L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

221 | 2017

Varia

Les sensibilités religieuses blessées

Jeanne Favret-Saada

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/30097>

DOI : 10.4000/lhomme.30097

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 mars 2017

Pagination : 147-166

ISBN : 978-2-7132-2688-5

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Jeanne Favret-Saada, « Les sensibilités religieuses blessées », *L'Homme* [En ligne], 221 | 2017, mis en ligne le 01 mars 2019, consulté le 16 février 2021. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/30097> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lhomme.30097>

Les sensibilités religieuses blessées

Jeanne Favret-Saada

CETTE ENQUÊTE porte sur des faits que tous ceux d'entre nous qui étaient adultes à l'époque ont connus, mais que nous avons oubliés aussitôt, parfois sans savoir ou comprendre ce qui s'était passé. Entre les années 1960 et 1980, quatre films qui font aujourd'hui partie du répertoire international ont été en butte à des accusations de blasphème venant d'Églises ou d'associations chrétiennes : elles ont tenté d'en obtenir l'interdiction, après les avoir frappés d'anathème dans la presse. Deux sont français, *Suzanne Simonin, la religieuse de Diderot* (Jacques Rivette, 1966) et *Je vous salue, Marie* (Jean-Luc Godard, 1985) ; le troisième est britannique, *Monty Python, La Vie de Brian* (1979) ; et le dernier, nord-américain, *La Dernière tentation du Christ* (Martin Scorsese, 1988). Les accusations religieuses ont pesé sur certains d'entre eux dès le stade de la production, voire avant le tournage : elles portaient donc sur le principe même d'une œuvre qui n'existait pas, et dont on voulait que nul ne puisse jamais la voir. En ce sens, mon travail restitue un moment de l'histoire générale de la liberté d'expression dans un secteur particulier de la culture, le cinéma, qui est, on le sait, l'ultime forme d'art encore passible d'une censure préalable.

La période de l'enquête a été choisie à dessein. Elle s'arrête à l'automne 1988 en raison du changement qu'introduit la publication, à Londres, par Salman Rushdie de son roman *Les Versets sataniques*, aussitôt dénoncé comme blasphématoire par des associations musulmanes. L'internationalisation rapide de l'affaire Rushdie – les violences qui s'ensuivirent dans

Nous publions ici l'introduction du livre de Jeanne Favret-Saada, *Les Sensibilités religieuses blessées. Christianismes, blasphèmes et cinéma 1965-1988*, dont la parution est prévue à l'automne 2017. Nous remercions les éditions Fayard qui en ont autorisé la publication en avant-première et avec des modifications mineures dans la revue *L'Homme*. [NDLR.]

plusieurs pays d'Asie et la condamnation à mort du romancier britannique par le chef de l'État iranien –, nous fit changer d'époque et, du même coup, oublier la précédente. Cette amnésie des accusations chrétiennes passées fut renforcée, en 2005-2006, par la crise danoise des « caricatures de Mohammed » dans le *Jyllands-Posten* et son extraordinaire prolifération dans des pays où la population était majoritairement musulmane ; puis, en janvier 2015, par l'assassinat de rédacteurs et de collaborateurs du journal satirique français *Charlie Hebdo*, ainsi que de juifs et de policiers visés par la même exécution ; et enfin, quelques semaines plus tard, par un attentat à Copenhague lors d'une commémoration de la publication des dessins du Prophète. Depuis, parce que les attentats commis au nom de Dieu ont cessé de viser les seuls artistes pour s'en prendre à tous les « mécréants », les imputations de blasphème ont provisoirement quitté notre actualité.

Trois raisons m'ont déterminée à entreprendre ce livre. D'abord, les arguments échangés pendant dix ans dans le débat public sur les dessins du *Jyllands-Posten* et de *Charlie Hebdo* ont été ceux-là mêmes qui étaient apparus, depuis 1966, sous la plume de polémistes chrétiens. Le lecteur trouvera dans mon travail des données précises sur la manière dont les protestataires chrétiens ont compris peu à peu qu'il ne suffisait pas de crier au blasphème, mais qu'il fallait, dans une société démocratique et pluraliste, construire une argumentation susceptible de convaincre l'opinion ainsi que la justice d'une société démocratique et pluraliste. Un travail de traduction a donc été entrepris : plutôt que de se poser en défenseurs de « l'honneur de Dieu » depuis une position de surplomb moral qui outrepasserait les pouvoirs, les lois et les personnes, plutôt que de dénoncer comme « blasphèmes » (terme qu'on réservera désormais à l'entre-soi dévot) les conduites d'irrespect envers le Tout-Puissant, et d'annoncer l'inévitable vengeance qu'Il ne manquera pas de tirer de la société tout entière, les accusateurs se sont mués en victimes de leurs concitoyens. On a pu voir alors des gens qui avaient toujours vomi la Déclaration des droits de l'homme en réclamer les bénéfices – notamment celui de l'égalité – pour que soient reconnues leurs « sensibilités religieuses blessées », et que soit interdite une atteinte, dont ils seraient les seuls juges, à leurs convictions les plus chères.

Or j'avais mené une enquête à Londres, en 1990, sur les débuts de l'affaire Rushdie, puis au Danemark, en 2005-2006, sur les dessins du *Jyllands-Posten*, et j'avais enfin été témoin, en France, des démêlés de *Charlie Hebdo* avec ses critiques¹ : les associations musulmanes, dans le

1. Sur l'affaire Rushdie, cf. Jeanne Favret-Saada (1992 et 1995). Ces deux articles sont disponibles sur le site HAL-SHS [<https://halshs.archives-ouvertes.fr>]. Sur l'affaire danoise et sa relation avec celles de Salman Rushdie et de *Charlie Hebdo*, cf. Jeanne Favret-Saada (2015). Enfin, pour une présentation générale de mon travail sur les scandales de blasphème, Jeanne Favret-Saada (2016a).

premier moment de ces trois crises, ont avancé les mêmes demandes que les dévots du christianisme pendant les années 1960 à 1980, et elles ont adopté les mêmes méthodes, la polémique publique, les assignations en justice et les manifestations. Le passage ultérieur des protestataires musulmans à l'internationalisation de la polémique et à la violence peut sans doute s'expliquer par le fait qu'en cas d'échec, ils disposent de ressources que n'ont plus les Églises chrétiennes et leurs dévots : mobiliser une passion religieuse de forte intensité à une échelle quasi mondiale, intéresser les dictateurs à se faire champions de la foi pour anéantir leurs fondamentalistes, etc.

Ensuite, ces accusations chrétiennes de blasphème n'ont jamais réellement cessé depuis 1989, même si les grandes sociétés de production cinématographique ont évité de réaliser des films religieux après *La Dernière tentation du Christ* ; mais elles ont visé le plus souvent d'autres produits culturels. Furent ainsi accusés de blasphème, sous la forme laïcisée de l'atteinte aux sensibilités religieuses, des livres, des affiches (y compris de films), des couvertures de journaux, des articles de presse anticléricaux ou antichrétiens, des publications satiriques, des tracts d'associations gay, une photographie dans un musée, des pièces de théâtre. Entre dévots, l'on parle toujours, de façon explicite, de « blasphème », mais, dans l'espace public, ne sont invoquées que des « sensibilités » ou des « convictions religieuses blessées », et une « communauté chrétienne diffamée ».

Enfin – à n'envisager que les trois pays évoqués dans ce livre –, l'élection de Donald Trump à la présidence des États-Unis avec un appui plus massif des protestants évangéliques qu'aucun de ses prédécesseurs républicains, la perspective d'un retour au pouvoir de la « France des clochers » à l'occasion de la prochaine élection présidentielle et l'opacité soudaine de la société britannique depuis le vote du Brexit font craindre un retour de la réaction religieuse, bien que sous des formes nécessairement inédites, dans une conjoncture générale d'affaiblissement des institutions démocratiques. Au moins ce livre aura-t-il montré dans le plus grand détail, pour une certaine période de notre histoire culturelle et dans un nombre limité de cas, leurs protagonistes principaux, leurs arguments et leurs répertoires d'action. Et ce, dans trois pays – la France, la Grande-Bretagne et les États-Unis – qui diffèrent quant à la manière de séparer la religion et la politique, de réglementer la liberté d'expression en général et la censure *a priori* des films en particulier.

Quand le blasphème est un délit politique

150

En 1965, l'année où débute mon enquête, la Grande-Bretagne est le seul des trois pays concernés à disposer encore d'une loi pénale sur le blasphème : elle n'a jamais été abolie parce qu'elle protège le fondement symbolique de l'unité nationale, l'Église établie d'Angleterre, dont le souverain est le gouverneur suprême, sans disposer néanmoins d'aucun pouvoir religieux. En 1949, un juge de la plus haute instance judiciaire britannique avait déclaré avec solennité que cette loi était désormais lettre morte, mais il avait parlé un peu vite. En 1977, alors que l'expression artistique jouit d'une liberté presque infinie depuis une quinzaine d'années, une activiste dévote réussit à redonner vigueur à l'ancienne *blasphemy law*, à intenter un procès à l'éditeur d'une revue homosexuelle qui a publié un poème exalté sur la sexualité du Christ, et à le faire condamner par trois tribunaux successifs. Cette résurrection inattendue d'une loi obsolète va menacer, entre autres, la production et la diffusion du film des Monty Python, *La Vie de Brian*².

Or, depuis le milieu du XVII^e siècle, le blasphème était devenu au Royaume-Uni un délit politique, et non plus un péché passible des tribunaux ecclésiastiques : il fut désormais transféré aux tribunaux royaux et jugé selon leur droit spécifique, celui issu du prétoire – la *common law* –, et non celui défini par les lois que votait le Parlement. Parler contre Dieu et la religion anglicane établie devint un crime contre la royauté, qui menaçait jusqu'au fondement des obligations civiles, et qui fut puni de peines corporelles, d'emprisonnement et d'amendes. Au siècle suivant, le progrès de la liberté d'expression supprima les sanctions corporelles et autorisa les opinions contraires à la doctrine anglicane, à condition qu'elles s'expriment dans un langage courtois et décent qui ne choque pas les chrétiens et qui, donc, ne menace pas la « paix sociale ». Les juges administrèrent aux jurés des « tests de décence » conçus comme une expérience de laboratoire : ils citaient devant eux les propos incriminés pour enregistrer leur réaction spontanée. En 1977, un magistrat exhuma ce procédé pseudo-scientifique devant un jury composé de chrétiens, qui lirent à l'audience le poème publié dans *Gay News*, et qui attestèrent que leur « sensibilité religieuse » avait été gravement « blessée », signe irréfutable d'une menace sur la « paix sociale ».

Aux États-Unis, les lois sur le blasphème ont complètement disparu de la législation en 1965, mais leur complète extinction est un fait récent, datant de moins de vingt ans. En effet, du XVI^e au XVIII^e siècle, les puritains

2. Dont les péripéties seront rapportées au chapitre VII du livre.

des colonies britanniques avaient appliqué la loi anglaise sans états d'âmes selon leurs propres conceptions religieuses, qui n'étaient pas toujours celles du monarque anglais. La Déclaration d'Indépendance, la promulgation de la Constitution et de la Déclaration des droits (1791) entraînèrent leur abolition, mais seulement au niveau fédéral. Des lois sur le blasphème subsistèrent en effet dans les États, parfois sans y être utilisées, ou en l'étant fort peu. Leur abrogation se fit néanmoins en plusieurs temps. D'abord, en 1868, grâce à la ratification du XIV^e Amendement à la Constitution, qui visait à l'origine à protéger le droit des anciens esclaves, mais qui s'étendait « à toute personne née ou naturalisée aux États-Unis » : l'Amendement leur accorde l'ensemble des droits définis par la Constitution fédérale, quelles que soient les lois de l'État où elle réside. En conséquence :

« [a]ucun État ne fera ou n'appliquera de lois qui restreindraient les privilèges ou les immunités des citoyens des États-Unis ; ne privera une personne de sa vie, de sa liberté ou de ses biens sans procédure légale régulière ; ni ne refusera à quiconque relevant de sa juridiction, l'égalité protection des lois ».

Par la suite, trois arrêts de la Cour suprême des États-Unis, entre 1925 et 1947, seront encore nécessaires pour que tous les citoyens résidant sur le territoire nord-américain puissent bénéficier de la pleine liberté d'expression, du libre exercice de la religion et de la séparation des Églises et de l'État³. Nous ne rencontrerons donc pas dans ce livre de lois américaines sur le blasphème, et leur résurrection n'est pas envisageable : même les plus fanatiques parmi les activistes chrétiens de la seconde moitié du XX^e siècle ne souhaitent pas en rétablir, conscients qu'ils sont de l'irréversible fragmentation des convictions religieuses dans la Fédération.

La France, on le sait, se targue d'avoir aboli une fois pour toutes les lois sur le blasphème lors de la Révolution de 1789. Il ne s'ensuit pas pour autant qu'elle ait mis fin au délit d'opinion religieuse : il réapparaît dès la Restauration des Bourbon, en 1819, sous la forme de l'« outrage à la morale publique et religieuse ». Quelques précisions sont nécessaires à ce sujet, car l'objet de mon livre, le retour en force des mobilisations dévotes pendant la seconde partie du XX^e siècle, comporte la tentation de rétablir un délit de ce genre. Il convient donc de montrer en quoi le délit d'« outrage à la morale publique et religieuse » prenait la suite des lois sur le blasphème, et quel était son contenu avant qu'il ne soit aboli par la loi sur la presse de 1881 (voir Favret-Saada 2016b).

Avant 1789, la monarchie de droit divin avait fait du blasphème un crime politique, car il portait atteinte à son fondement symbolique : de là,

3. Ce processus est celui de l'incorporation judiciaire du I^{er} Amendement, le fait qu'il soit applicable à tous les citoyens (cf. Levy 1993 : chap. XXIV et XXV).

le dessaisissement des tribunaux religieux au profit de la justice laïque, et l'adoption de peines corporelles de plus en plus cruelles, surtout quand le succès des idées protestantes, au XVI^e siècle, était venu menacer l'unité religieuse de la nation. La Révolution française abolit le crime de blasphème sans même en faire une mention explicite : il était tout bonnement incompatible avec le nouvel ordre politique et juridique, car la Déclaration des droits de l'homme, insérée dans la Constitution, instituait à la fois l'État de droit, la liberté des « opinions, même religieuses », la liberté de religion et la liberté d'expression.

Après le rétablissement d'une monarchie qui ne prétendait plus être de droit divin et qui reconnaissait le pluralisme confessionnel des Français (tout en faisant du catholicisme « la religion de l'État »), trois lois sur la presse furent édictées en 1819 sous l'impulsion d'une majorité libérale. L'une d'entre elles limitait à quatre seulement les délits de presse, prétendant ainsi supprimer les délits d'opinion : la provocation directe aux crimes et délits, l'outrage à la « morale publique et religieuse », l'offense au roi et la diffamation. Les commentateurs de cette loi isolent souvent dans son intitulé les mots « et religieuse », afin de souligner son caractère attentatoire à la laïcité⁴ : en réalité, l'examen des débats parlementaires montre que la notion de « morale publique » contient déjà en elle toute la religion. Elle implique, en effet, que tous les êtres humains – et donc tous les Français, catholiques, protestants ou juifs – partagent une même morale, qui préexiste aux religions positives, et qui leur survivra : celle que Dieu leur a donnée à la naissance. Cette « morale publique » inclut donc trois composants religieux, tenus pour absolument incontestables : des assertions ontologiques (l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme), des références éthiques (Dieu, juge suprême des comportements humains) et des préceptes moraux, avec leurs inévitables prolongements politiques (le respect envers Dieu, la famille, la propriété, la patrie et le souverain). Lors du débat parlementaire, la mention « et religieuse » fut une concession diplomatique faite à un député ultra de l'opposition : cet amendement n'introduisait, après tout, qu'« une répétition inutile, mais non dangereuse » (Chassan 1837-1839 : 289).

La loi de 1819, on l'aura compris, ne tient pas compte de ceux, parmi les Français, qui n'adhèrent à aucune religion – que ce soit par athéisme, agnosticisme ou indifférence –, et elle criminalise toute communication publique inspirée par une conception a- ou anti-religieuse du monde. Elle tient au surplus ces Français pour des êtres « dénaturés » et amoraux, puisqu'ils se sont défaits du bagage spirituel et moral que Dieu leur avait

4. Par exemple, Jacques de Saint-Victor (2016).

confié à la naissance. Les magistrats chargés d'appliquer cette loi se sont fort peu interrogés sur la philosophie personnelle des accusés, préférant incriminer en bloc tous ceux qui contrevenaient à leur propre conception de la religion, c'est-à-dire le catholicisme. Aussi les écrivains condamnés ont-ils été aussi bien des anticléricaux (parfois pourtant, déistes) que des anticatholiques ou des libres-penseurs, des partisans du réalisme en littérature ou des auteurs licencieux.

En 1881, onze ans après la proclamation de la République, la France est enfin capable d'une démocratie parlementaire : trois républicains modérés, entreprennent alors, avec une entière détermination, de faire voter plusieurs lois destinées à républicaniser la société, dont celle sur la presse du 29 juillet 1881. Son article 1^{er}, d'une brièveté stupéfiante – « L'imprimerie et la librairie sont libres » –, efface quatre-vingt-dix années de tutelle. Désormais, la liberté de la presse n'est plus limitée que par la sanction *a posteriori* d'actes délictueux relevant du droit commun : c'est, entre autres, la fin du délit d'« outrage à la morale publique et religieuse ». Lors des débats parlementaires, les objections de la droite ne manquent évidemment pas : tel accuse l'Assemblée d'avoir voulu « sacrifier Dieu », tel autre s'afflige « de voir qu'une société qui doit toute sa grandeur au christianisme s'efforce de chasser Dieu des institutions », et tel autre enfin adjure le Sénat de maintenir un délit qui protège le fondement même de la « morale universelle ». Mais le fait le plus nouveau, ainsi que le plus étonnant est l'inconsistance des objections cléricales : les dévots réalisent au moment même où ils parlent qu'ils ont cessé d'être crédibles, alors qu'ils l'étaient encore quelques mois plus tôt, au temps de l'Ordre moral. Après un débat rapide et presque joyeux, le délit d'« outrage à la morale publique et religieuse » est aboli à la presque unanimité des parlementaires.

L'arrangement politico-religieux qui avait rendu possible, durant tant de siècles, la criminalisation du blasphème est donc subitement périmé en 1881, et le législateur entend qu'il en soit ainsi à jamais. Car le jeune régime républicain, alors même qu'il est politiquement incapable de mettre fin au Concordat ou de proclamer la séparation des Églises et de l'État, s'est déjà engagé – avec quelle énergie, si l'on considère l'œuvre scolaire de ces années-là – dans la voie de la laïcité. Le régime de laïcité proprement dit ne sera véritablement établi qu'en 1905, mais, dès 1881, il est désormais impossible de poursuivre une œuvre de l'esprit au seul prétexte qu'elle porterait atteinte à la religion.

Cette impossibilité est en principe la règle absolue en 1965, quand Jacques Rivette présente le dossier de *La Religieuse* à la commission de censure.

Qu'est-ce qu'un dévot ?

154

Aujourd'hui encore, 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 religion⁵. L'on peut supposer que, dans des sociétés où la référence à Dieu a cessé depuis longtemps d'être centrale, la plupart des locuteurs ont perdu le sens du respect avec lequel il conviendrait d'en parler : c'est même la situation la plus commune. Dès lors, quand éclate un scandale public à l'occasion duquel une communication et une seule (tel film en particulier) est incriminée, le fait nouveau n'est pas qu'un blasphème ait éventuellement été proféré, mais qu'un partisan de l'honneur de Dieu se soit levé parmi la masse des gens qui s'en soucient peu, et qu'il tente de rallier à sa cause l'opinion publique et l'autorité.

J'ai donc entrepris de montrer comment fonctionne ce genre d'accusations – qui s'en empare, contre qui, en utilisant quelles armes, etc. –, à partir d'études de cas mises en contexte historique. Pour désigner les promoteurs d'une affaire de blasphème, je parlerai de « dévots », en employant le terme dans le sens originel qu'il a eu du XII^e siècle à la fin du XVI^e siècle, quand il désignait un attachement intense à Dieu ou à la religion. Il a reçu par la suite l'acception péjorative qu'on lui connaît aujourd'hui, et son champ sémantique s'est réduit à qualifier des anomalies dans la pratique religieuse : ostentatoire et hypocrite, dans le cas du *Tartuffe* de Molière ; étroite et excessive, dans celui de la bigoterie. Or, mon travail n'insinue pas que les modernes accusateurs de blasphème sont des faux-croyants ou des bigots : la plupart sont des chrétiens convaincus, engagés dans une entreprise d'imposition de leurs valeurs à la société pluraliste dont ils sont des membres parmi d'autres. De même, j'ai refusé de les dire « intransigeants » ou « intransigentistes », parce que certains d'entre eux seulement visent la reconquête religieuse qui avait rassemblé les mouvements catholiques de ce nom, aux XIX^e et XX^e siècles français. La plupart des héros de mon livre la jugent irréalisable bien qu'évidemment, ils la tiennent pour l'état de choses le plus souhaitable : en accusant un artiste de blasphème, ils espèrent seulement réagir contre un oubli trop prononcé des valeurs chrétiennes dans une société largement sécularisée.

D'un point de vue sémantique, il eût été idéal de pouvoir les qualifier de « religionnaires », mais le terme a un passé politique trop lourd, qui risquait d'égarer le lecteur : au cours des guerres que nos rois catholiques ont menées pour maintenir l'unité confessionnelle de la France, il désignait

5. Accuser autrui de blasphème revient à mettre en branle un système d'action dont je décris la logique dans Jeanne Favret-Saada (1992).

ceux qui adhéraient à la religion réformée et qui étaient aussi des visionnaires et des fanatiques. La plupart des dévots dont il sera question dans ce livre seront donc, tout bonnement, des gens qui ne transigent pas sur leur conception du sacré, sans pour autant espérer y convertir tous leurs concitoyens.

La propriété exclusive des significations

Sur les quatre films supposés être « blasphématoires » dont je rapporte les mésaventures dans ce livre, trois n'ont pas pour objet central la religion. L'action de *Suzanne Simonin, la religieuse de Diderot* se déroule dans un couvent mais le thème du film est la liberté : une jeune femme, née des amours coupables de sa mère, se voit contrainte par le système familial en vigueur de s'enfermer dans un couvent. *Monty Python, La Vie de Brian* ne traite nullement du Christ, mais de l'inévitable essor de la crédulité qui accompagne la naissance d'une grande religion. *Je vous salue, Marie* puise dans le répertoire évangélique la solution d'une impasse aux relations entre les sexes après la libération des années 1960. Seul le quatrième, *La Dernière tentation du Christ*, traite un sujet proprement religieux, et son auteur se dit ouvertement chrétien : le film représente ce à quoi Jésus a dû renoncer avant d'accepter que sa mort sur la croix assure le salut de l'humanité (encore le cinéaste prévient-il qu'il adapte une fiction romanesque, et non le texte évangélique).

Les efforts incessants des organisations religieuses pour empêcher la sortie de ces films se fondent sur la conviction suivante : tout ce qui a trait au christianisme – les nonnes des siècles passés, la Palestine du 1^{er} siècle, la mère de Jésus telle qu'elle apparaît dans les Évangiles et, bien sûr, les textes évangéliques eux-mêmes – 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.

Une telle prétention est bien sûr irrecevable dans des sociétés qui professent depuis des siècles le pluralisme des opinions, mais elle est surtout incroyable. Comment se pourrait-il qu'un message religieux que son auteur avait adressé, il y a vingt et un siècles, à tous les êtres humains de la planète, et qui depuis a été diffusé partout, traduit dans toutes les langues, et enfin élaboré par d'innombrables exégètes, n'ait aujourd'hui qu'une seule interprétation correcte, celle-là même qu'avance cette autorité singulière ? D'autant, qu'on le verra, dans aucun des cas évoqués dans ce livre, les fidèles du christianisme ne sont unanimes dans l'imputation du blasphème supposé du cinéaste, qu'elle soit posée par un réseau de groupes

évangéliques américains ou par le président de la Conférence épiscopale française. Les Réformés français, par exemple, ne manquent jamais de signaler que le christianisme appartient à tous les héritiers de Jésus, parmi lesquels les metteurs en scène qui ont fait de la religion un élément parmi d'autres de leur culture – voire de leur foi personnelle –, et qui en proposent une certaine représentation. Il en va de même, aux États-Unis, pour les confessions protestantes dites *mainline*, celles qui ont autrefois défini l'*ethos* moral et spirituel du pays. Quant aux non-chrétiens, dont l'espace culturel est occupé, parfois contre leur vœu (ou bien plus qu'ils ne le voudraient), par de nombreuses références issues du christianisme, ils ne comprennent pas au nom de quoi les cinéastes devraient s'en interdire l'évocation.

Le produit culturel le plus vulnérable

Le fait que des polémiques religieuses puissent éclater à propos de films n'a en soi rien d'étonnant, car ce sont des productions destinées à une consommation de masse et donc vouées à une grande visibilité matérielle (des affiches, des salles) et médiatique (leur sortie est commentée dans les médias, qui sont aussi le lieu des échanges polémiques à leur sujet). Or, les films qui font de la religion leur thème central, tout comme ceux qui y touchent par raccroc, échappent de façon inéluctable au contrôle des Églises et des associations dévotes. Celles-ci, en effet, malgré l'intérêt précoce qu'elles ont porté à la production et à la réalisation cinématographiques, n'ont jamais réussi à en produire qui intéressent le grand public, celui qui n'est pas captif du réseau des salles paroissiales. Leurs textes officiels continuent d'ailleurs à poser, aujourd'hui encore, la nécessaire soumission de l'art à la morale et à la religion chrétiennes. Aussi les cinéastes, qu'ils adhèrent ou non à une confession religieuse, prennent-ils leurs repères dans l'esthétique cinématographique plutôt que dans la version reçue de la doctrine.

L'on sait que l'existence de films sur le marché du loisir repose sur une économie singulièrement fragile⁶. D'abord, la production et la commercialisation exigent des capitaux importants, même quand les films, à l'instar de ceux qui sont envisagés dans ce livre, ne bénéficient pas de budgets importants, qu'ils soient ou non patronnés par un grand studio. Ensuite, la valeur de l'investissement engagé dans un film demeure virtuelle jusqu'au moment de vérité où il sort en salle : seul le box-office peut alors confirmer ou infirmer le pari spéculatif qui a présidé à sa production et à sa mise en circulation. Enfin, les salles de cinéma, lieu de rencontre du film et du public, sont ouvertes à tous, y compris aux spectateurs agressifs résolus à dégrader les installations faute de pouvoir châtier le metteur en scène.

6. Cf., par exemple, Laurent Creton (2016), surtout pp. 10 et 21.

Au caractère spéculatif de la production et de la diffusion cinématographiques en général, s'ajoute une source d'incertitude particulière aux films qui évoquent les choses de la religion : l'étanchéité relative entre le monde du cinéma et celui des dévots susceptibles d'entrer en croisade contre un certain film. Producteurs et réalisateurs ont beau établir des contacts avec des représentants de la confession concernée par tel film, ils s'aperçoivent trop tard qu'ils ont mal choisi leurs interlocuteurs (c'étaient, par exemple, des catholiques, mais pas de la fraction qui allait s'indigner), ou qu'ils ne les ont pas compris, malgré la limpidité apparente des échanges. Après que le scandale a éclaté, lorsque les dévots tentent d'obtenir la censure du film, ils montrent, eux aussi, la même ignorance relative de leurs adversaires, si bien que les péripéties d'une affaire de blasphème évoquent moins les croisades de l'iconographie médiévale, dans lesquelles deux armées s'affrontent sous un beau soleil d'Orient, que des combats de boxe entre malvoyants, devant un public à qui l'on n'a pas communiqué la règle du jeu.

Un moment dans l'histoire de la liberté d'expression

Chacun des cas qui composent mon livre est constitué par un film, envisagé dans ses multiples contextes, depuis le premier projet de son réalisateur jusqu'à la fin de sa distribution sur le marché international du divertissement : l'enquête rapporte ce qu'on peut savoir des raisons du cinéaste de réaliser un tel film, les démarches par lesquelles il a réuni les facteurs de sa fabrication, la manière dont il s'est arimé à l'organisation industrielle et commerciale d'un studio, le genre d'objet artistique que, pour finir, il a réalisé.

Parce que son film touchait aux choses de la religion, il a été soumis à une suite d'épreuves destinées à empêcher sa sortie et sa diffusion sur le marché international du cinéma : l'enquête montre donc quels acteurs religieux, en particulier, ont constitué ce film en une production « blasphématoire », avec quels arguments, en recherchant l'alliance de quelles associations dévotes pour former une coalition, en pesant par quels procédés sur le studio et sur l'opinion publique, etc. Car l'opinion – les médias, tel leader d'opinion, telles institutions civiques, politiques ou religieuses, etc. –, prise à témoin du conflit, est sommée de prendre position dans ce qui est avant tout une partie de bras de fer moral. L'autorité publique est, elle aussi, convoquée, bien que la loi sur la liberté de la presse ne lui permette guère, en général, d'intervenir. (À moins, bien sûr, qu'elle ne commette un abus de droit, ce qui se produit parfois.) Du fait que les films sont diffusés sur un marché international, l'on pourra voir aussi un même film passer pour blasphématoire parmi telle catégorie de dévots

dans tel pays, et pour profondément religieux parmi leurs coreligionnaires dans un pays voisin.

La succession des cas de films accusés de blasphème pendant un quart de siècle, et la manière dont les affaires résonnent les unes par rapport aux autres dans un même espace culturel euro-américain permettent enfin de prendre vue sur cette époque de l'histoire de la liberté d'expression. Le débat public, tel qu'il s'est développé depuis l'affaire des dessins de Mohammed dans le *Jyllands Posten* en 2005, pose désormais la question des limites souhaitables de la liberté d'expression. Celle-ci occupe d'ailleurs une place grandissante dans l'arène internationale, où des coalitions dévotes militent depuis les dernières années du XX^e siècle pour que l'ONU contraigne les États à modifier leurs législations sur la presse⁷. Par ailleurs, dans différents pays, et notamment en France où nous avons été spécialement concernés par le massacre des collaborateurs de *Charlie Hebdo*, des arguments s'échangent dans la presse sur l'aspect moral de la question : les artistes peuvent-ils se permettre d'évoquer les religions ou de les critiquer, si cela « blesse les convictions d'autrui » ? Et cela, notamment, quand cet « autrui » professe une religion non chrétienne, et qu'il est un descendant des victimes de notre ancienne domination coloniale ? La monographie historique que je propose, parce qu'elle porte sur une période antérieure et sur les dévots du seul christianisme, ne permet pas de répondre à cette question. Elle montre toutefois à quel moment précis de notre histoire, et à quel propos – des films qui n'énonçaient même pas une critique religieuse –, l'argument des « sensibilités religieuses blessées » a été forgé.

1952 : Burstyn contre Wilson

L'un des films étudiés dans ce livre, *La Dernière tentation du Christ*, de Martin Scorsese, a été produit en 1988 aux États-Unis ; deux autres ont été importés sur le marché nord-américain, l'un de Grande-Bretagne (*La Vie de Brian* des Monty Python, 1979), et l'autre de France (*Je vous salue, Marie* de Jean-Luc Godard, 1985). Lors de leur sortie américaine, tous les trois ont rencontré l'hostilité active de nombreux dévots, sous des formes néanmoins délimitées par la protection constitutionnelle dont le cinéma jouit depuis 1952. La révolution introduite à cette date par l'arrêt *Burstyn v. Wilson* de la Cour suprême fédérale est d'autant plus importante pour le sujet de ce livre, qu'elle avait été suscitée par les accusations de « blasphème » et de « sacrilège » portées par l'épiscopat catholique américain contre un moyen métrage de Roberto Rossellini, *Il Miracolo*.

7. Cf., par exemple, Jeanne Favret-Saada (2010) sur les débuts de ce changement d'orientation des grandes organisations internationales.

Depuis 1915, la censure *a priori* des films fondait sa légitimité sur la décision *Mutual Film v. Ohio*. Le producteur du chef-d'œuvre de David W. Griffith, *Naissance d'une nation*, le film le plus onéreux qui ait été réalisé jusque-là, s'était adressé à la Cour suprême fédérale pour contester le droit de la commission de censure de l'Ohio à prélever une taxe pour l'évaluation des films. *Mutual Film* espérait obtenir pour le cinéma le même statut que celui du livre et de la presse, celui d'un « véhicule de la pensée » : la protection du I^{er} Amendement entraînerait ainsi l'abolition de la censure préalable⁸.

Or, les juges de la Cour suprême n'avaient pas nié que l'image animée soit un véhicule de la pensée, mais ils l'avaient également considérée comme un spectacle de la même espèce que le cirque :

« [...] une activité purement et simplement commerciale, créée et conduite pour le profit, comme les autres spectacles [...]. Ce sont de simples représentations d'événements, d'idées et de sentiments [...] ; vivantes, utiles, et divertissantes, sans doute, mais susceptibles de faire le mal, avec une puissance que leur attrait et leur mode de diffusion rendent d'autant plus grande ».

Mutual Film avait donc été débouté, et la censure préalable des films par les États était devenue la règle jusqu'à ce que, dans les années 1930, l'industrie du cinéma n'en réduise l'intérêt en prenant l'initiative de soumettre la production filmique à l'autorégulation morale du Code de production.

Trente-sept ans plus tard, un distributeur indépendant, Joseph Burstyn, saisit la Cour suprême à propos d'un film commercialement mineur, *Il Miracolo*, qui a été interdit dans d'étranges circonstances par un fonctionnaire de l'État de New York. Non seulement le distributeur l'emporte sans le soutien de la critique ni de l'industrie cinématographiques, mais la décision de 1952 va formellement contredire celle de 1915, et reconnaître désormais au cinéma le statut d'un « medium de grande portée pour la diffusion des idées », sous la protection des I^{er} et XIV^e Amendements⁹.

Le film de Roberto Rossellini, *Il Miracolo*, rapporte les mésaventures d'une bergère simple d'esprit (Anna Magnani)¹⁰. Elle est saoulée, séduite, puis abandonnée par un vagabond barbu qu'elle prend pour saint Joseph

8. « Le Congrès ne fera aucune loi relative à l'établissement d'une religion ou à l'interdiction de son libre exercice ; ni qui restreigne la liberté de la parole ou de la presse, ou le droit qu'a le peuple de s'assembler paisiblement et d'adresser des pétitions au gouvernement pour la réparation des torts dont il a à se plaindre. »

9. Sur cette décision de 1952, j'ai consulté Gregory Black (1998), Olivier Caïra (2005), Edward De Grazia & Roger Newman (1982), Garth Jowett (1996) et Leonard Levy (1993).

10. 1948, 42 minutes, noir et blanc. Scénario de Roberto Rossellini, Federico Fellini et Tullio Pinelli, d'après un sujet de Federico Fellini, inspiré d'une nouvelle de Ramón del Valle-Inclán, *Flor de santidad* (1904).

(Federico Fellini). La grossesse qui s'ensuit lui apparaît comme un miracle, mais son récit fait d'elle la risée des villageois, qui la harcèlent, parodiant une procession mariale, et la contraignent à se réfugier dans une grotte sur la colline. Lorsqu'elle ressent les douleurs de l'enfantement, illuminée de visions divines, elle se traîne péniblement jusqu'à un sanctuaire dans les hauteurs, où elle accouche.

Le film a été présenté en 1948 à la *Mostra* de Venise, où il a reçu une critique élogieuse, bien que l'instance de censure du Vatican ait dénoncé « une abominable profanation aux deux points de vue moral et religieux ». Elle n'a toutefois été suivie ni par *L'Osservatore romano*, ni par la presse catholique, ni par l'épiscopat, si bien que *Il Miracolo* a connu une carrière normale en Italie¹¹. En 1949, importé aux États-Unis par Joseph Burstyn, il a obtenu sans difficulté le visa des censeurs de l'État de New York.

Les choses se gâtent dès le début de l'année 1950, lorsque *The Miracle* sort dans un cinéma de Manhattan¹². La *Legion of Decency*, l'association fondée par l'épiscopat américain pour lutter contre les mauvais films, s'en indigne aussitôt : « Ce film est une dérision sacrilège et blasphématoire de la vérité chrétienne, et de la vérité tout court ». L'Église catholique, on le sait, est depuis les années 1930 l'autorité qui compte aux États-Unis en matière de censure filmique : non seulement elle est l'organisation chrétienne la plus centralisée – la seule capable d'éloigner des salles ses vingt millions de paroissiens –, mais elle a fourni à l'industrie cinématographique la doctrine et les cadres dirigeants du Code de production¹³. Aussi ne sera-t-on pas étonné d'entendre le responsable des licences de films de l'État de New York, lui-même un catholique convaincu, déclarer bientôt *The Miracle* « officiellement et personnellement blasphématoire », et ordonner l'arrêt des projections.

Joseph Burstyn, le distributeur, l'assigne immédiatement devant la Cour suprême de l'État de New York, qui reconnaît son bon droit. Les projections recommencent, devant un public nombreux, que l'odeur de scandale ne manque pas d'allécher. Le 7 janvier 1951, pourtant, l'archevêque de New York, Mgr Spellman, fait lire un communiqué à la cathédrale Saint-Patrick, qui dénonce un film « exécrable et dangereux, un affront méprisable à tous les chrétiens : nous croyons aux miracles, mais ce film les rend ridicules ».

11. *Il Miracolo* est l'un des deux moyens métrages d'un programme intitulé *L'Amore, Due storie d'amore*, un hommage à l'art d'Anna Magnani. L'autre sketch est *La Voix humaine*, d'après le texte de Jean Cocteau (1947, 33 minutes, noir et blanc).

12. *The Miracle* fait partie d'un programme de moyens métrages intitulé *The Ways of Love*, qui comporte aussi *Une Partie de campagne* de Jean Renoir (1936, 40 minutes, noir et blanc) et *Jofroi* de Marcel Pagnol (1934, 52 minutes, noir et blanc).

13. Cf. Olivier Caïra (2005), le meilleur ouvrage français sur le sujet.

Le prélat engage « tous les citoyens bien-pensants » à boycotter ce « blasphème », cette « propagande communiste ». Aussitôt, les militants de la *Legion of Decency* installent des piquets de manifestants autour du cinéma (« N'entrez pas dans ce cloaque ! », « Achetez américain ! », « Ce film est communiste ! »), certaines projections sont interrompues à la suite d'alertes à la bombe, et le conseil de l'État de New York est inondé de lettres demandant la déprogrammation du film. Il finit par le déclarer « sacrilège » à l'unanimité, et par abroger son visa de projection.

Joseph Burstyn fait appel, et, après deux échecs devant des cours new yorkaises, il obtient l'arrêt de la Cour suprême fédérale de 1952. Elle statue sur deux questions de constitutionnalité : celle de la censure préalable, et celle de l'interdiction pour blasphème.

D'une part, la décision reconnaît la dimension intellectuelle et artistique du cinéma :

« Il est hors de doute que les films sont un instrument majeur de communication des idées. Ils peuvent modifier les attitudes et les comportements du public de manières variées, depuis l'adhésion directe à une doctrine politique ou sociale jusqu'au subtil modelage de la pensée qui caractérise toute expression artistique ».

Au contraire de ceux de 1915, les juges de 1952 soutiennent que les films ne perdent leur qualité d'« instruments de l'opinion » du fait qu'ils visent à divertir où à faire du profit : c'est déjà le cas des livres et des journaux, dont la liberté est pourtant sous la garantie du I^{er} Amendement.

D'autre part, la décision interdit à jamais qu'un État inflige à un film une mesure de censure *a priori* sous prétexte de « blasphème » et de « sacrilège » : ce sont des termes imprécis, qui renvoient à la subjectivité du censeur. Certes, le règlement de l'État de New York désigne comme « sacrilège » tout film qui n'observerait pas ce précepte : « Aucune religion, au sens où l'entend la personne ordinaire et raisonnable, ne sera traitée avec mépris, irrévérence, dédain, ou raillerie ».

Le juge Clark, qui parle au nom de l'ensemble de la Cour suprême, objecte à cette formulation que seules les convictions personnelles du censeur lui permettraient d'assigner un contenu à ces termes : ainsi, ne serait « ordinaire et raisonnable » que la personne qui partagerait ses convictions. Cette loi est inadmissible parce qu'elle postule l'existence d'un consensus général entre les citoyens : elle dénie le fait fondamental du pluralisme, la coexistence de « points de vue religieux conflictuels », non moins que le pluralisme comme principe d'association politique. Or, une telle attitude équivaut à favoriser la victoire des « orthodoxies les plus puissantes et les plus revendicatives », à favoriser « une religion au détriment d'une autre » et à interdire « l'expression de sentiments impopulaires, au prétexte qu'ils sont sacrés pour une minorité religieuse ».

Dès lors, c'en serait fini des garanties offertes à tous par le I^{er} Amendement, par la séparation de l'Église et de l'État, et par la liberté de culte.

Ce raisonnement du juge Clark est conforté par un appendice historique de huit pages, rédigé par le juge Frankfurter, sur les significations des termes « blasphème », « sacrilège », « sacré », « profane », depuis 1651. Frankfurter démontre qu'elles n'ont jamais cessé de se modifier, si bien qu'elles ne sauraient justifier une censure et, plus encore, une censure préalable. En particulier, le règlement de l'État de New York a manifestement confondu le « sacrilège » (le vol d'objets dans un lieu de culte) avec ce qui, au même moment, passait pour un « blasphème » (une offense verbale envers la divinité). Au surplus, ce dernier terme est spécialement impropre à justifier une décision de censure :

« Parler de “blasphème” c'est employer un terme aussi versatile qu'un caméléon : il peut, en effet, viser la critique de n'importe quelle opinion tenue pour orthodoxe par l'autorité dominante du moment ».

En conséquence de cette décision de 1952, quand, en 1979, des associations dévotes tenteront d'empêcher la sortie de *La Vie de Brian*, puis, en 1985, celle de *Je vous salue, Marie*, et enfin, en 1988, celle de *La Dernière tentation du Christ*, certaines voies leur seront fermées par avance, au nom du I^{er} Amendement : ni la censure préalable d'un film ni, après sa sortie, l'assignation en justice du réalisateur, du producteur et du diffuseur, ne pourront se fonder sur des objections religieuses.

Le Royaume-Uni devant les films “blasphématoires”

En 1909, la loi britannique sur le cinéma, le *Cinematograph Act*, exigeait que les salles de cinéma disposent de licences délivrées par l'autorité locale. Une certaine unité territoriale, le district ou *borough*¹⁴, qu'on pourrait rapprocher d'un canton français, fut choisie à cet effet : il existe environ trois cent soixante-dix conseils de district au Royaume-Uni, dont chacun contrôle l'exploitation des cinémas dans son secteur.

La loi de 1909 portait sur la seule sécurité physique des spectateurs, mais leur protection morale fut bientôt prise en compte, et chaque conseil de district entreprit de justifier ses décisions d'interdiction par ses propres conceptions éthiques. Dès 1912, l'industrie du cinéma fut contrainte de lutter contre la cacophonie des critères de censure, car elle engendrait de nombreux surcoûts. Sa branche « diffusion » proposa de faciliter le travail des censeurs locaux par la création d'une instance nationale qui proposerait,

14. Au Royaume-Uni, la gestion des administrations locales est répartie entre quatre niveaux : la région, le comté (*county*), le district (*borough*) et la paroisse civile (*civil parish*).

sans l'imposer, un seul jugement par film. Ainsi fut créé le *British Board of Film Censors* (BBFC), une organisation non gouvernementale alimentée par ses fonds propres, indépendante de l'administration comme de l'industrie cinématographique. Son efficacité repose sur sa seule crédibilité : comme le dit un jour un Lord Judge dans une Cour d'appel, « le *Board* est un nom donné aux activités d'un petit nombre de personnes ». Ses recommandations sont néanmoins presque toujours reprises par les conseils de district, sauf quand un film suscite un scandale dans l'opinion que le BBFC n'avait pas anticipé.

Les experts du BBFC délivrent aux films un premier certificat l'autorisant pour certains publics, ou l'interdisant à tous. Ce certificat garantit la compatibilité du film avec les lois existantes : celle sur le cinéma, et, quand la question se pose, celle sur le blasphème¹⁵. C'est un cas rarissime, mais le danger constitué par cette loi n'est pas purement théorique : en 1989, le BBFC refusera de décerner un visa d'exploitation au film vidéo de Nigel Wingrove, *Visions of Ecstasy*, qui met en images et en son les visions érotiques qu'il attribue à sainte Thérèse d'Avila, religieuse carmélite du XVI^e siècle¹⁶. Le BBFC fondera sa décision sur le verdict du procès intenté, en 1977, au directeur de la revue *Gay News*, et il la maintiendra contre le film de Wingrove jusqu'à l'abrogation de la *blasphemy law* en 2008. En ce sens, le BBFC, malgré ses manières consensuelles, est bien une instance de censure au sens ordinaire du terme.

France : la censure est une affaire d'État

Au contraire du Royaume-Uni et plus encore des États-Unis (qui ont alterné au cours de leur histoire les interdictions locales des États avec un dispositif d'autorégulation réalisé par l'industrie cinématographique), la France a pratiqué d'emblée une censure nationale, prise en charge par le pouvoir exécutif. L'acte de naissance de l'interdit cinématographique date de 1909, sous la forme d'une circulaire télégraphique du ministre de l'Intérieur à tous les préfets de France et d'Algérie : les maires sont sommés d'empêcher toute projection de *La Quadruple Exécution de Béthune*, un fait-divers sensationnel, filmé en direct par les techniciens

15. On trouvera au chapitre VII du livre, à propos de *La Vie de Brian*, des indications sur les démarches infinies auxquelles peut conduire la simple menace, pour un cinéaste, de tomber sous le coup de la *blasphemy law*.

16. Court métrage muet, 18 minutes, en couleurs. Première séquence : Thérèse d'Avila se livre à des actes d'auto-érotisme masochiste auxquels est mêlé le vin de messe. Seconde séquence : une relation sexuelle entre la nonne et sa psyché, puis avec le corps du Christ crucifié, qui paraît réagir à ses incitations.

de Pathé. La première commission nationale de censure filmique est nommée par le ministre de l'Intérieur le 16 juin 1916 : ses avis engagent les maires, lesquels sont libres d'interdire au surplus les films qu'ils estiment dangereux pour l'ordre public¹⁷.

Au fil des ans, la censure est attribuée à différents ministres (de l'Intérieur, de l'Éducation nationale, de l'Information) et les attributions des maires dans ce domaine se modifient quelque peu, mais l'idée reste, jusqu'à ce jour, que la censure est une prérogative du gouvernement et, de façon accessoire, de l'autorité municipale. Si l'on compare la situation française à celle des États anglo-américains, la différence la plus saillante tient à la modestie du rôle joué, en France, par les professionnels du cinéma : ils sont tout au plus admis à figurer, parmi quantité d'autres « sages », dans les commissions de contrôle cinématographique. Or, celles-ci se bornent à émettre un avis sur les films en examen, destiné à éclairer un ministre qui, en dernier ressort, décide souverainement. Cette toute-puissance de l'exécutif sur le destin des films le conduit parfois à outrepasser les bornes de l'État de droit, avec une bonne conscience qui serait inimaginable dans toute autre démocratie contemporaine.

Marseille

favsa@club-internet.fr

MOTS CLÉS/KEYWORDS : délit religieux /*religious crime* – cinéma et religion/*cinema and religious* – blasphème/*blasphemy* – censure/*censorship* – liberté d'expression/*free speech* – *Il Miracolo*, Frederico Rossellini.

17. Pour une analyse détaillée de la période antérieure à la création du Centre national du cinéma (1946), cf. Albert Montagne (2007).

Black, Gregory D.

1998 *The Catholic Crusade Against the Movies, 1940-1975*. Cambridge, Cambridge University Press.

Caïra, Olivier

2005 *Hollywood face à la censure. Discipline industrielle et innovation cinématographique, 1995-2004*. Paris, CNRS Éd.

Chassan, Joseph Pierre

1837-1839 *Traité des délits et contraventions de la parole, de l'écriture et de la presse*. Paris, Videcoq.

Creton, Laurent

2016 *L'Économie du cinéma en 50 fiches*. Paris, Armand Colin (« Focus cinéma »).

De Grazia, Edward & Roger K. Newman

1982 *Banned Films, Movies, Censors and the First Amendment*. New-York, Bowker.

Favret-Saada, Jeanne

1992 « Rushdie et compagnie : préalables à une anthropologie du blasphème », *Ethnologie française* 22 (3) : 251-260
[<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01188388/document>].

1995 « Liaisons fatales », *Esprit*, décembre 1995 : 171-176
[<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01188404/document>].

2010 *Jeux d'ombres sur la scène de l'ONU. Droits humains et laïcité*. Paris, Éd. de L'Olivier (« Penser/rêver »).

2015 *Comment produire une crise mondiale avec douze petits dessins*. Paris, Fayard.

2016a *Une anthropologie des polémiques à enjeux religieux. Le cas des affaires de blasphème*. Nanterre, Société d'ethnologie (« Conférence Eugène Fleischmann » 9).

2016b « Les habits neufs du délit de blasphème », *Mezetulle*, [<http://www.mezetulle.fr/author/jeanne-favsai/>].

Jowett, Garth

1996 « "A Significant Medium for Communication of Ideas": The Miracle Decision and the Decline of Motion Picture Censorship, 1952-1968 », in Francis G. Couvares, *Movie Censorship and American Culture*. Washington, Smithsonian Institution Press : 258-276.

Levy, Leonard W.

1993 *Blasphemy. Verbal Offence Against the Sacred, From Moses to Salman Rushdie*. New York, Knopf.

Montagne, Albert

2007 *Histoire juridique des interdictions cinématographiques en France (1909-2001)*. Paris, L'Harmattan (« Champs visuels »).

Saint-Victor, Jacques de

2016 *Blasphème. Brève histoire d'un « crime imaginaire »*. Paris, Gallimard (« L'Esprit de la cité »).