Des limites de l'analogie religieuse

L'exemple de la célébrité

The limits of religious analogy: The case of celebrity

Límites de la analogía religiosa El ejemplo de la celebridad

Nathalie Heinich

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/23838>

DOI : 10.4000/assr.23838

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 juillet 2012

Pagination : 157-177

ISBN : 978-2-7132-2329-7

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Nathalie Heinich, « Des limites de l'analogie religieuse », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 158 | Avril-juin, mis en ligne le 02 janvier 2016, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/23838> ; DOI : 10.4000/assr.23838

Nathalie Heinich

Des limites de l'analogie religieuse

L'exemple de la célébrité

« Le corps de Michael Jackson va être exposé aux fans », titrait le journal *Le Monde* du 2 juillet 2009 (« son ranch pourrait devenir un lieu de culte », ajoutait le sous-titre) : voilà, dans un quotidien réputé pour son sérieux, une information (l'exposition du corps) suivie d'une qualification (« lieu de culte ») qui nous renvoient à la tradition religieuse. Plus explicitement encore, un chercheur affirme dans une étude sur le Festival de Cannes : « Cannes est le temple des stars, les marches sont une nef, et le Palais des festivals le chœur de cette architecture rituelle. On se trouve ici face à l'expression d'une nouvelle mythologie, qui fait écho aux cultes rendus aux idoles des sociétés archaïques » (Lardellier, 2001 : 107).

Que faut-il penser de telles analogies, qui abondent tant chez les profanes (gens ordinaires et journalistes) que chez les savants (sociologues, anthropologues, historiens) ? Témoignent-elles d'une réelle affinité entre les conduites religieuses traditionnelles et les conduites d'admiration envers les gens célèbres, qui constituent un phénomène caractéristique du monde moderne ? Ou bien ne sont-elles que des métaphores, au statut plus évocateur que réellement descriptif ou analytique ? Qu'apportent-elles – ou qu'enlèvent-elles – à la connaissance et à la compréhension de ces conduites ? Faut-il donc voir en celles-ci un « substitut de la religion », selon une formule déjà bien galvaudée, c'est-à-dire un « culte » et non pas seulement un élément de « culture » ? Et, plus généralement, à quelles conditions la comparaison religieuse est-elle épistémologiquement fondée ? C'est à ces questions que cet article va tenter de répondre.

Comparaisons savantes : misère de l'analogie

Ces analogies religieuses fleurissent depuis les débuts de la littérature socio-anthropologique sur la célébrité : Edgar Morin, dans son ouvrage pionnier sur les stars, n'avait pas économisé les « équivalences », pour reprendre son propre terme, avec la religion, convoquant notamment l'homologie entre la star et le saint (Morin, 1957 : 77). Ainsi, à propos de la montée des marches à Cannes :

« Alors commence l'ascension à la fois mystique, radieuse et souriante de l'escalier. Cette cérémonie, équivalent du triomphe romain et de l'ascension de la Vierge, est quotidiennement recommencée » (Morin, 1957 : 98). Violette Morin, pour sa part, préférait le polythéisme grec au christianisme, choisissant de baptiser « Olympiens » les vedettes modernes objets d'un « culte de la personnalité » (Morin, 1963).

Une génération plus tard, les titres des ouvrages consacrés à la célébrité continueront à user de « vocables religieux », comme l'a noté le sociologue Philippe Le Guern, auteur lui-même de travaux sur la « culture fan » : « De nombreux ouvrages, aux titres explicites – *The Adoring Audience*, *Les saints et les stars*, *Elvis est vivant. Résurrection(s) du Roi*, *Le culte Presley*, *Les cultes médiatiques*, ou encore *Cult Télévision* – suggèrent la contamination du champ par le vocable religieux » (Le Guern, 2009 : 25-26). Le cas Presley, en particulier, suscite de fortes pulsions analogiques chez les sociologues et ethnologues : il semble être l'objet par excellence de la comparaison religieuse, comme l'ont bien noté John Frow (Frow, 1998) ou Gabriel Segré (Segré, 2003 : 3). Dans un article significativement intitulé « Elvis est-il un Dieu ? », le premier présente « des demi-dieux du type Elvis et Diana » comme « des figures d'intercession, dieux sous une forme humaine dont la présence fait un pont et opère la traduction entre deux mondes » (Frow, 1998 : 202). Mais il n'en remarque pas moins que « ces analyses semblent participer du phénomène même qu'elles prétendent décrire » (Frow, 1998 : 201), soulignant l'ambiguïté de la position du chercheur qui procède à de telles assimilations : « la relation à la religion se situe quelque part entre une métaphore morte et une théorie qui doit encore se trouver » (Frow, 1998 : 200), et ce d'autant plus qu'aucune des analyses de ce type ne semble au clair avec le concept de « sacré » et le degré de sérieux avec lequel il convient de le mettre en œuvre (Frow, 1998 : 201). On est donc tenté de le suivre lorsqu'il reproche à ces analogies de « partager ce même éthos religieux qu'elles prétendent décrire : les notions de génie charismatique et de réincarnation atavique s'inscrivent chacune dans un imaginaire de la présence ineffable » (Frow, 1998 : 201).

Autant dire qu'on ne sait jamais très bien où se situe le chercheur lorsqu'il procède à ces analogies avec la religion : est-ce qu'il les partage avec les acteurs, dans une relation de type empathique ou mimétique – mais alors, qu'apporte une telle analyse que l'on ne saurait pas déjà ? Ou est-ce qu'il les produit par une interprétation, censée construire un savoir que les acteurs ne mobiliseraient pas spontanément – mais ceux-ci sont les premiers à recourir à un vocabulaire religieux, quoiqu'à un moindre niveau de généralité ? Et si ces analogies sont pertinentes, comment rendre compte alors du fait, pourtant patent, que ces figures qualifiées de « religieuses » n'appartiennent pas officiellement au corpus reconnu comme tel ni par les autorités religieuses, ni par les fidèles ? (ainsi, une ethnologue ayant enquêté en France sur les fans de Claude François souligne

qu'il « n'est pas explicitement considéré comme un saint, même par ses admiratrices les plus ferventes » [Pouchelle, 1983 : 296]). Faut-il faire l'hypothèse qu'on a affaire à une religion en devenir, ou encore à une résurgence de religion ancienne ? Mais dans ce cas, de quelle religion s'agit-il : paganisme ? Animisme ? Christianisme ? Et, s'il ne s'agit d'aucune religion répertoriée, alors qu'est-ce qui nous prouve qu'on a affaire à un phénomène de type religieux ?

Certes, ces mises en relation peuvent produire un certain effet d'éclairement, sinon de révélation ; mais dans quelle mesure nous éclairent-elles sur le vécu des acteurs observés, ou sur les attendus des chercheurs qui les observent ? La question mérite d'autant plus d'être posée qu'elle renvoie, plus généralement, au statut méthodologique et épistémologique de l'interprétation dans les sciences humaines et sociales.

Une « religion » aux contours flous : l'effet d'aspiration

« Cette problématique ethnographique du Festival comme épreuve de présentification de l'Univers de Cinéma ne serait peut-être pas alors sans affinité avec certaines manières de poser la question des actes de religion ou mieux, de l'institution religieuse comme forme organisationnelle de la présence divine », suggère – prudemment – un historien (Cheyronnaud, 2001 : 47). Mais pourquoi pas, a-t-on envie de demander, « de l'institution politique comme forme organisationnelle de la présence royale » ? Il est étrange en effet de voir le cérémonial référé exclusivement au religieux, oubliant au passage qu'il peut relever tout autant du politique. Et si l'on a bien affaire, avec le Festival de Cannes, à des « questions de présence, de témoignage ou d'attestation de foi, d'intensité d'adhésion, de participation consensuelle, de communauté de membres, etc. », est-ce pour autant « le vocabulaire de la liturgie ou de la théologie » (Cheyronnaud, 2001 : 47) qui doit s'imposer, alors qu'on les rencontre aussi bien dans des rassemblements politiques ou sportifs ? Comme le remarquait excellemment Paul Veyne, « toute ferveur n'est pas religieuse » : « Le "culte de la personnalité" stalinien n'avait pas le *vibrato* de la transcendance, mais celui du charisme, et seul un abus de langage pourrait faire dire que le marxisme ou le communisme, qui n'ont pas une goutte de ce sens, étaient une sorte de religion. Je n'ai vu nulle part d'ex-voto à Staline pour avoir fait retrouver un objet perdu, non plus qu'à Elvis Presley » (Veyne, 2006 : 489). Cela dit, des équivalents d'ex-voto peuvent s'observer à propos des célébrités ; mais cela n'enlève rien toutefois à la nécessité de prendre en compte leur différence avec des ex-voto reconnus, nommés et traités comme tels.

Il semble que l'analogie religieuse s'impose à certains chercheurs comme un outil interprétatif exclusif de tout autre, transformant l'objet observé en un écran de projection de leurs catégories cognitives. Tout dans ces conditions tend à devenir « religieux », par un effet d'aspiration qui tire vers « le religieux » tout

ce qui, de près ou de loin, y ressemble, sans que ne soit jamais discutée la pertinence d'une telle assimilation ni la définition de ce qu'on entend par là. Simultanément, « la religion » se réduit à ce qu'on a choisi de privilégier dans l'observation : par exemple les phénomènes de « reconnaissance et d'appartenance », qui permettent à Chris Rojek de se demander si « la culture de la célébrité a remplacé la religion » (mais si la religion se réduit à la reconnaissance et à l'appartenance, alors il risque de ne pas rester grand-chose, dans l'expérience humaine, qui échappe au « religieux ») ; ou encore les « rites d'ascension et de déclin » qui organisent, selon lui, la culture de la célébrité, à la suite de la « religion primitive » (Rojek, 2001 : 416) – mais il oublie qu'on les trouve aussi, par exemple, dans l'armée. Dès lors, tout devient preuve du statut de « sainteté » des idoles modernes, y compris le vol de leur stèle (comme dans les cas de James Dean, Dylan Thomas, Sylvia Plath, Buddy Holly et Jim Morrison [Rojek, 2001 : 494]), alors même que le vol de stèles de saints n'est pas précisément une pratique documentée dans l'histoire du christianisme...

De même, l'inflation du domaine imparti à la religion par maints spécialistes de la « culture de la célébrité » les amène à voir de la « croyance », là où la simple question « croyance à quoi ? » aurait dû les faire réfléchir à la pertinence de ce terme. Ainsi, dans une étude pourtant exemplaire par sa rigueur empirique et la délicatesse de son rapport à l'objet, Gabriel Segré ne résiste pas à affirmer que la communauté des fans d'Elvis « illustre le processus de construction religieuse d'une lignée croyante et l'élaboration d'un croire religieux soutenu par une tradition assurant la continuité entre le passé et le présent » (Segré, 2003 : 191), parlant ainsi d'une « construction de soi comme sujet croyant » (Segré, 2003 : 177) : mais croyant *en quoi* ? On a affaire ici, manifestement, à de l'adoration – mais en quoi s'appuierait-elle sur une croyance, et laquelle ? Si les acteurs sont libres de demeurer dans le flou quant au contenu exact de leurs croyances, le chercheur, lui, ne peut faire l'économie d'un minimum de définition des termes qu'il emploie.

De manière plus frappante encore, le sociologue américain Michael Jindra, auteur d'une étude sur les fans du film *Star Trek*, estime que le phénomène, même s'il lui manque la croyance au surnaturel ou en une divinité, est « de nature profondément religieuse », le comparant à l'église de scientologie du fait que le fan-club possède une organisation, des dogmes, un système de recrutement, et s'appuie sur des cérémonies : toutes caractéristiques dont il oublie de noter qu'*aucune* n'est spécifiquement religieuse (Jindra, 1994).

Une « religion » démarcative : l'oubli de la fonction critique

Écoutons à présent un acteur appartenant pleinement, lui, au monde religieux, puisqu'il s'agit de Jean-Michel di Falco, évêque de Gap : « La télévision a ses "saints", les stars à qui le public s'adresse pour intercéder en faveur de telle ou

telle cause. Et quand des animateurs ou grandes figures des médias sont renvoyés et jetés du jour au lendemain comme un Kleenex, on parle d'« excommunication » ! [...] Passer à la télé, c'est pénétrer dans le saint des saints, lieu de légitimation suprême, qui équivaut à une consécration. J'emploie à dessein ce vocabulaire *religieux* »¹. À dessein, en effet : on devine bien – s'agissant de la télévision, objet aujourd'hui « impur » parce que trop populaire – que la référence à la religion n'est pas invoquée pour comprendre le phénomène en question, mais bien plutôt, pour le stigmatiser. C'est que, dans le monde savant auquel s'adresse ici l'évêque, la caractérisation d'une pratique profane en termes religieux possède à tous coups une dimension critique (Heinich, 1991).

Le phénomène n'est pas nouveau, et a été souligné par des historiens tant de la théologie que de l'hellénisme : l'idole est le « mauvais simulacre », renvoyant à une pensée « archaïque » sinon explicitement païenne (Lecerclé, 1990 : 38) ; et l'idolâtrie c'est, un peu, la religion des autres, c'est-à-dire des païens : « La dichotomie initiale entre chrétiens et païens idolâtres a cédé la place à une nouvelle distinction qui oppose, de façon plus vague, nous et les autres. Et l'idole demeure soit l'image des autres, soit une image différente » (Frontisi-Ducroux, 1990 : 194). Le rabattement sur la religion, quelle que puisse être son éventuelle pertinence, possède d'abord une fonction, que semblent ne pas voir ceux qui le manient avec tant d'aisance : une fonction démarcative, qui permet de tracer la frontière entre « nous » et « les autres », entre vrais chrétiens et quasi païens, ou entre lettrés et profanes, entre les savants et le peuple. Mieux vaut prendre conscience de cette dimension normative et prescriptive de l'énonciation analogico-religieuse avant de s'intéresser à ses ressources descriptives.

Les embarras de l'analogie

Rares sont les chercheurs qui, à propos de ces analogies religieuses manipulées par les spécialistes de la célébrité, ont expressément critiqué leurs approximations, leur absence de réflexivité, leur flou sur la définition de cette « religion » qui est censée fournir la clé du phénomène, leur tendance à gonfler démesurément ce qui en relèverait, leur syncrétisme spontané qui les pousse à mélanger des traditions religieuses pour le moins hétérogènes². Il faut mentionner ici l'analyse décapante proposée par le sociologue des médias Éric Maigret. Après avoir, dans une réflexion sur le phénomène des « fans », évoqué les possibles apports d'une perspective néo-wébérienne (en termes de « religieux qui se serait disséminé au cours du processus général de sécularisation »), ou d'une perspective « néo-durkheimienne » (qui « inciterait à retrouver dans les pratiques des "fans" »

1. Entretien au *Monde*, 12-13 novembre 2006.

2. On en trouvera une présentation, à propos de « l'usage métaphorique du terme "culte" », dans Le Guern, 2009 : 26.

des éléments qui pourraient être le signe d'une religiosité hors du religieux » [Maigret, 2000 : 217]), il reviendra sur la question de façon beaucoup plus sceptique dans un article ultérieur, où il commence par noter les implicites normatifs de l'usage du mot « culte » : soit la stigmatisation du populaire, spontanément assimilé à « des pratiques barbares, socialement ou psychologiquement régressives », soit au contraire la valorisation de leur dimension « initiatique » et « transgressive », « fondée sur la communion et la fête » (Maigret, 2002 : 103).

Pourquoi, se demande-t-il encore, est-on passé de la métaphore du « mythe » à celle du « culte » ? Peut-être, suggère-t-il, parce que celle-ci est mieux à même d'« englober le télévisuel », et qu'elle propose une vision des publics « moins négative » : « Le mythe venait d'en haut, des industries, des films, des acteurs, des stars, et se déversait sur les publics qui les admiraient. Le culte vient d'en bas, remonte vers les idoles et les œuvres qui apparaissent en partie construites par leurs consommateurs. C'est une figure plus active des publics qui a été dégagée » (Maigret, 2002 : 104). Il s'interroge également sur la généralisation de la notion de « rite », concept qui peut paraître plus « scientifique » que celui de « culte » en matière de « recherche sur les publics », et qui permet de renouveler à propos de terrains non canoniques ces deux disciplines en crise que sont la sociologie et l'anthropologie des religions, ou de fournir un paradigme unificateur à la myriade de publications relevant, dans le monde anglophone, des « *cultural studies* » (Maigret, 2002 : 105). Ainsi, « le rituel est une clé qui ouvre toutes les portes » (Maigret, 2002 : 107) : autant dire que ce terme ne débouche sur rien, offrant un sentiment d'évidence, par le déjà-vu, qui nous fait croire à du déjà-su alors même que, de ce « religieux » auquel il réfère, nous serions bien en peine de fournir une définition précise. La pseudo-explication ne fait que substituer un terme général, ancien et familier (« la religion ») à un phénomène particulier et relativement nouveau (l'intérêt pour les célébrités), donnant le sentiment que l'on a compris et bloquant ainsi, du même coup, le travail de compréhension. « Le problème avec l'analogie religieuse n'est pas qu'elle soit fausse, mais bien qu'elle ne soit jamais fausse », conclut Maigret (Maigret, 2002 : 107), retrouvant ainsi la définition poppérienne de la scientificité comme réfutabilité (Popper, 1999).

Mais peut-on se contenter d'écarter ces analogies au prétexte de leur non-scientificité ? Car il reste, malgré tout, qu'il est difficile de s'en passer : elles nous viennent spontanément à l'esprit (comme à celui des acteurs), elles font sens, nous parlent, nous procurent parfois le sentiment que quelque chose de juste a été énoncé, qu'un aspect du phénomène vient de s'éclairer sous nos yeux. En outre, nous partageons avec les acteurs observés une même culture, ce qui donne une certaine légitimité au recours à l'empathie : notre intuition qu'il y a dans ces analogies quelque chose de pertinent ne peut être totalement infondée, puisque nous sommes aussi familiers de ce monde que le sont nos propres objets d'observation – un monde qui se déploie en abondance dans notre quotidien, dans chaque

kiosque à journaux, dans tant de « buzz » distraitemment aperçus au détour d'un site Internet. Bref : nous voilà bien embarrassés. « La religion est embarrassante pour nous, embarrassante pour moi », reconnaissait Frow (Frow, 1998 : 207).

Comment sortir de l'embarras ? Certainement pas en se contentant d'euphémiser les termes, tel Rojek préférant prudemment parler de la célébrité non comme un « substitut de la religion », mais comme un « milieu dans lequel la reconnaissance et l'appartenance religieuses se trouvent à présent réalisées » (Rojek, 201 : 97) ; tel Matt Hills, spécialiste anglais de la culture « fan », préférant voir dans l'attitude fan une forme de « néo-religieux », où l'assimilation à la religion est produite par les acteurs pour donner plus de consistance à un comportement apparemment irrationnel (Hills, 2002) ; ou tel Segré encore, qui parle de « recomposition du religieux » à propos des homologies entre le « culte » porté à Elvis et les cultes proprement religieux (Segré, 2003). Quoique louables, ces tentatives pour contourner les pièges de l'analogie n'expliquent ni quel en est le piège ni ce que, précisément, elle apporte à la compréhension du phénomène.

Une enquête de psychologie expérimentale

L'investigation empirique peut-elle nous aider ? Dans une étude expérimentale consacrée à « la relation entre l'adoration des célébrités et l'orientation religieuse », une équipe de psychologues anglais, faisant l'hypothèse qu'il existe une « personnalité d'adorateur », a tenté de mettre en rapport les résultats à un test d'échelle d'attitude envers les célébrités³ avec les dispositions religieuses des sujets.

Les résultats ne sont pas spectaculairement concluants : il en ressort que « tandis que la religiosité croît pour les hommes comme pour les femmes, la tendance à “adorer” les célébrités décroît », mais aussi que certains sujets ont des scores élevés sur l'une et l'autre échelle (Maltby, 2002). Ce qu'omettent de préciser les auteurs, c'est que les *deux* corrélations, positive (goût pour les célébrités croissant avec la disposition religieuse) et négative (l'un décroissant avec l'autre) pourraient indiquer une affinité entre les deux attitudes, selon que la disposition à adorer soit supposée exister en quantité illimitée (auquel cas il peut y avoir des scores élevés sur les deux échelles), ou en quantité limitée (auquel cas joue le phénomène des vases communicants : l'un baisse tandis que l'autre monte). La seule contre-épreuve valable d'une similitude entre l'une et l'autre attitudes serait une absence de corrélation.

Faut-il en déduire que cette corrélation « molle », à double sens, milite en faveur de l'analogie ? Les auteurs de l'étude n'en paraissent pas persuadés, préférant observer l'importance des réponses faisant état de la valeur de simple

3. Test lui-même emprunté à une précédente expérimentation : McCutcheon, Lange, Houran, 2002.

« divertissement » (« *entertainment* ») de ce type de conduite : les fans seraient « prioritairement attirés vers leurs célébrités favorites en raison de leur capacité à les divertir » (Maltby, 2002 : 1168). Mais pour accorder crédit à cette étude, encore faudrait-il que le test mesure autre chose que les réponses à des questions pertinentes pour les chercheurs, dont les enquêtés ont probablement intégré les interprétations sous-jacentes : à savoir le faible degré de légitimité du « culte » des célébrités, qui incite les intéressés à minimiser leur degré d'engagement. Même un fan illettré sait qu'il aura l'air moins fou s'il déclare écouter la musique d'Elvis pour le plaisir plutôt que s'il reconnaît lui adresser des prières en espérant qu'il pourra les exaucer.

Quant à l'interprétation que font les auteurs de la corrélation négative entre religiosité et adoration des célébrités, en termes d'obéissance au précepte chrétien de n'adorer aucun autre dieu, elle relève là aussi d'une certaine naïveté. Elle postule en effet, premièrement, que la disposition religieuse impliquerait qu'on suive à la lettre les prescriptions cléricales et, deuxièmement, que les acteurs assimileraient consciemment les célébrités à des dieux, comme le font les chercheurs à titre d'hypothèse : deux postulats pour le moins hasardeux. Bref, si l'étude ne permet pas, comme le concluent les auteurs, de confirmer l'hypothèse de l'existence d'une « personnalité adoratrice », elle ne permet pas non plus de conclure le contraire. Cette méthode-là n'est pas la bonne.

Il est donc temps de hausser d'un cran le niveau de la réflexion, en clarifiant tout d'abord le statut de la comparaison, puis celui de la « religion ».

Comparer « à » ou comparer « avec » ? L'inventaire des différences

Si la comparaison est, selon Durkheim, le laboratoire des sciences sociales, encore faudrait-il être au clair sur ce en quoi elle consiste. Il convient pour cela de distinguer entre les deux sens, profane et savant, que Paul Veyne (Veyne, 1971) a mis en évidence en insistant sur la différence entre, d'une part, comparer à (c'est-à-dire assimiler une chose à une autre, sur la base de leurs similitudes) et, d'autre part, comparer avec (c'est-à-dire expliciter les ressemblances et les différences entre deux entités). Seul ce dernier sens, proprement heuristique et non pas ontologique, est pertinent dans le travail de l'historien, du sociologue, de l'anthropologue. Lui seul en effet permet d'éviter les dérives de l'analogie non contrôlée, de la métaphore littéraire, de l'assimilation valorisante ou, au contraire, stigmatisante.

La nuance est de taille : par exemple, comparer les crimes staliniens *aux* crimes nazis constitue une entreprise politique de délégitimation du communisme, alors que comparer les uns *avec* les autres relève du légitime travail de l'historien. Pourtant, elle ne semble pas toujours bien perçue, non seulement par les acteurs – qui pratiquent spontanément la comparaison à –, mais aussi par

certaines chercheurs (Heinich, 2009). Dans le cas qui nous occupe, toute comparaison entre un phénomène relevant de la célébrité et une forme religieuse, quelle qu'elle soit, devrait impérativement faire ressortir et les similitudes, et les différences entre ces deux domaines.

Certes, l'on peut comparer, comme le fait Jake Halpern (Halpern, 2007 : 160) les procédures d'intronisation d'une star dans le « Walk of Fame » d'Hollywood (la « promenade de la gloire », créée en 1958, où sont inscrits les noms de différentes catégories de célébrités) aux obscures tractations par lesquelles l'Église catholique décide d'une béatification ou d'une sanctification (Woodward, 1990). Mais il manquerait alors une dimension essentielle à cette comparaison : c'est que les institutions en question *ne sont pas* religieuses, mais civiles ; et qu'elles prétendent honorer un être distingué non par ses vertus, ses souffrances ou sa foi, mais par sa célébrité, son talent ou sa beauté – ce qui n'est quand même pas une différence insignifiante. De même, il est tentant de voir dans l'entreprise chargée de gérer le « culte » Presley « une sorte » d'Église, à l'ombre de laquelle fleuriraient, comme « des sortes » de sectes, les nombreux fan-clubs d'Elvis, déchirés parfois par des « sortes de » schismes⁴ ; mais si l'on a bien affaire à un phénomène « religieux », pourquoi alors les intéressés ne se contentent-ils pas de fréquenter les églises, de prier les saints catholiques ou de créer de nouvelles sectes protestantes ? La question, certes, ne suffit pas à mettre en cause l'hypothèse d'un phénomène religieux : après tout, des êtres non répertoriés comme des saints ou des divinités en bonne et due forme peuvent se voir traiter comme tels *justement* parce qu'ils échappent à cette officialisation (Heinich, 1991) ; mais elle appelle tout au moins une analyse de cette différence fondamentale. Car ne manque-t-on pas une dimension essentielle du phénomène en oubliant, dans l'aveuglement produit par le projecteur analogique, le rôle joué par ce qui lui manque pour être *vraiment* religieux ?

Une possible réponse à cette question – mais elle demeure la plupart du temps sous-jacente, même si on la sent rôder entre les lignes – est que le « culte » de la célébrité serait une forme amoindrie de religiosité, qui ne parviendrait pas à atteindre le statut de religion pleine et entière faute d'en posséder les qualités, la grandeur, l'élévation. C'est ainsi en tout cas que, dans l'histoire du christianisme, les autorités ecclésiastiques ont tenté de séparer cette ivraie qu'est la dévotion populaire – iconolâtre et idolâtre – du bon grain qu'est la foi dans ses formes autorisées (Brown, 1981). À l'époque moderne, les oukases lettrés contre la culture de masse, notamment depuis l'École de Francfort, en fournissent un équivalent spécifiquement culturel, qui interprète spontanément les écarts entre haute et basse cultures en termes de manque ou de perte, faisant de la première la référence obligée de la seconde sans se demander si, *pour les acteurs concernés*, une telle référence a un sens.

4. Sur l'Elvis Presley Enterprise, et sur des exemples de « schismes » dans les fan-clubs, cf. Segré, 2003 : 147 et Segré, 2007 : 47.

Bref, l'ethnocentrisme culturel joue ici à plein, qui stigmatise explicitement le « culte » des célébrités comme une forme de culture au rabais et, implicitement, comme une forme de religiosité dévoyée ou abâtardie. Ce qui permet au clan d'en face de valoriser en retour ces pratiques populaires, y compris, s'il le faut, en maniant l'analogie religieuse pour leur redonner la légitimité qu'elles n'ont pas sur le plan culturel. Dans l'un et l'autre cas, on n'a rien décrit, rien compris ni rien analysé, car on n'a fait que pratiquer soit la réduction *au* religieux, soit la mise en valeur *par* le religieux. Reste à sortir de la normativité pour, enfin, entrer dans le travail de recherche.

Comparer avec : pour en finir avec « la religion »

La mise en évidence des différences autant que des ressemblances constitue donc la première clé assurant le caractère réellement heuristique et non normatif de la comparaison. La seconde clé réside dans cette conséquence obligée qu'est l'abandon de la catégorie générale de « religion » au profit d'une analyse fine des composantes du phénomène ainsi désigné. En effet, on ne peut travailler précisément les différences et les ressemblances sans s'astreindre à une décomposition de l'observé en une pluralité de traits constitutifs, allant du général au particulier.

Un premier axe de particularisation, assez trivial, consiste à passer de « la religion » (ou « du religieux ») « aux » religions, en prenant au sérieux les différences entre traditions religieuses. Les comparaisons sauvages entre célébrité et religion tendent à mélanger allègrement, parfois dans la même phrase, des références au catholicisme, au polythéisme, au bouddhisme, à l'animisme. Un tel syncrétisme n'aurait de sens que si l'on était capable de subsumer ces catégories sous un concept commun de « religion » dont on saurait donner une définition claire, consensuelle, à la fois suffisamment large pour englober toutes les formes qu'il peut prendre et suffisamment précise pour ne pas attraper dans son filet des phénomènes qui ne seraient pas spécifiquement religieux. Or une telle définition manque, à l'évidence, dans la boîte à outils des sciences sociales, malgré quelques tentatives éparses qui ne convainquent apparemment que leurs auteurs⁵. N'en donnons ici pour exemple que celle de Peter Berger définissant la religion comme « l'établissement, par l'activité humaine, d'un ordre sacré englobant (*"an all-embracing sacred order"*), d'un cosmos sacré capable de se maintenir face à l'éternel chaos » (Berger, 1969 : 51) : encore faudrait-il être aussi capable de définir ce qu'est le « sacré », et d'expliquer en quoi cette définition différencie la religion de la « culture », qui peut fort bien, elle aussi, être considérée comme dotée d'une forme de sacralité.

5. Sur le caractère insatisfaisant des tentatives de définition de la religion, cf. la conclusion de Bernand et Gruzinski, 1988.

Plutôt que de regretter l'absence d'une telle définition et de multiplier les tentatives pour combler le manque, mieux vaut postuler qu'il existe de bonnes raisons à une telle absence : la principale étant que, comme l'observait Max Weber, le contenu d'une catégorie abstraite a toutes chances d'émerger de façon inductive, à l'issue du travail de description et d'analyse, plutôt que par une pétition de principe (Weber, 1922). Ce qui nous ramène à la nécessité d'une décomposition fine des composantes du phénomène désigné par les acteurs comme « religieux » (ou, dans d'autres domaines, « artistique », « politique » etc.). Celui-ci apparaît alors, à la faveur de cette opération de désubstantialisation, non pas comme une essence, mais comme un « amalgame » contextuel de propriétés plus ou moins spécifiques, comme le propose Paul Veyne : « Presque toutes les composantes de l'amalgame pourraient exister hors d'une religion et être exprimées autrement » (Veyne, 2006 : 486).

Voilà qui n'est pas totalement nouveau, certes : Durkheim avait tracé ce programme il y a déjà un siècle. Relisons-le : « On procède comme si la religion formait une sorte d'entité indivisible, alors qu'elle est un tout formé de parties ; c'est un système plus ou moins complexe de mythes, de dogmes, de rites, de cérémonies. Or un tout ne peut être défini que par rapport aux parties qui le forment. Il est donc plus méthodique de chercher à caractériser les phénomènes élémentaires dont toute religion résulte, avant le système produit par leur union » (Durkheim, 1912 : 49). Dans cette perspective, le phénomène religieux ne peut se réduire ni au surnaturel et au mystérieux, ni même à l'idée de dieu : les critères pertinents sont la « division bipartite des choses en sacrées et en profanes » (Durkheim, 1912 : 50) ; l'existence de ces deux catégories fondamentales de phénomènes que sont les croyances, en tant que formes de représentations, et les rites, en tant que modalités d'action ; et la prise en charge de ces croyances et de ces rites par une institution – une Église – qui fait la différence entre religion et magie. Ainsi, « les choses sacrées sont celles que les interdits protègent et isolent ; les choses profanes, celles auxquelles ces interdits s'appliquent et qui doivent rester à distance des premières. Les croyances religieuses sont des représentations qui expriment la nature des choses sacrées et les rapports qu'elles soutiennent, soit les unes avec les autres, soit avec les choses profanes. Enfin, les rites sont des règles de conduite qui prescrivent comment l'homme doit se comporter avec les choses sacrées » (Durkheim, 1912 : 56).

Dans la voie ainsi ouverte, on peut aller un peu plus loin et procéder à une décomposition du phénomène dit « religieux » non plus par critères, comme le fait Durkheim, mais par fonctions, en mettant en avant la dimension à la fois relationnelle et efficiente : une fonction est ce par quoi une entité *fait* quelque chose à une autre entité. Ainsi devient-il possible de détacher telle fonction (par exemple, la fonction de séparation) de la structure (par exemple, la religion) dans laquelle elle se trouve contextuellement réalisée, et inversement, comme l'explique Jean-Marie Schaeffer : « C'est une des leçons fondamentales tout aussi bien de la biologie de l'évolution que de l'analyse structurale en anthropologie :

une même structure peut être cooptée par des fonctions différentes, voire si l'on adopte une perspective phylogénétique, une structure donnée peut être cooptée au fil de l'évolution par des fonctions différentes, de même qu'à l'inverse une même fonction peut être réalisée par des structures différentes » (Schaeffer, 2009 : 23). L'espace de l'analyse se trouve dès lors considérablement ouvert et assoupli : telle fonction peut s'être réalisée dans telle religion, mais pas dans telle autre, ou dans des contextes non religieux ; de même que telle religion peut comporter telle ou telle fonction, mais pas telle autre. Exit donc « le religieux », pour laisser place à ce qu'on pourrait appeler des « bouquets de fonctions », aux compositions contextuellement variables.

Une telle décomposition fonctionnelle constitue l'horizon de l'analyse proposée par Danièle Hervieu-Léger lorsqu'elle distingue quatre dimensions religieuses : éthique, culturelle, communautaire, émotionnelle (Hervieu-Léger, 1993). Cette dernière fonction est particulièrement pertinente pour le sujet qui nous occupe ici – la célébrité – puisqu'elle permet de donner toute sa place au charisme, propriété commune aux sociétés traditionnelles et à la société moderne. Celle-ci en effet serait caractérisée par une « poussée charismatique » en relation avec les médias : « La place centrale qu'occupe le jeu du charisme dans le processus de recomposition du champ religieux est, de façon générale, un trait marquant des sociétés engagées le plus avant dans la modernité » (Hervieu-Léger, 1987) ; or « cette poussée charismatique, qui travaille le champ religieux des sociétés avancées, n'est pas sans rapport avec le phénomène de personnalisation et de spectacularisation de tous les pouvoirs, lié en partie, dans ces sociétés, à la puissance des médias » (Hervieu-Léger, 1987 : 346). On rejoint ainsi la question de la célébrité non plus par une comparaison globale *au* religieux, mais par la mise en évidence de similitudes entre fonctions distinctes : culturelle, communautaire, émotionnelle ou charismatique.

C'est une démarche analogue que suit, à propos des « religiosités séculières », le sociologue Albert Piette, en proposant de définir celles-ci par trois traits principaux : la représentation d'une réalité transcendante (surnaturelle) avec gestion possible de la mort, un ensemble « rituel » spécifique, et une « sacralisation » de personnes, d'idées ou d'objets (Piette, 1993, 1997, 2003). Ce troisième trait est au cœur des conduites associées à la célébrité, alors que les deux premiers ne le sont que marginalement (la fonction sotériologique du culte des vedettes n'étant pas précisément au cœur de ses manifestations), ou partiellement (s'il existe en la matière des rituels d'admiration, plus ou moins collectifs, ils sont fortement dispersés selon les catégories de vedettes, et peu institutionnalisés). L'on voit ici comment la comparaison religieuse, même lorsqu'elle n'est pas entièrement probante, constitue un excellent analyseur des conduites étudiées.

L'anthropologue Philippe Descola préfère lui aussi raisonner en termes de décomposition fonctionnelle, compte tenu du caractère profondément insatisfaisant de toute définition *a priori* de la religion, fût-ce celles de Durkheim, Mauss

ou Dumézil (Descola, 2008 : 78). Ce faisant, il met en évidence une fonction particulière, dont il fait l'hypothèse qu'elle est commune à l'art et à la religion : la figuration, définie comme « l'instauration publique d'une qualité ontologique invisible par un énoncé, une prophétie, une image » (Descola, 2008 : 82). À partir de là, il distingue trois classes d'« invisibles instaurables » : les « esprits », les « divinités » et les « antécédents », eux-mêmes divisés en « ancêtres » et en « totems » (Descola, 2008 : 85). Voilà qui donne une place centrale à « l'image religieuse », présente « dans les icônes domestiques comme dans les autels d'ancêtres du pays lobi ou les masques du Brésil central » (mais aussi, pourrait-on ajouter, dans les œuvres d'art comme dans les photographies de célébrités) : à savoir l'image « qui rend évidente l'identité du prototype et de sa reproduction. Figuration est bien le terme qui désigne ce curieux tour de passe-passe, à mi-chemin entre la saisie d'une forme (*forma*), qui évoque trop l'idée d'un original inaltérable, et la reproduction d'une image (*imago*), qui pointe trop vers la copie, amoindrie et en partie dévaluée, de cet original » (Descola, 2008 : 86-87). Nous touchons là un point nodal du « culte des célébrités », qui trouve son origine et sa dynamique dans le jeu référentiel entre la présence et l'absence du représentant et du représenté (Lenain, 2005).

Une décomposition fonctionnelle de la célébrité

Sans viser ici une liste exhaustive des fonctions impliquées dans les différentes religions connues, nous nous contenterons de mentionner, d'une part, celles qui sont communes à la célébrité et à telle ou telle religion, et d'autre part (fidèles à notre programme de comparaison *avec*) celles qui se trouvent dans l'une, mais pas dans l'autre.

Si l'on reprend l'analyse durkheimienne sous l'angle de la décomposition fonctionnelle, on peut se demander ce qu'il en est, dans le cas de la célébrité, de ce qu'on pourrait appeler une fonction *sacralisante*, ou séparatrice. Elle y apparaît avec le statut nettement « à part » des célébrités (Frow, 1998), mais de façon assez informelle : faute de « temples » consacrés en bonne et due forme, l'instauration d'une coupure collectivement reconnue entre le monde des célébrités et celui des simples spectateurs ne trouve guère à se matérialiser que dans les cérémonies, lorsque des barrières métalliques ou des agents de sécurité font barrage entre le commun des mortels et leurs objets d'admiration. En outre, cette séparation ne s'accompagne d'aucun interdit autre que celui – commun à tous les citoyens – touchant le respect de la vie privée.

Deux autres fonctions centrales dans les phénomènes repérés comme religieux jouent également un rôle dans le cas de la célébrité, mais sur un mode mineur ou peu formalisé. La fonction *rituelle* ou cérémonielle n'apparaît guère qu'avec les déplacements collectifs à l'occasion des anniversaires de la mort ou de la naissance de l'idole, ou encore, de façon moins spectaculaire, l'attente à la

sortie des concerts ou lors des remises de récompenses. Quant à la fonction *sacrificielle*, elle n'est repérable que dans les cas extrêmes où le fan consacre toutes ses ressources, son temps et son énergie à l'acquisition d'objets évoquant son idole ou à des déplacements en forme de pèlerinages sur des lieux qui lui sont associés.

En revanche, la fonction *charismatique* est, nous l'avons vu, centrale en matière de célébrité, qui implique la capacité des « idoles » à déclencher des phénomènes d'intense émotion collective – quelles qu'en soient les causes exactes. La fonction *culturelle* y est présente également, avec les références partagées, les histoires transmises, les supports de communication, les conduites appropriées (recherche d'autographes, accumulation d'informations, ragots, etc.). La fonction *communautaire* s'y réalise à travers les fan-clubs et les rassemblements à l'occasion d'un concert ou d'une cérémonie. Et nous avons vu aussi l'importance de la fonction *figurationnelle* (et, à l'intérieur de cette dernière, totémique, si l'on suit l'analyse de Descola, chaque « idole » pouvant faire office de « totem » pour la petite communauté de ses admirateurs) : une fonction qui prend là toutefois un aspect bien particulier puisqu'elle ne s'inscrit plus sur fond d'invisibilité constitutive du figuré, mais, bien au contraire, sur fond de son exceptionnelle visibilité. Cette fonction figurationnelle a bien sûr partie liée avec la fonction *esthétique* de création ou d'incarnation de beauté, centrale dans le cas des artistes interprètes, de musique ou de cinéma : une fonction qui a sa place dans la plupart des religions, à travers les chants, les objets culturels, les cérémonies, mais qui n'a bien sûr rien de spécifiquement religieux puisqu'on la rencontre aussi bien dans des contextes profanes – comme, d'ailleurs, les trois autres fonctions qui viennent d'être mentionnées.

Beaucoup plus centrale en revanche est, en matière de célébrité, la fonction *culturelle*, qui amène des admirateurs ou adorateurs à manifester – par des actes, des mots, des émotions – leur attachement à un objet de regard collectivement investi. Il existe là une contiguïté évidente avec la pratique hagiographique dans la tradition catholique. Même si le « culte » des célébrités est beaucoup plus informel, non pris en charge par des autorités (ou seulement de façon exceptionnelle, dans le cas Presley), même si l'on ne connaît pas d'autels proprement dits dressés à des « idoles », sinon les maisons natales ainsi que les « *halls of fame* » ou le « *walk of fame* » (qui font sourire les Européens comme des naïvetés typiquement américaines), il n'en reste pas moins que maintes conduites individuelles relèvent de ce qu'on appelle un « culte », de la collection d'objets évoquant la célébrité à la recherche d'autographes, de la contemplation répétitive de son image à la quête de sa présence, de l'échange récurrent de propos à son sujet à la fréquentation de ceux qui partagent la même passion. Bref, le besoin d'admirer ou de vénérer, qui à l'époque du catholicisme triomphant trouvait sa forme morale dans le culte des saints, se manifeste aujourd'hui dans l'éloge des qualités ou du talent esthétiques de tel acteur, tel chanteur, telle « personnalité ».

Il existe également une propriété parfois invoquée par les fans, à savoir la capacité de leur idole à être un « guide pour la vie », « une étoile qui montre le chemin », qui aide, qui soutient, qui donne de la force, qui console, ou dont les chansons sont utilisées comme des viatiques. Il s'agit là de la fonction *éthique*, que sont chargés d'accomplir tous ceux qui se trouvent investis d'une quelconque autorité morale. Quoique beaucoup moins centrale que dans la religion chrétienne, cette dimension morale n'est pas absente de la célébrité ; mais elle n'est spécifiquement désignée comme telle qu'à propos de catégories de personnes dont la célébrité n'est qu'une qualité ajoutée à leur statut, telles les personnalités politiques. Reste toutefois que, là encore, le lien entre religion et morale n'a rien d'absolu (Veyne, 2006 : 542), ce qui ne permet pas de voir dans cette minime dimension morale de la célébrité un indice de son caractère religieux.

Voilà qui nous amène à des fonctions attestées dans la tradition catholique et qui n'existent pas, ou très marginalement, dans la culture de la célébrité. Celle-ci n'est pas liée à la survie dans l'au-delà, sauf par la postérité accordée aux grands singuliers : ce qui exclut la fonction *sotériologique* du salut, en tout cas pour les fans (mais c'est le cas aussi du paganisme, du moins selon Veyne, pour qui le salut n'est donc pas un trait constitutivement religieux [Veyne, 2006 : 531]). Et surtout, la célébrité n'exige pas de croyance en des propriétés surnaturelles ou en un quelconque régime d'invisibilité tel que divinité, esprit, âme : voilà qui exclut ou, du moins, limite considérablement tant la fonction *mystique* de la foi ou de l'expérience du contact avec l'au-delà, que la fonction *thaumaturgique* du miracle – même si, dans certains cas extrêmes (culte Presley notamment), il est fait référence à des capacités de guérison quasi miraculeuses. Enfin, nous l'avons dit, la passion des célébrités se passe fort bien de cette fonction *institutionnelle* qu'est la présence d'une Église (même si, là encore, certains fan-clubs peuvent tendre à s'institutionnaliser) – ce qui n'est pas, reconnaissons-le, une mince différence avec « la religion ».

Notons enfin, pour boucler cette esquisse de comparaison, qu'il existe au moins une caractéristique associée à la célébrité qu'on ne trouve pas, semble-t-il, dans les différentes pratiques associées à la religion, du moins sous la forme d'une conduite vécue comme « normale », triviale, quotidienne : il s'agit de cette forme, pourrait-on, dire d'« adoration négative » que constitue la culture du ragot, souvent très rabaissant, voire outrageant, mise en œuvre avec les multiples intrusions dans la vie privée des « people » (Billig, 1992 ; Hermes, 1995). Or on a affaire ici non pas au manque d'une caractéristique « religieuse », mais à la présence d'une caractéristique non religieuse – ce qui pose un problème définitionnel d'un autre ordre.

De la catégorisation à la typologie

Comparaison *avec* plutôt que comparaison *à* ; contextualisation *des* religions plutôt que tentative de définition de *la* religion ; décomposition fonctionnelle des caractéristiques associées aux phénomènes religieux plutôt que substantialisation *du* religieux : à ces trois conditions d'une comparaison rigoureuse, plutôt que d'une analogie faussement explicative, s'en ajoute une quatrième, relative à la conception même des « fonctions » ainsi dégagées, avec la substitution d'une perspective typologique à une perspective catégorielle.

Nous avons vu en effet qu'il était souvent difficile d'affirmer que telle fonction est absolument présente en matière de célébrité : plus souvent, elle l'est, mais de façon marginale, conditionnelle, mineure. C'est dire qu'on ne peut envisager ces fonctions dans une logique catégorielle de la classification exclusive – la logique aristotélicienne du *ou bien, ou bien* – sans s'enfermer dans des problèmes insolubles. Beaucoup plus pertinente ici est la logique typologique du déplacement continu entre des pôles, en vertu de laquelle telle caractéristique se trouve non pas réalisée *ou* non réalisée, mais *plus ou moins* réalisée⁶. Là encore, une telle opération n'est pas nouvelle : Max Weber avait bien souligné qu'il existe des degrés d'appartenance à un idéal type – chose impossible pour une catégorie (Weber, 1951). Elle est, simplement, adaptée à l'objet qui nous occupe ici.

Dans cette perspective, les fonctions les plus *typiques* en matière de célébrité sont les fonctions culturelle, charismatique, communautaire, culturelle et figurative (toutes fonctions qui, notons-le, n'ont rien de spécifiquement religieux puisqu'elles se réalisent aussi bien dans des contextes profanes). Moins nettement avérées, ou limitées aux cas extrêmes, sont les fonctions sacralisante, rituelle, morale et sacrificielle. Marginales ou exceptionnelles sont les fonctions mystique, thaumaturgique et sotériologique. La fonction institutionnelle est quasiment absente.

Que faut-il en conclure ? Qu'il existe, entre le phénomène familier – mais encore bien mal défini – des conduites religieuses, et ce phénomène moderne qu'est la culture des célébrités, des similitudes et des différences, plus ou moins centrales ou marginales. Conclusion déceptive ? Au moins ouvre-t-elle la possibilité d'une véritable recherche, au lieu de refermer la réflexion avant même de l'avoir entamée.

De la matrice originelle à la configuration contextuelle

Voilà en tout cas qui ne permet pas de conclure que le « culte » des célébrités constituerait une forme modernisée de religion, voire un retour à cette « religion élémentaire », cette « religion tribale » qu'était, pour Durkheim, le totémisme.

6. Pour une discussion sur l'opposition entre classification prototypique et classification aristotélicienne, cf. Kopossov, 2009 : 77-83.

L'on ne peut pas non plus parler de « recomposition du religieux », ni de « dérive de la sacralité » ou de « religiosité séculière » (Piette, 1993), ni de « désenchantement du monde » (ou de son contraire, comme le suggère John Frow⁷) sans sacrifier une fois de plus au paradigme matriciel, qui conserve la primauté du religieux même lorsqu'il accepte sa décomposition en fonctions hétérogènes.

En effet, ce serait accorder encore à « la religion » le statut de matrice originelle à partir de laquelle penser ce à quoi le chercheur tente de donner sens par la comparaison : une hypothèse problématique tant sur le plan historique que sur le plan heuristique, car pour que « la religion » soit un terme explicatif, encore faudrait-il être capable de la définir précisément. Or tout ce qu'on peut repérer dans l'histoire des cultures, ce sont les modalités de réalisation de différentes fonctions, qui apparaissent, se développent et se nouent selon des configurations variables, associées à telle ou telle religion, mais aussi, parfois, à des entités non religieuses (ainsi, la « croyance au surnaturel » peut se réaliser dans la pratique de la voyance sans que celle-ci soit considérée comme proprement religieuse).

Bref : il faut en finir avec « la religion », et considérer que *la religion n'est pas une matrice originelle, mais une configuration contextuelle*⁸ – la configuration chrétienne n'étant que la forme la plus familière aux sociétés occidentales, dont les différentes fonctions nous servent à organiser spontanément notre conception de « la religion » alors même qu'elles sont relatives à un certain contexte spatio-temporel (Heinich, 1991). Cette configuration ou, comme le dit Veyne, cette « forme » (« N'étant pas une essence, la religion peut n'être que la forme prise par des rites de passage, par certains impératifs ou certaines coutumes ; ce n'est pas la religion qui oblige, mais l'obligation ou la coutume qui est exprimée en termes religieux » [Veyne, 2006 : 486]) n'est pas universelle, mais simplement, dans certains contextes, « majoritaire » : « La religiosité n'est pas universelle, n'est ni un trait anthropologique ni l'*habitus* d'un moment historico-social, mais elle est majoritaire ; pourquoi faudrait-il aller plus loin que cet empirisme-là ? » (Veyne, 2006 : 525). Et dans notre contexte, c'est la religion catholique – une configuration de fonctions bien particulière – qui fournit le paradigme du « religieux » en fonction duquel, à tort, nous tendons à définir et classer toutes sortes de phénomènes hétérogènes. Mais il faut, pour relativiser ce paradigme, le « regard éloigné » de l'historien de l'antiquité ou de l'anthropologue des sociétés lointaines, capable de se détacher « d'une pensée occidentale, cléricale et médiévale » et « d'un théocentrisme à prétention planétaire qui confère à la catégorie [de religieux] sa vocation à l'universalité et à l'intemporalité » (Bernand et Gruzinski, 1988 : 243-244).

7. « On nous a tellement raconté l'histoire du désenchantement du monde que nous en sommes venus à y croire, malgré toute l'évidence du contraire » (Frow, 1998 : 208).

8. La notion de « configuration » est empruntée à Elias, 1987.

Allons un cran plus loin encore, en affirmant que non seulement « la religion » n'est pas une substance, mais une simple configuration contextuelle, mais encore qu'elle est *une notion indigène et non pas un outil de la pensée savante*. Ainsi, comparer tel phénomène à la religion ou *au* religieux, c'est réaliser non pas une opération heuristique, analytique, d'explication ou de compréhension, mais une opération performative consistant à traiter axiologiquement une réalité problématique, soit pour magnifier la valeur « religion » en lui annexant des territoires jusqu'alors étrangers, soit pour magnifier la valeur « rationalité » en réduisant ceux-ci à l'espace impur de la « croyance » ou de la « sacralisation ». Bref, c'est faire de la morale, ou de la politique, et non pas de la recherche.

Au contraire, la comparaison heuristique par décomposition fonctionnelle autorise une description fine du phénomène observé, sans préjuger de sa nature. S'ouvre alors la possibilité d'une enquête qui fasse précisément la part de ce qui sépare et de ce qui unit, par exemple, les stars et les saints : car, comme le dit un historien qui a depuis longtemps exploré ce phénomène, « les saints du christianisme ne furent pas les successeurs des dieux du paganisme. Les stars d'aujourd'hui ne succèdent pas davantage aux saints. Ils leur empruntent sans doute certains de leurs traits, mais participent d'un système social, voire d'une "religion", profondément différents » (Schmitt, 1983 : 17).

Voilà qui, à la fois, trace les limites de pertinence de l'analogie et ouvre la possibilité d'une comparaison raisonnée, c'est-à-dire analytique et systématique, englobant tant les différences que les ressemblances. Ainsi devient-il enfin possible de parler non plus seulement de culture de la célébrité, mais de culte des célébrités sans s'astreindre aux guillemets : l'on n'est plus en effet dans la métaphore, mais dans la littéralité d'une conduite dont la réduction au « religieux » interdirait de comprendre les spécificités⁹.

Nathalie HEINICH

UMR 8566 – Centre de Recherches sur les Arts et le Langage
EHESS, CNRS
heinich@ehess.fr

Bibliographie

- BERGER Peter, 1969, *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York, Anchor Books.
BERNAND Carmen, GRUZINSKI Serge, 1988, *De l'idolâtrie. Une archéologie des sciences religieuses*, Paris, Seuil.
BILLIG Michael, 1992, *Talking of the Royal Family*, London, Routledge.

9. L'auteur tient à remercier John Frow, Danièle Hervieu-Léger, Michael Houseman et Thierry Lenain pour leurs très utiles critiques et commentaires d'une première version de cet article.

- BROWN Peter, 1981, *Le Culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Paris, Le Cerf, 1984.
- CHEYRONNAUD Jacques, 2001, « La "grand-messe du cinéma mondial". Contribution à une socioethnographie du Festival de Cannes », in Emmanuel Ethis (éd.), *Aux marches du palais. Le festival de Cannes sous le regard des sciences sociales*, Paris, La Documentation française.
- DESCOLA Philippe, 2008, « L'ombre de la croix », in *Traces du sacré. Visitations*, Paris, Centre Pompidou.
- DURKHEIM Émile, 1912, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1985.
- ELIAS Norbert, 1987, *La Société des individus*, Paris, Fayard, 1990.
- FRONTISI-DUCROUX Françoise, 1990, « Le crépuscule des idoles. De l'usage du mot "idole" chez les hellénistes, en archéologie et en histoire des religions », in *L'Idolâtrie*, Paris, La Documentation française.
- FROW John, 1998, « Is Elvis a God? Cult, Culture, Questions of Method », *International Journal of Cultural Studies*, Vol. 1, No. 2.
- HALPERN Jake, 2007, *Fame Junkies. The Hidden Truths behind America's Favorite Addiction*, Boston, Houghton Mifflin.
- HEINICH Nathalie, 1991, *La Gloire de Van Gogh. Essai d'anthropologie de l'admiration*, Paris, Minuit.
- , 2009, *Le Bêtiér du sociologue*, Paris, Klincksieck.
- HERMES Joke, 1995, « Reading gossip magazines. The imagined communities of "gossip" and "camp" », in P. David Marshall (éd.), *The Celebrity Culture Reader*, London, Routledge, 2006.
- HERVIEU-LÉGER Danièle, 1987, *Vers un nouveau christianisme ?*, Paris, Le Cerf.
- , 1993, *La Religion pour mémoire*, Paris, Le Cerf.
- HILLS Matt, 2002, *Fan Cultures*, London, Routledge.
- JINDRA Michael, 1994, « Star Trek Fandom as a Religious Phenomenon », *Sociology of Religion*, 55, Spring.
- KOPOSOV Nikolay, 2009, *De l'imagination historique*, Paris, EHESS.
- LARDELLIER Pascal, 2001, « La montée des marches. Une lecture sémio-anthropologique du Festival de Cannes », in Emmanuel Ethis (éd.), *Aux marches du palais. Le festival de Cannes sous le regard des sciences sociales*, Paris, La Documentation française.
- LECERCLE François, 1990, « "Des yeux pour ne point voir". Avatars de l'idolâtrie chez les théologies catholiques au XVI^e siècle », in *L'Idolâtrie*, Paris, La Documentation française.
- LE GUERN Philippe, 2009, « No matter what they do, they can never let you down... Entre esthétique et politique : sociologie des fans, un bilan critique », *Réseaux*, n° 153, janvier-février.
- LENAIN Thierry, 2005, « Les images-personnes et la religion de l'authenticité », in Ralph Dekoninck et Myriam Watthee-Delmotte (éds.), *L'idole dans l'imaginaire occidental*, Paris, L'Harmattan.
- MAIGRET Éric, 2000, « Religion diffuse ou dissolution du religieux : la question des "fans" des médias », in Pierre Bréchon et Jean-Paul Willaime (éds.), *Médias et religions en miroir*, Paris, PUF.
- , 2002, « Du mythe au culte... ou de Charybde à Scylla ? Le problème de l'importation des concepts religieux dans l'étude des publics des médias », in Philippe Le Guern (éd.), *Les Cultes médiatiques. Culture fan et œuvres cultes*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes.

- MALTBY John *et al.*, 2002, « Thou Shalt Worship No Other Gods – Unless They Are Celebrities: The Relationship between Celebrity Worship and Religious Orientation », *Personality and Individual Differences*, 32, May.
- MCCUTCHEON L. E., LANGE R., HOURAN J., 2002, « Evidence for non-pathological and pathological dimensions of celebrity worship », *The British Journal of Psychology*, Vol. 93, No. 1, February.
- MORIN Edgar, 1957, *Les Stars*, Paris, Points-Seuil, 1972.
- MORIN Violette, 1963, « Les Olympiens », *Communications*, n° 2.
- PIETTE Albert, 1990, « La religiosité et la sacralité dans le monde contemporain », in Claude Rivière et Albert Piette, *Nouvelles idoles, nouveaux cultes. Dérives de la sacralité*, Paris, L'Harmattan.
- , 1993, *Les religiosités séculières*, Paris, PUF, Que Sais-je.
- , 1997, « Le fait religieux : détour, contour, retour », in Yves Lambert, Guy Michelat et Albert Piette, *Le religieux des sociologues*, Paris, L'Harmattan.
- , 2003, *Le fait religieux. Une théorie de la religion ordinaire*, Paris, Economica.
- POPPER Karl, 1999, *Les deux problèmes fondamentaux de la théorie de la connaissance*, Paris, Hermann, 1979.
- POUCHELLE Marie-Christine, 1983, « Sentiments religieux et show business : Claude François objet de dévotion populaire », in Jean-Claude Schmitt, *Les Saints et les stars*, Paris, Beauchesne.
- ROJEK Chris, 2001, *Celebrity*, London, Reaktion Books.
- SCHAEFFER Jean-Marie, 2009, *Théorie des signaux coûteux. Esthétique et art*, Rimouski, Tangence éditeur.
- SCHMITT Jean-Claude, 1983, *Les Saints et les stars. Le texte hagiographique dans la culture populaire*, Paris, Beauchesne.
- SEGRE Gabriel, 2003, *Le Culte Presley*, Paris, PUF.
- , 2007, *Au nom du King. Elvis, les fans et l'ethnologue*, Montreuil, Aux lieux d'être.
- VEYNE Paul, 1971, *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Seuil.
- , 1983, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante*, Paris, Seuil.
- , 2006, *L'Empire gréco-romain*, Paris, Seuil.
- WEBER Max, 1922, *Économie et Société*, Paris, Plon, 1971.
- , 1951, « L'objectivité de la connaissance », in *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1965.
- WOODWARD Kenneth L., 1990, *Comment l'Église fait les saints*, Paris, Grasset, 1992.

Des limites de l'analogie religieuse : l'exemple de la célébrité

L'intérêt pour les célébrités est souvent assimilé à une forme de religion, que ce soit par les acteurs eux-mêmes lorsqu'ils décrivent leurs propres pratiques ou par les savants lorsqu'ils manient l'analogie avec le « culte », la « sacralisation » ou la « sanctification ». De telles comparaisons paraissent à la fois évidentes et peu convaincantes, tant elles évoquent sans analyser ni expliquer ; elles demeurent en outre aveugles sur les effets normatifs – critiques ou laudatifs – de toute analogie religieuse. Plusieurs opérations sont ici proposées pour passer de l'analogie sauvage à la comparaison raisonnée : l'extension de la comparaison aux différences et non seulement aux ressemblances ; le passage de « la religion » aux différentes religions utilisées

comme référence ; la décomposition des phénomènes qualifiés de « religieux » en plusieurs fonctions ; l'abandon d'une perspective catégorielle au profit d'une perspective typologique ; enfin, l'abandon d'une conception de « la religion » comme matrice originelle, faisant place à sa conception comme configuration contextuelle. Cette désubstantialisation fait apparaître « la religion » comme une notion indigène et non comme une catégorie instrumentale pour l'analyse, laquelle peut alors se déployer sans écraser son objet sous l'analogie religieuse ni, inversement, passer à côté des éclairages procurés par la comparaison.

Mots-clés : célébrité, comparaison, culte, fonctions, religion.

The limits of religious analogy: The case of celebrity

Focusing on celebrities is often compared to a religious behavior, be it by the actors when describing their own practices or by scholars when using analogies with “cult”, “sacralization” or “sanctification”. Such comparisons appear to be both obvious and hardly convincing, since they merely evoke without analyzing nor explaining. Moreover, they ignore the normative effects – be they positive or negative – produced by any kind of religious analogy. This paper proposes several paths toward a reasoned comparison: extending comparison to differences and not only to resemblances; passing from “religion” in general to the plurality of religions; deconstructing the said “religious” phenomenon into several functions depending on contexts; replacing discontinuous categories by continuous typologies, and finally “religion” conceived as an original matrix by “religion” conceived as a contextual configuration. “Religion” thus appears as a common sense notion rather than as a conceptual instrument, and analysis may then fully develop without being stopped by religious analogies, while using comparison as a real tool.

Key words: celebrity, comparison, cult, functions, religion.

Límites de la analogía religiosa El ejemplo de la celebridad

El interés por las celebridades se asocia a menudo a una forma de religión, sea por los mismos actores cuando describen sus propias prácticas, sea por los eruditos, cuando esgrimen la analogía con el “culto”, la “sacralización” o la “santificación”. Tales comparaciones parecen a la vez evidentes y poco convincentes, porque evocan mucho sin analizar ni explicar, y no muestran los efectos normativos – críticos o laudatorios- de toda analogía religiosa. Este artículo propone distintas operaciones intelectuales para pasar de la analogía salvaje a la comparación razonada: la extensión de la comparación a las diferencias y no solamente a las semejanzas, el pasaje de “la religión” a las diferentes religiones utilizadas como referencia, la descomposición de los fenómenos calificados como “religiosos” en varias funciones, puestas en conjunto según los contextos, el abandono de una perspectiva categorial en provecho de una perspectiva tipológica, que autoriza un uso continuo y no discontinuo de la clasificación en funciones, y finalmente el abandono de una concepción de “la religión” como matriz original, dando lugar a su concepción como configuración contextual. Esta desubstantialización hace aparecer a “la religión” como una noción indígena y no como una categoría instrumental para el análisis, que puede desplegarse entonces sin aplastar a su objeto bajo la analogía religiosa ni, al contrario, dejar de lado ideas surgidas de la comparación.

Palabras clave: celebridad, comparación, culto, funciones, religión.