 350), *La Dernière Tentation du Christ*, qui a pourtant bénéficié d'un visa pour tous publics, déclenche des actions beaucoup plus fortes des dévots, jusqu'à l'incendie du cinéma le Saint-Michel, le 23 octobre 1988, provoquant le retrait du film de la quasi-totalité des écrans.
- 9 Au terme de cette grande fresque qui, en prenant pour objets des films de cinéma, concerne aussi l'anthropologie visuelle, Favret-Saada a mis en évidence que les efforts des dévots et des institutions religieuses pour empêcher la sortie d'un film sont fondés sur le principe selon lequel « tout ce qui a trait au christianisme [...] est la propriété exclusive des croyants et surtout des autorités religieuses qui parlent en leur nom et qui, seules, sont compétentes pour dire leur signification, programmer leur représentation, et juger celles que produisent les profanes qui se hasardent à cet exercice » (p. 17). Dès lors, le problème à poser n'est pas, comme on le fait souvent : « Où la tolérance s'arrête-t-elle ? », ce qui présente les religions comme victimes d'une intolérance, et fait oublier que les dévots exercent ou cherchent à exercer des actions contraignantes pour ceux qui ne partagent pas leur version de la foi en question. Ce faisant, Favret-Saada propose de comprendre la religion comme un assemblage d'actions individuelles et/ou collectives, en rapport avec des textes, à propos desquels l'un des enjeux est de savoir qui en dispose, et comment. Au sein de ces collectifs religieux, les rapports de force ne sont jamais acquis, y compris dans une institution comme l'Église catholique, fortement hiérarchisée et prônant l'obéissance. Car ceux-ci sont multipolaires, et s'exercent non seulement de haut en bas (la hiérarchie organise une stratégie), mais aussi de manière latérale et de bas en haut (la hiérarchie court après sa base). Une telle approche permet de renouveler l'analyse des religions, au-delà des études sur une catégorie particulière de personnes (des « prêtres », des « moines », etc.), sur les rituels, sur les relations aux êtres non-humains ou quasi-humains, ou sur la mesure d'un degré de « croyance ». Elle permet, surtout, d'éviter l'ornière du débat sur une supposée sécularisation en Europe, au sens où la théologie chrétienne aurait laissé derrière elle des places vides occupées ensuite par l'État.
- 10 L'argument de la blessure des sentiments religieux, souvent motivé, dans le christianisme, par une sexualité prêtée à des figures de la religion (Jésus, Marie), ou à ses adeptes (des religieuses), présuppose que tous les fidèles dignes de ce nom (« les catholiques ») sont nécessairement affectés de la même manière par ce qui blesse le protestataire. Or le collectif postulé n'est en réalité jamais unanime, en particulier dans la période étudiée qui, pour le catholicisme, par exemple, fait suite au Concile Vatican II. Dès lors, des « catholiques » pouvant également prétendre à ce titre vont entrer en conflit avec les dévots. Ainsi, dans l'affaire de *La Religieuse* de Rivette, avec d'un côté l'abbé Pihan et Mgr Feltin, essayant d'empêcher le film d'exister et d'être vu,

au motif notamment qu'il porterait atteinte aux sensibilités des catholiques, et de l'autre une religieuse, sœur Marie-Edmond, qui, après avoir vu le film, déclare : « Mais il n'y a pas là de quoi fouetter un chat ! » (p. 95) De même pour le film de Godard, porté aux nues par la presse catholique, ou pour celui de Scorsese, introduit par certaines Églises américaines dans l'enseignement catéchétique.

- 11 En choisissant d'entrer dans l'étude des religions par la question du blasphème et des sentiments religieux blessés, Favret-Saada explore un thème qui n'est jamais traité par les anthropologues et sociologues des religions. On relèvera, à l'appui de cette affirmation, qu'alors que ce sujet a pris une place considérable dans les médias depuis le début des années 2000, la revue *Archives de sciences sociales des religions* ne lui a consacré aucun article en tant que tel². La conférence Eugène Fleischmann donnée en 2016 a été l'occasion pour Favret-Saada de souligner les difficultés à l'aborder dans le monde académique, notamment lorsque le blasphème concerne l'islam. Mais ce silence scientifique s'éclaire aussi par le compte rendu d'un échange entre Émile Poulat et Jeanne Favret-Saada. Cette dernière, consacrant son séminaire en 1991-1992 à *La Religieuse* de Rivette, entendit son collègue Émile Poulat lui affirmer bien connaître cette affaire et rejeter la « fable » d'une collusion entre Mgr Feltin et le général De Gaulle (p. 31). Découvrant, plus tard, qu'il n'en était rien, Favret-Saada en a tiré les conséquences : « Un fidèle du catholicisme – fût-il un grand chercheur – ne renonce jamais, pour finir, à protéger "l'Église". » (p. 32) Seul un point de vue athée, comme celui de Favret-Saada, garantit une autonomie complète par rapport à l'institution religieuse et un non-engagement, même à son insu, nécessaires pour permettre à l'anthropologie des religions de tendre vers la vérité, pour ceux qui considèrent que cette notion a encore un sens.

NOTES

1. Voir le « deuxième livre », analysé par Vincent Debaene, *L'Adieu au voyage : l'ethnologie française entre science et littérature*, Paris, Gallimard, 2010.

2. Le site cairn.info, qui ne référence les numéros de la revue que depuis 2000, signale un seul article mentionnant le sujet, et ce de manière périphérique : Jacques Cheyronnaud, « "Rire de la religion" ? Humour bon enfant et réprobation », *Archives de sciences sociales des religions* 134 [en ligne], 2006, disponible sur : <http://assr.revues.org/3425> (consulté le 13 septembre 2017).

AUTEURS

ARNAUD ESQUERRE

a_esquerre@hotmail.com