

Université de Montréal

**Nature et origine évolutive de la religion :**  
**Conciliation des perspectives anthropologique et psychobiologique**

par  
Roxanne Deschênes

Département d'anthropologie  
Faculté des Arts et des Sciences

Mémoire présenté à la Faculté des Arts et des Sciences  
en vue de l'obtention du grade de maîtrise  
en anthropologie

Août 2012

© Roxanne Deschênes, 2012

Université de Montréal  
Faculté des études supérieures et postdoctorales

Ce mémoire intitulé :

Nature et origine évolutive de la religion :  
Conciliation des perspectives anthropologique et psychobiologique

Présenté par :  
Roxanne Deschênes

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Michelle Drapeau, président-rapporteur  
Bernard Chapais, directeur de recherche  
Bernard Bernier, membre du jury

## Résumés

La religion est un phénomène culturel universel et un sujet d'étude central en anthropologie. Pourtant, on constate un manque flagrant de consensus sur sa définition et son origine dans les manuels d'introduction et les dictionnaires d'anthropologie. Des hypothèses et des modèles explorant cette question sont toutefois disponibles depuis une vingtaine d'années du côté de la psychobiologie. Le présent projet cherche à déterminer si la définition et les explications de la religion que propose l'anthropologie sont compatibles, en tout ou en partie, avec les données et modèles de la psychobiologie. Une synthèse des hypothèses psychobiologiques est d'abord présentée; elle sert de point de comparaison analytique avec les théories anthropologiques de la religion. Deux de ces théories, celles de Edward Burnett Tylor ([1874] 1889) et Clifford Geertz ([1966] 2010), sont résumées et ensuite analysées en rapport avec leur définition de la religion, leurs éléments universels (explicites et implicites) et leurs principes théoriques. Ces deux auteurs sont reconnus pour leur influence majeure dans ce domaine et ils s'appuient sur des fondements théoriques opposés. L'analyse démontre que seule la théorie de Tylor confirme l'hypothèse de ce mémoire, à l'effet que certaines conceptions et explications anthropologiques de la religion sont compatibles avec les explications psychobiologiques. Malgré tout, une conciliation de l'ensemble des sources analysées et l'esquisse d'un modèle sur la nature et l'origine évolutive de la religion semblent se dessiner.

**Mots-clés :** Religion, cognition, psychobiologie, nature humaine, universaux, origine évolutive, Tylor, Geertz.

## **Abstract**

Religion is a universal cultural phenomenon that is central to anthropology, yet a lack of theoretical agreement about its definition and origin is obvious when comparing dictionaries and introductory handbooks. Hypotheses addressing this question have been available for the past two or three decades in the field of psychobiology, and this thesis explores whether anthropological theories of religion can offer a definition and explanations as to the origin of religion that are, at least in part, in agreement with psychobiology. First, a summary of the hypotheses offered by psychobiology is presented. This will serve as an analytical benchmark with which to compare anthropological theories on religion. Two such theories are summarised and analysed in terms of their proposed definition of religion, their universal elements, and their theoretical bases, that of Sir Edward Burnett Tylor ([1874] 1889) and that of Clifford Geertz ([1966] 2010). Both are influential theories, but have opposing theoretical foundations. The analysis shows that only Tylor's theory supports the hypothesis of this thesis, which states that some anthropological conceptions and explanations of religion are compatible. Regardless the discrepancy between all the analysed sources, these could be conciliated, in a preliminary model of the nature and the evolutionnary roots of religion.

**Keywords** : Religion, cognition, psychobiology, human nature, universals, evolutionary roots, Tylor, Geertz.

# Table des matières

<b>Résumés .....</b>	<b>i</b>
<b>Table des matières.....</b>	<b>iii</b>
<b>Liste des tableaux.....</b>	<b>vi</b>
<b>Liste des figures.....</b>	<b>vii</b>
<b>Remerciements.....</b>	<b>viii</b>
<b>Introduction : Contexte théorique.....</b>	<b>1</b>
<b>État actuel de la discipline : Manuels d'introduction et dictionnaires d'anthropologie</b>	
.....	<b>4</b>
Comparaison des définitions de la religion .....	4
Historique du concept par les dictionnaires.....	5
Définition.....	8
Comparaison des universaux de la religion .....	11
Comparaison des théories de la religion .....	12
Conclusion.....	14
<b>Chapitre 1 : Perspective psychobiologique .....</b>	<b>16</b>
La religion est-elle universelle? .....	16
La religion est-elle une adaptation?.....	17
La religion comme sous-produit d'adaptations préalables.....	18
La religion est-elle un domaine spécifique? .....	19
La spécificité religieuse par l'élaboration d'une définition opératoire .....	20
<b>Psychologie cognitive : trois types principaux de propositions.....</b>	<b>22</b>
En attendant les propositions sur l'émergence : Charles Darwin.....	24
Les capacités ou tendances préalables et les biais qu'elles engendrent.....	26
Principes intuitifs, ou ontologies intuitives.....	26
Tendance hyperactive de détection des agents : intentionnalité et anthropomorphisme.....	29
Tendance dualiste.....	32
Tendance téléologique ou créationniste .....	35
Conclusion des principes intuitifs et des tendances en découlant.....	36
La transmission des conceptions religieuses .....	37
La contre-intuitivité, ou violation des principes intuitifs (Boyer) .....	37

La surdépendance humaine et l'obéissance filiale.....	38
Imagination et conscience humaine.....	39
<b>Conclusion.....</b>	<b>40</b>
<b>Chapitre 2 : Perspective anthropologique : la théorie de la religion de Tylor ....</b>	<b>43</b>
<b>Théorie des croyances.....</b>	<b>45</b>
La religion est universelle.....	45
Doctrines de l'âme humaine.....	45
Origine du concept de l'âme humaine.....	45
Définitions récurrentes du concept de l'âme humaine.....	47
Extensions de la doctrine de l'âme humaine.....	49
Doctrines de l'au-delà.....	50
Transmigration des âmes.....	51
Origine du concept de l'au-delà.....	51
Doctrines des esprits.....	54
Esprits animistes.....	55
Divinités supérieures du polythéisme.....	57
Dualisme : divinité du bien et du mal.....	57
Monothéisme : la suprématie divine.....	58
<b>Théorie des rituels.....</b>	<b>59</b>
<b>Conclusion.....</b>	<b>61</b>
<b>Chapitre 3 : Compatibilité psychobiologique de Tylor.....</b>	<b>62</b>
Définition.....	62
Universaux : tous explicites.....	62
Théories sur la nature et l'origine de la religion.....	63
Compatibilité épistémologique.....	63
Compatibilité théorique générale.....	64
Catégories d'universaux.....	68
Conclusion.....	69
<b>Chapitre 4 : Perspective anthropologique : la théorie de la religion de Geertz..</b>	<b>70</b>
Paradigme et définition de la religion.....	72
Un système de symboles.....	73
Sentiments et motivations : dispositions psychologiques : éthos.....	74

Les conceptions sur l'ordre du monde naturel : vision du monde.....	76
Les conceptions sur l'ordre du monde semblent réelles.....	78
Perspectives du sens commun, scientifique, esthétique et religieuse.....	78
Rituels.....	80
Les sentiments et motivations semblent réels.....	80
Conclusion.....	81
<b>Chapitre 5 : Compatibilité psychobiologique de Geertz.....</b>	<b>82</b>
Définitions des concepts clés.....	82
Universaux.....	84
Épistémologie.....	86
Paradigme.....	88
Théorie.....	88
Conclusion.....	90
<b>Chapitre 6 : Discussion générale.....</b>	<b>91</b>
Distinction naturel/surnaturel ou sacré/profane.....	91
Rappel des objectifs et hypothèses.....	92
Confirmation partielle de l'hypothèse.....	93
Réconciliation des différentes définitions et universaux de la religion.....	93
Réconciliation des différentes théories.....	95
Conciliation partielle de Geertz.....	96
Conciliation des idées de Tylor.....	98
<b>Conclusion.....</b>	<b>100</b>
<b>Bibliographie.....</b>	<b>ciii</b>
<b>Annexe.....</b>	<b>cxiv</b>
<b>Les principes intuitifs.....</b>	<b>cxx</b>
Physique intuitive.....	cxx
Biologie intuitive, essentialisme.....	cxx
Psychologie intuitive, compréhension de l'intentionnalité.....	cxxii
Intentionnalité et anthropomorphisme.....	cxxiii
Tendance téléologique.....	cxxiii
Biais téléologique : causes externes?.....	cxxv
Biais téléologiques : causes cognitives.....	cxxvi

## Liste des tableaux

<b>Chapitre 1 : Perspective psychobiologique.....</b>	<b>16</b>
<b>Tableau I :</b> Principes intuitifs : phylogénie et développement humain.....	28
<b>Tableau II :</b> Résumé du chapitre et prévisions – Grille de compatibilité.....	41
<b>Chapitre 3 : La théorie de la religion de Tylor.....</b>	<b>43</b>
<b>Tableau III :</b> Résumé du concept de l’au-delà chez Tylor.....	54
<b>Tableau IV :</b> Résumé des croyances universelles de la théorie de Tylor.....	66
<b>Tableau V :</b> Résumé des rituels universels de la théorie de Tylor.....	67
<b>Annexe.....</b>	<b>cxiv</b>
<b>Tableau I :</b> Comparaison des définitions de la religion par les manuels d’anthropologie.....	cxiv
<b>Tableau II :</b> Comparaison des universaux religieux proposés par les manuels et les dictionnaires d’anthropologie.....	cxv
<b>Tableau III :</b> Comparaison des théories décrites par les manuels d’anthropologie sur l’origine et la nature de la religion.....	cxvi
<b>Tableau IV :</b> Comparaison des théories décrites par les dictionnaires d’anthropologie sur l’origine et la nature de la religion.....	cxvii

## Liste des figures

<b>Annexe</b> .....	<b>cxiv</b>
Figure 1 : Modèle de la religion dans Ember (1996 : 1097).....	cxiv
Figure 2 : Développement ontogénétique des tendances artificialiste, intentionnelle et téléologique, appliquées aux explications de l'origine du vivant (Evans & Lane, 2011).....	cxxviii

## Remerciements

J'aimerais remercier particulièrement Bernard Chapais de m'avoir laissé choisir ce sujet trop vaste et délicat, ainsi que d'avoir travaillé tant d'années à l'élaboration d'un cadre théorique scientifique pour cette anthropologie qui nous est chère.

Je remercie également Alexis, de m'avoir suivie dans ce projet, malgré l'obligation citadine associée, et pour les longues discussions, à tous moments, furent-ils tant quotidiens, sur la fundamentalité de toutes choses.

Je voudrais aussi remercier mon père de m'avoir montré très tôt à poser les questions « comment » et « pourquoi » et ma mère pour m'avoir montré la valeur de la persévérance.

Merci à Élise pour son aide pour le résumé. Merci à Caro pour ses précieux conseils de rédaction et pour m'avoir permis de partager ce sujet avec une grande amie.

Merci, finalement au GEINH, ainsi qu'à Daniel Pérusse, d'avoir été si passionnés et créatifs durant nos discussions à suivre, entre autres, sur l'évolution de la conscience. Merci également à certains étudiants en philosophie de m'avoir permis de comprendre la force de l'argumentation logique pour les uns, la force de la persistance irrationnelle pour d'autres.

## Introduction : Contexte théorique

*“Those to whom religion means above all things religious feeling, may say of my argument that I have written soullessly of the soul, and unspiritually of spiritual things. Be it so: I accept the phrase not as needing an apology, but as expressing a plan. Scientific progress is at times most furthered by working along a distinct intellectual line, without being tempted to diverge from the main object to what lies beyond, in however intimate connexion. The anatomist does well to discuss bodily structure independently of the world of happiness and misery which depends upon it.”*

E. B. Tylor, [1874] 1889b (p.359)

Parcourir la littérature anthropologique portant sur la religion amène à se demander pourquoi la discipline ne fait état d’aucun consensus concernant sa définition et son origine. Elle répond de manière divisée aux questions : « quoi », « comment » et « pourquoi ». Pendant ce temps, la psychobiologie<sup>1</sup> construit des théories, compatibles avec la physique et la chimie, sur l’évolution, non seulement de l’anatomie et du comportement des animaux, mais également de la conscience et des émotions humaines (pour une synthèse, voir Panksepp, 1998, 2007 et Panksepp et Biven, 2012). Concernant la nature et les origine évolutives de la religion, certains biologistes et psychologues cognitifs arrivent ainsi à proposer, depuis les deux à trois dernières décennies, de premières pistes de réponse.

La position épistémologique sous-tendant ce mémoire de recherche repose sur le postulat matérialiste selon lequel toute manifestation du monde est le produit de la matière. Ainsi, de cette position, en jonction avec la méthode scientifique, découle le postulat selon lequel les explications de chaque niveau d’organisation de la matière doivent être compatibles entre elles. Par conséquent, les principes énoncés par l’anthropologie et la sociologie doivent être compatibles avec les principes régulant les niveaux d’organisation sous-jacents, notamment la psychologie et la biologie. En ce sens, les points communs aux différentes cultures humaines seraient indicateurs d’une structure psychobiologique

---

<sup>1</sup> La psychobiologie est un terme large regroupant les disciplines ou sous-disciplines qui étudient la cognition dans son articulation avec les fonctions biologiques.

universelle. Ce sont ces points communs qui sont donc susceptibles de nous éclairer sur la nature humaine, la culture et, plus particulièrement ici, la religion.

Ainsi, les perspectives anthropologique et psychobiologique seront étudiées de manière comparative dans le but de déterminer si leurs théories respectives de la religion s'avèrent compatibles. Le corpus de données utilisé sera constitué, d'une part, des manuels d'introduction et des dictionnaires d'anthropologie, ainsi que de deux auteurs classiques de cette discipline. D'autre part, il sera constitué des principaux auteurs adoptant une perspective psychologique et évolutionniste<sup>2</sup> dans l'étude de la religion.

D'abord, pour l'analyse des manuels d'introduction à l'anthropologie, quatre critères ont motivé le choix de chacun d'eux. Des ouvrages généraux et des ouvrages d'anthropologie culturelle ont été sélectionnés. Ils devaient être récents (de 2000 à aujourd'hui); ils devaient représenter les principales provenances géographiques des théories anthropologiques (États-Unis, France et Royaume-Uni), quand une telle représentativité était disponible, et ils devaient présenter un chapitre sur le thème de la religion. Les manuels d'introduction des autres sous-disciplines (archéologie, bioanthropologie et paléoanthropologie), les manuels par articles (et non par thèmes) et les éditions plus anciennes de versions récentes disponibles, ainsi que les manuels antérieurs à 2000, ont donc été exclus. Au moment de la recherche, il n'y avait pas de manuel répondant aux critères ci-dessus qui provenait de France. Ainsi, six manuels ont été sélectionnés : deux ouvrages généraux, tous deux des États-Unis : Haviland (2005) et Kottak (2006); et quatre ouvrages d'anthropologie culturelle, dont trois des États-Unis : Nanda et Warms (2004), Schultz (2005) et Ember et Ember (2009), ainsi qu'un manuel québécois de niveau collégial : St-Denis (2006).

Pour l'analyse des dictionnaires anthropologiques, les mêmes quatre critères de sélection que pour les manuels ont été utilisés. De plus, ils devaient rendre possible la recherche par des mots-clés représentant les grands thèmes de l'anthropologie. Les dictionnaires des autres sous-disciplines, les dictionnaires des peuples particuliers, les

---

<sup>2</sup> J'entends dans ce mémoire la signification de l'évolutionnisme tel qu'utilisé en biologie : « [BIOLOGIE] Ensemble des théories qui expliquent l'évolution des espèces animales et végétales au cours des âges » (AntidoteHD, 2012).

dictionnaires par articles (et non par thèmes); ceux ne proposant pas de terme « religion », les éditions plus anciennes de versions récentes disponibles et les dictionnaires antérieurs à 2000 (ou à 1990, lorsqu'un même ouvrage satisfaisait tous les critères ci-dessus et n'était pas disponible en version plus récente) ont donc été exclus. Ainsi, quatre dictionnaires ont été sélectionnés : deux ouvrages généraux, dont un français : Bonte et Izard (2010) et un états-unien : Bix, (2006) et deux ouvrages états-uniens d'anthropologie culturelle : Winthrop (1991) et Ember (1996).

Ensuite, une synthèse des hypothèses psychobiologiques concernant la définition et l'explication de la religion sera produite et résumée sous forme de liste. *Cette liste d'hypothèses rassemblera des capacités et des tendances cognitives qui auraient favorisé, une fois combinées, l'apparition du comportement religieux en tant que produit émergent de ces adaptations.*

Enfin, pour compléter l'analyse des théories anthropologiques de la religion, deux auteurs seront d'abord résumés et ensuite analysés à la lumière de cette dernière liste. Ces deux auteurs ont été sélectionnés dans le but de représenter l'anthropologie en général, c'est-à-dire en fonction de leur appartenance à deux écoles de pensée opposées. D'un côté, Sir Edward Burnett Tylor a d'abord été sélectionné comme représentant l'évolutionnisme culturel, qui classifiait au 19e siècle les différentes cultures selon une échelle téléologique du progrès. Il a également été retenu comme étant l'un des premiers anthropologues à avoir élaboré une théorie de la religion et pour sa définition connue de ce phénomène. D'un autre côté, Clifford Geertz a été retenu comme représentant une école de pensée plus récente et qui possède encore actuellement une forte influence en anthropologie. Cette école est connue comme étant très opposée à l'intégration de la psychobiologie à la théorisation de la culture : l'anthropologie interprétative. Cet auteur a également été choisi en raison de son influence importante sur la discipline en général et sur l'étude de la religion. Leur ouvrage principal traitant de la religion a été analysé pour chacun de ces deux auteurs, avec l'aide, dans le cas de Geertz, d'articles complémentaires illustrant sa vision générale de la culture.

Afin de déterminer si l'anthropologie de la religion est compatible avec la psychobiologie, mon objectif sera plus particulièrement de déterminer si elle fait état de

certaines caractéristiques universelles sous-jacentes aux variantes culturelles. Si c'est le cas, ces universaux pourraient s'avérer un potentiel de convergence entre les différentes disciplines. Ainsi, on devrait s'attendre à trouver, dans les analyses anthropologiques, la présence d'universaux explicites (décrits par l'auteur), d'universaux implicites (décrits par l'auteur, mais non nommés comme tel) et de non-universaux (caractéristiques dues à la variabilité culturelle). De ces universaux devraient découler certaines explications portant sur la nature et l'origine de la religion. Finalement, je m'attends à ce que ces théories proposent, en tout *ou en partie*, une définition et des explications de la religion potentiellement compatibles avec la psychobiologie et des données utilisables afin de proposer l'ébauche d'un modèle explicatif du phénomène.

## **État actuel de la discipline : Manuels d'introduction et dictionnaires d'anthropologie**

Afin de tracer un portrait actuel de la discipline anthropologique concernant l'étude de la religion, une analyse des manuels d'introduction et des dictionnaires d'anthropologie a été effectuée. Ce portrait de l'anthropologie constitue le contexte théorique particulier de ce mémoire et il aura mené à l'élaboration de la question de recherche et au constat de la nécessité d'une approche interdisciplinaire. Les définitions de la religion de ces dictionnaires et manuels ont d'abord été comparées. Les composantes de la religion que ces ouvrages mentionnent explicitement ou implicitement comme étant universelles (la définition choisie pour ce terme<sup>3</sup> sera discutée plus en détail dans le chapitre suivant) ont également été mises en contraste. Finalement, les théories concernant l'origine et la nature de la religion ou de certaines de ses composantes ont été énumérées et mises en parallèle.

### **Comparaison des définitions de la religion**

La comparaison des définitions de la religion proposées par les manuels d'introduction à l'anthropologie est résumée dans le Tableau I en annexe en page cxiv.

---

<sup>3</sup> « Tendance comportementale présente en tant que potentiel chez tout être humain, ne se manifestant que sous certaines conditions psychologiques, sociales et culturelles précises. Bref, tout élément culturel présent chez une majorité de sociétés humaines serait un universel potentiel » (voir Chapitre 1, en page 16).

Tout d'abord, plusieurs des manuels d'introduction mentionnent la difficulté que connaît la discipline à fournir une définition de la religion. Certains manuels en proposent ainsi plusieurs, se basant sur quelques auteurs, puis proposent leur propre définition, qui se retrouve alors dans le glossaire. Lorsque certains manuels (deux sur six) n'en proposent qu'une seule, elle se résume dans les deux cas à un ensemble de croyances et pratiques permettant aux humains d'entrer en interaction avec les êtres ou forces surnaturels.

D'ailleurs, tous les manuels, à l'exception d'un seul, mentionnent cette définition de base, qu'elle soit leur définition « officielle » ou non. Il n'y a que le manuel de Nanda & Warms (2004) qui ne s'accorde pas avec cette idée. Les auteurs soulèvent à ce propos le problème de la distinction entre naturel et surnaturel : cette distinction n'est pas conceptualisée de la même manière selon les différentes cultures. Pour résoudre ce problème de définition de la religion, qui semble malgré tout selon Nanda & Warms comporter transculturellement l'élément « surnaturel », les auteurs proposent une définition fonctionnelle, au sens anthropologique du terme. Ainsi, puisque la religion semble avoir les mêmes effets dans toutes les cultures, ce sont ces effets, postulent-ils, qui doivent servir à la définir, soit en tant que « processus social qui aide à ordonner la société et à fournir à ses membres sens, unité, paix d'esprit, et le degré de contrôle sur les événements qu'ils croient possible d'avoir » (p.322, Ma trad.). Cependant, cette définition échoue à déterminer ce qui rend le phénomène spécifique par rapport à un autre processus social qui aurait les mêmes effets, bref, ce qui distinguerait le religieux du non-religieux.

Finalement, il n'existe pas de définition unitaire commune à tous les manuels. Plusieurs ne peuvent se limiter à une seule définition, ce qui révèle un problème majeur concernant l'objet même de l'anthropologie de la religion.

### **Historique du concept par les dictionnaires**

Les dictionnaires sont normalement des ouvrages destinés à la définition des principaux objets d'étude d'une discipline. Les dictionnaires anthropologiques n'accomplissent pas cet exercice sans d'abord faire l'histoire (philosophique ou étymologique) d'un concept, suivie de son analyse par l'anthropologie.

Tout d'abord, le dictionnaire de Birx (2006) rapporte les propos de nombreux

penseurs sur l'histoire du concept de la religion. Celui-ci est défini pour la première fois par Feil (1986) en 1555. « *Religio* », mot gréco-romain, était entendu au sens étroit du terme : d'abord au sens de la pratique d'un culte tel que prescrit par la loi et ultérieurement, au sens de la dénomination chrétienne. Ce n'est que beaucoup plus tard que le terme « *religio/religion* » a pris un sens plus étendu, recouvrant toute pratique religieuse, qui en est le sens moderne utilisé aujourd'hui.

Ensuite, Birx fait appel à douze auteurs différents, dont quatre théologiens, trois philosophes, trois philosophes à la fois théologiens, un philosophe à la fois historien des religions, et finalement un poète dramaturge et romancier. Par exemple, Schleiermacher ([1799] 1958, [1821/1822] 1963) parlait de la religion comme d'un sentiment d'infinité, de quintessence et de dépendance, ce qui signifie pour lui être libre de toutes choses tout en étant dépendant, ainsi qu'« être conscient de la relation à Dieu » (Birx, 2006 : 2000, Ma trad.). Goethe et Rousseau décrivaient également la religion comme un sentiment, mais pour Kant ([1793] 2002) la religion ne pouvait être basée que sur la raison. Pour Tillich (1964, 1988), elle était : « quelque chose qui nous concerne directement » (Birx, 2006 : 2001). Pour lui, la religion est toujours à la fois liée à un objet religieux et à la fois située dans l'humain, qui est « touché [...] par un être inconditionné et révélé » (p.2002). Pour Otto (1925), une religion qui postulerait une divinité en termes imaginables serait rationnelle, mais cette rationalité ne serait pas suffisante pour définir la religion. Il ajoute que le divin provoque un sentiment de respect et de crainte mêlée d'admiration chez l'humain ; il le *fascine*. Mensching (1959) voyait de son côté la religion comme « une rencontre expérientielle d'un homme avec le Sacré » et un « acte qui est la réponse d'un homme guidé par le Sacré » (Birx, 2006 : 2000). Eliade (1959) reprend les idées d'Otto et affirme que même aujourd'hui, où la relation entre la religion et la vie quotidienne devient de plus en plus ténue, il existe toujours une distinction entre le sacré et le profane.

Ensuite, le dictionnaire de Winthrop (1991) décrit en premier lieu l'histoire du concept de la religion par son usage commun, soit : « un ensemble de doctrines [...] et les actions et les proscriptions que de telles doctrines justifient et exigent » (p.239, Ma trad.). Dans l'Antiquité, cependant, le terme *religio* signifiait plutôt « modèle distinctif de vénération » (p.239). Puis, au cours des Lumières et de la Réforme, la religion a été

identifiée à « la croyance, et donc aux questions de vérité et d'erreur » (p.239). Finalement, le sens moderne issu des Lumières a été établi par Durkheim. Du côté de l'anthropologie, le terme religion a été défini également par plusieurs auteurs. Tylor ([1874] 1889a, Ma trad.) la définissait comme « la croyance en des Êtres Spirituels »; Spiro (in Bharati, 1972, Ma trad.) comme « une institution qui consiste en une interaction culturellement modelée avec des êtres superhumains culturellement postulés » et Geertz ([1966] 1972) comme :

« un système de symboles, qui agit de manière à susciter chez les hommes des motivations et des dispositions puissantes, profondes et durables, en formulant des conceptions d'ordre général sur l'existence et en donnant à ces conceptions une telle apparence de réalité que ces motivations et ces dispositions semblent ne s'appuyer que sur le réel » (p.23).

Par ailleurs, le dictionnaire de Bonte et Izard (2010) discute de l'histoire entière du concept occidental de la religion en faisant appel à un seul philosophe, Hegel (1954), mais à aucun anthropologue. Hegel postulait que dans le phénomène religieux, il y avait d'abord séparation de l'homme d'avec sa propre essence : « l'homme donne forme à l'essence divine, radicalement autre et radicalement lointaine, c'est le moment de l'aliénation » (p.623). La séparation serait l'événement « dont l'intention qui y a présidé et les modalités de sa nécessaire instauration nous sont données par le mythe (de la création, des origines) » (p.623). Dans la religion, il y aurait selon Hegel une exigence ou une promesse de réunion, qui conduirait à la ferveur, s'exprimerait dans le culte et en imprégnerait la mise en œuvre.

Enfin, le dictionnaire de Ember (1996) affirme qu'« il y a peu d'accord autant à l'intérieur qu'au-delà de l'anthropologie sur la terminologie (un problème, très certainement, qui n'est pas unique à l'étude de la religion) » (p.1090, Ma trad.). À cause des premiers « anthropologues » de salon ethnocentristes et racistes, la distinction entre « primitif » et « civilisé » aurait induit ce problème fondamental concernant la définition de la religion. Ember rappelle que même Darwin avait vu ce problème émerger en affirmant qu'il n'y avait pas de preuves que l'humain ancestral ait crû à un Dieu omnipotent, mais que si nous élargissions la définition de la religion à toute entité surnaturelle invisible, nous pourrions alors dire que la religion est universelle. Par la suite, Frazer aurait éliminé ce problème en instaurant une distinction entre magie et religion, respectivement pour les

peuples « primitifs » et les peuples « civilisés ». Ainsi, selon Ember, plusieurs ont tenté de définir la religion, de Tylor à Geertz, mais aucune définition n'a atteint son objectif. Les termes « surnaturel », « non empirique », « extra/transhumain » ne suffiraient pas à construire cette définition.

### **Définition**

Déjà, il est possible d'observer le manque de cohérence entre les différents dictionnaires anthropologiques au niveau de l'historique du concept de la religion. Trois dictionnaires sur quatre, même après une longue discussion historique, ne proposent pas au final de définition explicite de la religion. En effet, ils proposent parfois ce que l'on pourrait croire être une définition, mais sans la nommer ainsi. Dans d'autres cas, ils présentent plusieurs des définitions historiques de la discipline, mais sans en appuyer une plus qu'une autre. Seul Winthrop (1991) désigne une définition officielle pour son dictionnaire : celle de Durkheim, qui décrit la religion comme « un système de croyances et de pratiques culturellement modelé concernant le transcendant ou le sacré » (p.238).

Parallèlement, après avoir déclaré que la fonction de la religion – attribuer un sens au monde et un ordre à l'univers – ne suffisait pas à en fournir une définition, Bonte et Izard (2010) proposent qu'une telle définition doive passer par la discussion des concepts de discours<sup>4</sup> et d'« espace »<sup>5</sup> religieux (entre guillemets dans le texte). Ils divisent ainsi croyances et pratiques en discours et espace religieux. Le reste de ce qui compose la religion demeure flou ou n'est pas discuté dans ce dictionnaire. Ils mettent plutôt l'emphase sur la représentation du divin par l'homme et sa relation avec cet objet de représentation, qui va dans deux sens : des hommes vers les dieux (*sacra*, offrandes, sacrifices, etc.) et des dieux vers les hommes (*signa*, message divin, possession, oracle, etc.). Ils affirment que ces

---

<sup>4</sup> Ce discours libère une intention taxinomique; il ordonne, valorise et hiérarchise; il est normatif, pédagogique, collectif, atemporel; il est donné pour le texte de la communauté; il instaure intentionnellement du sens. « Il se distingue fondamentalement de tous les autres discours en ce que, pour lui, *le lieu du sens est hors de l'homme* : il n'y a pas de discours religieux sans référence à une absence ou à un autre absolument autre » (p.621-622).

<sup>5</sup> L'« espace » religieux est : « ce qui s'inscrit, ou prend forme, entre les hommes et les objets de leurs représentations » (p.623). Le rapport entre l'homme et l'objet de sa représentation s'accomplit dans l'activité culturelle, dont l'espace religieux est le théâtre.

deux sens sont présents dans toutes les religions. De manière implicite, Bonte et Izard présentent finalement ce qui se rapproche le plus de leur définition de la religion :

« l'activité sociale met en évidence l'existence conjointe de *croyances* – au surnaturel, à des puissances transcendantes, à une divinité unique ou à un ensemble de divinités, etc. – et d'*actes* – de pratiques rituelles – qui visent à établir des relations spécifiques entre les hommes et les êtres ou les pouvoirs extra-humains, ces actes étant fondés sur les croyances et formant avec eux un système sur lequel porte un savoir ordinaire largement partagé. Un tel ensemble de croyances et d'actes, du fait même de l'intentionnalité générale qui, dans l'histoire, a présidé à sa constitution, est envisagé par les acteurs concernés comme ayant une valeur et une portée universelles, malgré le caractère historiquement et sociologiquement particulier de tout système religieux » (p.619-620).

De son côté, Birx affirme qu'il n'y a pas de terme générique pour décrire toutes les religions de l'humanité; qu'il n'y a pas de terme qui inclut tous les aspects de ce qui est de nos jours entendu par « religion » et que, contrairement au terme moderne, les termes antérieurs mettaient l'accent sur la pratique externe de la religion, sur l'observance des instructions rituelles, et sur l'obéissance aux lois religieuses. Finalement, Birx conclut que ce qui ressort le plus de la pensée historique de la religion est que la religion « est située dans l'humain et doit être définie comme une relation et un échange entre l'homme et la réalité transcendante qui est pertinente pour lui » (Birx, 2006 : 2002). Également, selon Birx, toutes les religions se ressemblent et comporteraient deux éléments communs, mais qui varieraient d'une religion à l'autre : le transcendant et le salut. Il précise que la religion est plus qu'une croyance, « elle exprime le fait que l'homme est concerné par quelque chose qui le dépasse » (p.2003). À la toute fin, ce dictionnaire laisse tomber le contexte chrétien du mot et mentionne qu'on pourrait définir la religion « comme la relation entre l'homme et un transcendant personnel ou impersonnel, sous une quelconque forme (que ce soit une *persona* ou une *impersona* divine) *du Réel* » (p.1999).

Enfin, après avoir démontré l'absence de consensus disciplinaire et de définition adéquate de la religion en anthropologie, Ember (1996) rappelle quelques composantes essentielles qui font tout de même consensus, selon lui. Il affirme en effet que la plupart des chercheurs s'entendent sur le fait que la définition de la religion devrait minimalement comprendre son aspect social et les symboles et les « êtres », autant que les « principes » ou « qualités », « forces » ou « pouvoirs » indéfinis, bref, les idées du « sacré ». D'un autre

côté, selon Ember, certains éléments de la définition proposée par les auteurs classiques ont été élargis et sont ainsi devenus plus utiles. Par exemple, le « mana » des Mélanésiens de Marett sert maintenant à décrire le concept de force impersonnelle et de pouvoir corporellement communicable présent chez plusieurs cultures. Le « tabou » des Océaniens a été également généralisé à tout interdit expliqué par une sanction surnaturelle. Le concept de « totem » des Ojibwa a été de son côté élargi à une institution typique retrouvée chez plusieurs cultures. Enfin, le terme « shaman », d'abord élaboré chez les peuples sibériens, a servi ensuite à décrire « une forme unique de spécialistes spirituels, médicaux et politiques parmi les chasseurs-cueilleurs ou les pasteurs nordiques » (p.1090). Dorénavant, ce terme décrit de manière plus large tout spécialiste religieux qui communique de manière psychique avec les esprits. Enfin, les termes « magie » et « sorcellerie » ne feraient toujours pas consensus.

De plus, Ember déclare qu'il y a un problème généralisé en anthropologie, le fait de jeter le « bébé avec l'eau du bain » (p.1091) qui fait en sorte que la discipline rejette inévitablement toute école entière en raison de parties erronées. Il affirme également que les anthropologues contemporains se fient souvent à des sources secondaires pour connaître les auteurs classiques. Par exemple, Tylor est très peu lu aujourd'hui. Pourtant, selon Ember, « cela est vraiment malheureux, car son œuvre est non seulement une bouffée d'air frais dans le borbier Victorien, mais également parce qu'une grande partie de celle-ci demeure de l'anthropologie respectable » (p.1091). Le même phénomène se produit d'après Ember avec Darwin, qui a été relégué à l'explication des mécanismes biologiques et qui a été complètement ignoré pour ses intuitions concernant la société, la spiritualité et la religion. Frazer a également été rejeté, même si ses concepts de magie ont été conservés. Pourtant, si l'on reconsidère sa théorie au vu des dernières données en cognition humaine, plusieurs de ses observations seraient aujourd'hui scientifiquement confirmées, souligne Ember. Lévy-Bruhl pourrait également être reconsidéré selon les mêmes données récentes, malgré son utilisation du terme péjoratif de « mentalité primitive ».

Ember rappelle en dernier lieu la problématique soulevée par Evans-Pritchard (1965), encore actuelle, soulignant le fait que l'étude de la religion porte sur du matériel qui relève entièrement de la foi et qui n'est donc pas objectivable ni vérifiable. À cette critique,

Morris (1987) aurait répondu que cela n'a pas d'importance, car l'objet d'étude de l'anthropologie est la religion et non l'objet de la religion elle-même. Paradoxalement par rapport à son approche plus scientifique que les autres dictionnaires, Ember rejette finalement l'argument de Morris et se range du côté d'Evans-Pritchard en affirmant que pour étudier la religion, il faut la comprendre de l'intérieur, sans postulat préalable qui affirme que son contenu n'existe pas.

En somme, les dictionnaires anthropologiques, qui devraient fournir une définition aux principaux objets d'études et concepts de la discipline, échouent à cet exercice et l'avouent d'emblée en capitulant dès le départ, en plus de s'empêtrer dans d'interminables expositions d'auteurs aussi divers que, dans certains cas, non pertinents pour l'analyse anthropologique, et ce, dans un langage ni scientifique, ni rigoureux, mais abscons.

### **Comparaison des universaux de la religion**

En comparant les universaux mentionnés par les manuels d'anthropologie, on constate une forte hétérogénéité, représentée dans le Tableau II en annexe en page cxv. Cependant, cette hétérogénéité est en partie due au fait que certaines composantes de la religion ne sont tout simplement pas mentionnées par certains manuels; leur universalité n'aura évidemment pas été discutée. Outre ce problème, les éléments effectivement mentionnés ont toutes les chances d'y être considérés comme importants (soulignés en gris foncé dans le tableau). De plus, si l'on entend « universaux » selon la définition donnée dans ce mémoire (voir la note en bas de page, en page 3), on constate que plusieurs autres composantes peuvent être classées comme universelles (soulignées de gris pâle), et ce, même à partir du point de vue des manuels d'anthropologie.

La religion elle-même est d'abord considérée comme universelle, et ce, de manière explicite par tous les manuels, ainsi qu'étroitement liée à la culture qui lui est propre. Ensuite, les thèmes communs contenus dans les définitions sont également considérés comme universels : les croyances en des êtres ou forces surnaturelles (les forces au sens large semblant faire un consensus plus grand); les rituels religieux; l'existence de spécialistes de l'interaction entre les humains et ces forces (qui sont toujours, soit prêtres, soit shamans) et la constatation d'une forte tendance actuelle au syncrétisme. Selon

Haviland, notamment, il existerait d'autres catégories de croyances (dualisme, vie après la mort, etc.) et de rites (offrandes, prières, jeûne) retrouvés dans toutes les cultures, mais les autres manuels n'en font pas état : les premières probablement parce qu'elles semblent aller de soi (inutile de mentionner qu'une croyance au surnaturel est toujours sous-tendue par une croyance en une âme et un corps en tant qu'entités indépendantes); les deuxièmes sont parfois mentionnés, mais sans toutefois préciser leur caractère universel.

La comparaison des universaux mentionnés par les dictionnaires anthropologiques est également révélatrice du manque de consensus disciplinaire (voir également le Tableau II en page cxvi). Évidemment, l'universalité de la religion, de l'existence de croyances en des êtres surnaturels et des rituels associés à ces croyances sont les seuls éléments qui sont mentionnés par trois dictionnaires sur quatre. Le reste des composantes démontrent une forte hétérogénéité.

Les manuels d'anthropologie rapportent par ailleurs certains éléments de la religion comme étant très variables et ne pouvant être comparés d'une culture à l'autre. Le consensus à ce propos est alors très fort. En résumé, les manuels affirment que la forme que peuvent prendre les composantes importantes, tels les symboles, les mythes et les rites, varie énormément. L'existence d'une gradation dans les types de forces et d'esprits reconnus par les différentes sociétés révèle également la variabilité des types d'entités surnaturelle. Les variantes culturelles mentionnées par les manuels concernent également une différence entre les types de praticiens de la religion : lorsque la société est moins complexe, ce sont des shamans qui communiquent avec les entités surnaturelles; lorsque la société a une forte hiérarchie sociale, ce sont des prêtres qui occupent ce rôle, en pratiquant à temps plein, de manière normalisée et institutionnalisée.

### **Comparaison des théories de la religion**

La comparaison des théories mentionnées par les manuels d'anthropologie (voir le Tableau III en annexe en page cxvi) révèle 29 énoncés théoriques différents portant sur la religion dans son ensemble ou certaines de ses composantes. Plusieurs sont mentionnés par un seul manuel; plusieurs sont mentionnés par deux des six manuels et un seul de ces énoncés est mentionné par trois manuels sur six. Aucun énoncé n'est mentionné par quatre

manuels et plus. Les théories de la religion en anthropologie restent donc très polémiques. En effet, l'énoncé réunissant le plus de manuels, quoique de manière peu significative, est le suivant : « L'interprétation des manifestations surnaturelles est prédisposée par les croyances religieuses préétablies, apprises et intégrées » (énoncé 13, du Tableau III, page cxvi). Cependant, même cette affirmation n'a pas exactement le même sens pour chacun des manuels la mentionnant. Pour Nanda & Warms (2004), ces prédispositions affectent surtout les victimes de magie, plutôt que l'ensemble des croyants; pour Ember & Ember (2009), les croyances préétablies affectent surtout la croyance aux fantômes des personnes familières. Le consensus théorique en anthropologie sur l'origine et la nature de la religion semble finalement impossible à la lumière de cette comparaison.

La comparaison des théories qui sont mentionnées et décrites par les dictionnaires anthropologiques démontre aussi une grande diversité. Pour la consulter en entier, voir le Tableau IV en annexe en page cxvii. En effet, plus de 61 énoncés théoriques ont été mentionnés par ces quatre dictionnaires. La plupart d'entre eux sont énoncés par un seul des dictionnaires, quelques-uns sont énoncés par deux dictionnaires, mais aucune théorie n'a été décrite par les quatre dictionnaires. Cependant, voici certains énoncés qui ont été mentionnés par trois des quatre ouvrages :

- Les théories traitant de l'origine de la religion ont été élaborées au 19<sup>e</sup> siècle et avaient comme postulat de base que le surnaturel n'existait pas et que seul le naturel avait une existence dans la réalité. Ce sont les théories évolutionnistes, qui recherchent l'origine de la religion, avec comme postulat que l'origine se situe dans un ou des processus mentaux particuliers des individus préhistoriques causant des « erreurs », ces erreurs auraient produit la religion primitive;
- Au 20<sup>e</sup> siècle, les théories de la religion expliquent ce phénomène par le social plutôt que par la psychologie individuelle. Ce sont les explications sociologiques. Même si les théories modernes ne traitent plus de l'origine de la religion, elles ont tout de même conservé une certaine forme du postulat naturaliste matérialiste. Le dilemme de l'ethnologie se situe dès lors dans le fossé se creusant entre le présumé matérialiste des explications anthropologiques de la religion et les discours des individus interrogés à propos de leurs croyances religieuses;
- Après le fonctionnalisme et la description ethnographique, entre les années 60 et 70, certaines théories, inspirées par Geertz, se tournent plutôt vers le symbolisme et l'interprétation culturelle. En effet, Geertz définit la religion comme un système de symboles qui donne du sens à l'univers et à l'existence ([1966] 2010).

Le dictionnaire de Ember (1996), dont la section sur la religion est écrite par Phillips Stevens Jr., propose son propre modèle de description objective du phénomène religieux sans toutefois se réduire au sens ethnocentrique occidental du 19<sup>e</sup> siècle. Ce modèle décrit les catégories transculturelles de croyances religieuses présentes dans toutes les cultures, selon le croisement d'un axe vertical et d'un axe horizontal (voir Figure I, en annexe en page cxiv) le long desquels peuvent être situées toutes les variantes religieuses. Il est par ailleurs le seul dictionnaire à prôner l'intégration de la biologie à l'anthropologie.

Enfin, on peut tout de même constater une direction essentiellement similaire dans l'énumération et le résumé des diverses théories. En bref, sont généralement cités, en ordre chronologique, les concepts suivants : l'animisme de Tylor, l'animatisme<sup>6</sup> de Marett, la distinction entre magie et religion de Frazer, le totémisme et la solidarité sociale de Durkheim, l'hypothèse du besoin de contrôle en situation d'incertitude de Malinowski, l'interprétation des symboles par Geertz, la typologie récente des religions de Wallace, ainsi que le problème général de la distinction sacré/profane. Au final, cependant, la comparaison des théories de la religion tirées des dictionnaires et manuels d'anthropologie ne démontre pas de consensus disciplinaire.

## **Conclusion**

Le problème majeur de la discipline anthropologique rencontré lors de la consultation des dictionnaires est le manque de définition consensuelle. Un autre problème consiste en l'étalage de théories non consensuelles, incomplètes — et donc incomparables, parce que traitant chacune d'une seule ou de quelques caractéristiques de la religion — et la dénégation de la pertinence même de théoriser le phénomène. L'anthropologie, bien qu'elle ait contribué grandement à l'accumulation de données descriptives très utiles sur la variabilité culturelle, serait susceptible de s'enrichir d'une contribution interdisciplinaire de la part des sciences cognitives, de l'éthologie et de la biologie.

---

<sup>6</sup> Animatisme : Le *mana* est l'exemple type de cet ensemble de croyances basées sur le concept de force ou de pouvoir impersonnel, les distinguant des croyances aux êtres surnaturels anthropomorphiques composant l'animisme tel que proposé Tylor. Marett propose plutôt l'animatisme comme stade ancestral préanimiste de la religion.

Elle souffre parallèlement d'un manque de rigueur scientifique. On constate en effet que les manuels et les dictionnaires d'anthropologie ont des méthodes de citation des sources qui varient de : aucune à inefficaces. En effet, plusieurs des sources citées, notamment par Ember, ne fournissent que le nom de famille de l'auteur et la date; le type de source n'étant pas spécifiée. Certains manuels, bien que très prudents concernant toute affirmation généralisatrice portant sur la religion, fournissent tout de même certains énoncés totalement affirmatifs, en n'en citant aucune référence, par exemple : « La danse, le chant, la musique et les formes variées d'art visuel ont tous des *origines* religieuses et continuent d'être intégrés à la plupart des traditions religieuses » (Birx, 2006 : 2014, Mon emphase). Finalement, le contenu des manuels et dictionnaires d'anthropologie semble de prime abord infirmer notre hypothèse selon laquelle les théories anthropologiques pourraient proposer, en tout *ou en partie*, une définition et des explications de la religion potentiellement compatibles avec la psychobiologie.

# Chapitre 1 : Perspective psychobiologique

## La religion est-elle universelle?

Le terme « universaux » est en général souvent critiqué ou encore mésinterprété. Pour l'anthropologue français Pascal Boyer (1997), l'universalité peut être définie par la récurrence culturelle d'un trait, c'est-à-dire par *sa présence dans la plupart des sociétés*. Il affirme que les anthropologues socioculturels font l'erreur fréquente de définir l'universalité comme impliquant « un résultat identique dans toutes les circonstances » (p.33). Les traits universels deviennent alors pour eux presque inexistantes et les conduisent à concevoir la nature humaine comme ne se manifestant qu'à travers eux. La composition d'une nature humaine suivant une telle définition de l'universalité devient donc extrêmement ténue.

Boyer explique que cette définition de l'universalité par l'anthropologie socioculturelle révèle en fait une interprétation erronée du principe la sous-tendant. En effet, même à l'intérieur du domaine des statistiques, des probabilités égales à 1 ne sont jamais observées, car elles représentent des résultats quasi impossibles à obtenir. Ce sont plutôt les fortes probabilités qui sont retenues comme étant significatives. D'autre part, une probabilité égale à 0, illustrant l'autre extrême de ce continuum, serait tout aussi quasi impossible à obtenir, ne serait-ce qu'en incluant l'effet du hasard au calcul. Cet extrême de probabilité 0 serait représenté en anthropologie par le courant relativiste, selon Boyer. Donc, par souci de prudence et de compréhension interdisciplinaire, Boyer choisit le terme « récurrences culturelles » pour remplacer celui d'« universaux ».

Outre cette précision de Boyer, un universel humain peut également être défini comme une tendance comportementale présente en tant que *potentiel* chez tout être humain, mais ne se manifestant que sous certaines conditions psychologiques, sociales et culturelles précises. Ainsi, c'est lorsque les conditions requises sont réunies, pour un trait universel donné, qu'elles produisent le même résultat chez tout individu, sans exception. De ce fait, tout trait culturel présent chez une majorité de sociétés humaines serait un universel potentiel (Chapais, communication personnelle). C'est pourquoi dans ce mémoire, les termes « récurrences » et « universaux » seront considérés comme analogues, en accord avec les nuances apportées par Boyer et Chapais au concept d'universaux.

C'est ainsi qu'il peut être affirmé, selon Boyer, que la religion représente une récurrence transculturelle, puisqu'elle se retrouve d'une société à l'autre sans exception : elle est universelle. Même l'anthropologie socioculturelle approuve ce fait (voir Introduction, en page 11). Finalement, si la religion est universelle, un point de vue évolutif interrogerait ensuite nécessairement la fonction adaptative de ce phénomène.

### **La religion est-elle une adaptation?**

Du point de vue de la biologie, il est dès lors nécessaire d'expliquer l'humain en tant qu'espèce humaine issue, comme toute autre forme de vie, des principes de la sélection naturelle. La théorie de la sélection naturelle a, depuis son élaboration par Darwin publiée en 1848, été augmentée de l'explication des processus génétiques tels que découverts par Mendel, puis du principe de la mutation aléatoire comme explication proximale primordiale. Elle a également été augmentée de plusieurs mécanismes évolutifs complémentaires, notamment : la sélection sexuelle, la sélection de parentèle et l'altruisme réciproque, du côté de la biologie évolutive générale; les mutations *aléatoires*, la dérive génétique, l'effet fondateur et la sélection directionnelle, la sélection balancée et la sélection neutraliste, du côté de la génétique des populations. Ces additions à la théorie de la sélection naturelle ont ainsi formé la « théorie synthétique de l'évolution ».

De plus, concernant l'explication évolutive des comportements humains complexes, la biologie du 21<sup>e</sup> siècle est graduellement passée d'une explication par sélection naturelle directe à une explication de ces comportements en tant que *produit émergent* ou *sous-produit* (« by-product », qui peut aussi être assimilable au concept de « spandrels »). Cette explication évite d'abord de tomber dans le piège de la critique longtemps adressée à l'approche évolutive du comportement humain et qui consiste à définir l'homme par : « un gène détermine un comportement ». Cette affirmation, tout à fait erronée, est en effet excessivement réductrice, non seulement en ce qui concerne l'explication de la source des comportements humains complexes, mais également du point de vue de la génétique fondamentale elle-même. En effet, l'étude introductive en génétique pose inéluctablement le fait qu'« un gène détermine la production d'une protéine », et il est désormais hors de question de perdre ceci de vue lors de l'analyse évolutive du comportement humain.

### **La religion comme sous-produit d'adaptations préalables**

Ensuite de quoi, lorsqu'il est question du comportement religieux, la majorité des auteurs adoptant une perspective évolutionniste concluent que ce comportement ne peut pas être issu d'une adaptation par sélection naturelle directe.

Entre autres, Richard Dawkins (2006) fait remarquer que ce comportement défie l'hypothèse darwinienne classique. Il note à ce propos que le comportement religieux se révèle être extrêmement coûteux, alors que la sélection naturelle a normalement tendance à favoriser un individu qui utilise son temps et son énergie à sa survie et à sa reproduction, plutôt qu'à l'exécution complexe de rites religieux, avis auquel se rangent également Atran (2009) et Boyer (1997). Le comportement religieux semble en effet ne donner lieu à aucun avantage sélectif suffisamment important pour contrebalancer les coûts qu'il engendre. Dawkins observe d'ailleurs que peu importe les détails qui varient d'une culture à l'autre, tous les groupes humains rencontrent cette contradiction flagrante entre l'adaptation à leur environnement et leurs idées religieuses, qui peuvent s'avérer inutiles, oppressantes, dangereuses et parfois même mortelles.

Cette constatation amène Dawkins à affirmer : « Je fais partie d'un nombre grandissant de biologistes qui voient *la religion comme un sous-produit de quelque chose d'autre* » (2006 : 172, Ma trad.), tout comme Boyer. C'est en fait plutôt ce « quelque chose d'autre » qui aurait une valeur sélective directe. Cette idée signifie que la religion ne serait probablement pas apparue chez nos ancêtres sous la forme institutionnalisée et extrêmement complexe qu'elle arbore aujourd'hui. Cette forme actuelle, trop récente dans l'évolution humaine, ne pourrait donc pas être considérée comme un tout fonctionnel issu directement de la sélection naturelle, car cette dernière exige une durée de temps beaucoup plus grande pour faire son œuvre. En d'autres mots, la religion ne porterait pas une seule fonction en soi – directement adaptée au contexte humain ancestral – comme plusieurs l'ont déjà postulé (par exemple, la fonction adaptative de la religion serait de réduire l'angoisse existentielle (C. Geertz, [1966] 2010; Malinowski, 1926)). Elle serait plutôt issue de capacités cognitives adaptatives qui, une fois émergées et développées jusqu'à un certain

seuil de complexité et ainsi combinées, auraient permis l'émergence de conceptions<sup>7</sup> religieuses – hypothèse notamment retenue pour ce mémoire comme la plus parcimonieuse.

### **La religion est-elle un domaine spécifique?**

De fait, ces capacités préalables auraient été adaptatives pour l'humain primitif, dans son environnement ancestral. De plus, certaines capacités ne seraient pas propres à l'espèce humaine moderne (*Homo sapiens*) et lui seraient donc antérieures, constat permis notamment par la comparaison interspécifique avec les grands singes et les mammifères. Si certaines capacités, propres et ancestrales, une fois combinées, permettent la production de conceptions religieuses, qu'est-ce qui ferait de ces conceptions, rassemblées sous le thème de la « religion », un domaine spécifique?

Cette question importante, qui concerne la définition même de la religion et de ce que l'on peut considérer comme en faisant partie ou non, est explorée par Boyer (1997). Il démontre que les conceptions religieuses n'ont, en fait, rien de spécifique par rapport au domaine culturel en général. Selon lui (s'appuyant sur Fodor, 1987, 1990), un domaine culturel, pour être une catégorie analytique valide, doit renvoyer à une ou des causes (fonctions) spécifiques à ce domaine précis. La religion donnerait l'illusion d'être un domaine en soi en raison de sa forme actuelle institutionnalisée, mais Boyer démontre qu'elle serait plutôt issue de causes servant tous les domaines socioculturels. Atran appuie Boyer sur ce point en affirmant :

« Il n'existe pas d'entité telle que la "religion", et cela n'a pas grand sens de se demander comment "elle" a évolué. Contrairement au langage, la religion ne présente pas d'ensemble *intégré* de principes cognitifs pouvant représenter un dessin évolutionnaire *spécifique à une tâche* » (2009 : 335, Mon emphase).

De la même manière, comme le démontre Barrett dans une synthèse des études cognitives sur la religion, tous les auteurs s'accordent pour baser leurs hypothèses sur ce consensus : « la religion est, d'une certaine manière, tout à fait *naturelle* » (2000 : 33, Mon emphase, Ma trad.). Il affirme que les principaux thèmes religieux étudiés — les conceptions d'agents « surnaturels », leur transmission et leur mise en action en rituels — relèveraient tous de la cognition ordinaire et n'auraient rien d'« extraordinaire » ou de

---

<sup>7</sup> Action de concevoir une idée, de former cognitivement un concept.

particulier : « aucun domaine [cognitif] pour la pensée religieuse n'a besoin d'être postulé » (p.33). Ainsi, selon une grande partie des chercheurs en sciences cognitives, la religion ne semble pas pouvoir être définie comme un domaine cognitif ni spécifique, ni fonctionnel.

### **La spécificité religieuse par l'élaboration d'une définition opératoire**

Donc, si le domaine religieux n'est pas spécifique, il doit cependant être possible de distinguer ce qui est religieux de ce qui ne l'est pas. Qu'a de particulier la religion? Pourquoi ce terme semble-t-il comporter quelque chose de distinctif, qui n'inclut pas n'importe quelle forme de rituel, n'importe quelle sorte de conception? Une critique des études cognitives sur la religion est formulée à ce propos par Atran. Il affirme que ces études ne démontrent pas ce qui différencie, par exemple, Mickey Mouse de Jésus-Christ, ou la « Montagne magique » du « buisson ardent ». Elles ne distingueraient ainsi pas ce qui différencie les conceptions imaginaires des conceptions religieuses, ni pourquoi ces dernières semblent avoir une emprise beaucoup plus grande sur la cognition, les émotions et les comportements des individus que des narrations imaginaires non religieuses (Atran, 2009). Suite à cette critique, il apparaît donc nécessaire de formuler une définition opératoire de la religion, même si, en termes cognitifs et fonctionnels, elle ne peut être considérée comme un domaine spécifique.

Puisque l'humain est soumis aux mêmes mécanismes évolutifs que toute autre espèce vivante, ce qui le distingue de l'ancêtre commun qu'il partage avec les grands singes — sa spécificité, en tant qu'espèce — devrait être commun à *tout individu de l'espèce*, toutes cultures confondues. Ce fond commun constituerait une structure cognitive permettant de développer les capacités proprement humaines. De ce fait, ce qui contribue généralement à confondre l'analyse anthropologique consiste en la plasticité des comportements, dont l'ampleur de la complexité est particulière à l'humain, permise par cette structure cognitive. Cette dernière permet en effet une variabilité de comportement interindividuel et interculturel immense, ce qui contribue à éluder la structure tacite.

La méthode pour formuler la définition d'un phénomène proprement humain consiste à le définir en fonction de ce qui est commun à toutes ses variantes culturelles, en fonction de ses universaux. Ainsi, une définition opératoire contiendrait ce qui est à la fois

nécessaire et suffisant pour y inclure toutes les manifestations du phénomène. De ce fait, lors de comparaisons interculturelles, des universaux religieux ont été observés :

« Les phénomènes naturels sont imputables à la présence chez les animaux, dans les plantes et les choses, et dans les forces de la nature, *d'esprits incitant à l'action tels que les Hommes sont conscients d'en posséder eux-mêmes* » (McLennan, 1869, Mon emphase) dans (Darwin [1871] 2000 : 179) .

Se basant sur la théorie anthropologique de Tylor, qui constate l'universalité de « la croyance en des Êtres Spirituels » ([1874] 1889a : 424), même Boyer affirme que le seul véritable universel concernant le domaine religieux serait « la croyance très vague en l'existence d'entités ou d'instances “surnaturelles” » (1997 : 24). Il n'expliquera cependant pas cette affirmation, se contentant de la prendre comme allant de soi. Barrett, de son côté, définit également la religion en de mêmes termes : « la “religion” désigne un système partagé de croyances et d'actions concernant des agents surhumains » (2000 : 29). Atran suggère quant à lui un portrait plus complet du phénomène et définit la religion par ses universaux principaux, appuyé par des données ethnographiques : « manifestations communautaires passionnées d'engagements coûteux à l'égard de mondes contre-intuitifs régis par des agents surnaturels » (2009 : 25). Il affirme, et ce à quoi je m'accorde également, que malgré des efforts importants apportés à explorer ces éléments individuellement, aucun chercheur ne tente de les rassembler dans un ensemble cohérent de connaissances, afin de déterminer ce qu'il y a de spécifique à la religion. Donc, si un des rares traits religieux transculturel consiste en la croyance en des esprits animant toute entité du monde, et que tous les autres universaux de la religion découlent de cette croyance, c'est précisément ce trait qui devrait nous diriger vers la constitution d'une définition opératoire de la religion.

Cependant, les « esprits » animant toute entité du monde sont souvent décrits par le terme « surnaturel » qui pose généralement problème, autant par la multiplicité de ses significations que par sa définition. La définition du surnaturel ayant souvent été critiquée pour sa validité en tant que concept anthropologique, j'adopterai plutôt celle d'Evans, qui me paraît la plus simple et la plus logique :

« Le *naturel* réfère aux processus qui sont, en principe, observables et matériels et opèrent en accord avec les lois de la nature, alors que les processus *supernaturels* ne sont ni observables ni gouvernés par les lois de la nature » (Evans & Lane, 2011:146, Ma trad.)

Ces définitions sont plus valides, mais le terme « surnaturel » pose toujours problème. Quelques auteurs utilisent plutôt le terme « non-naturel » pour désigner les concepts de « surnaturel, surhumain, supranaturel ». Le terme « non-naturel » conviendrait à mon avis beaucoup plus aux définitions d'Evans, en ce qu'elle contribue à une plus grande objectivité et précision. J'utiliserai donc cette distinction, en cohérence avec la perspective scientifique matérialiste : naturel versus non-naturel.

Finalement, la définition opératoire de la religion que je propose — basée sur la comparaison interculturelle et la cohérence interdisciplinaire — est celle-ci : « La religion est un ensemble de pratiques mettant en action un ensemble de croyances concernant des agents non naturels ». En vue de l'élaboration d'une théorie valide de la religion, la question émergeant d'une telle définition concerne ensuite l'explication de son émergence chez l'humain primitif.

## **Psychologie cognitive : trois types principaux de propositions**

Les questions d'ordre conceptuel et épistémologique ayant été discutées, voyons maintenant ce qui est proposé du côté de la psychologie cognitive, d'où proviennent la plupart des hypothèses tentant de cerner l'origine de la religion. Six types d'hypothèses sont ainsi proposées dans une perspective évolutionniste et cognitive.

D'abord, un premier type d'hypothèse proposerait idéalement une réponse directe à la question de l'origine évolutive de la religion, *concernant l'émergence* des conceptions religieuses elles-mêmes. Nous verrons qu'aucun auteur actuel ne s'oriente réellement vers ce type d'hypothèse. C'est pourquoi nous explorerons en premier lieu si Darwin a énoncé certaines pistes de réponses. Ensuite, un deuxième type d'hypothèse évolutive consiste à étudier les capacités préalables dont les conceptions religieuses seraient issues. Pour l'instant, chaque auteur de cette catégorie travaille à cerner l'une ou l'autre de ces capacités, biais ou tendance cognitive, mais peu de synthèses exhaustives ont été proposées jusqu'à ce jour (pour une exception, voir Atran, 2009). Ce deuxième type d'hypothèse concerne donc *ce qui précède et permet l'émergence* des idées religieuses. S'ensuit un

troisième type d'hypothèse concernant « pourquoi ces idées se transmettent-elles aussi bien, facilement et rapidement »? Ce type d'hypothèse concerne *ce qui suit l'émergence des idées religieuses, c'est-à-dire leur transmission*.

Finalement, un quatrième, un cinquième et un sixième type d'hypothèse ne seront pas exposées ici puisqu'elles ne sont pas explorées en profondeur par la plupart des auteurs en psychobiologie. Ils ne les considèrent en effet pas comme pertinentes pour répondre à la question de l'émergence des représentations religieuses, puisqu'elles consistent en des fonctions secondaires à leur apparition et à leur transmission : elles ne sont pas des adaptations au sens biologique du terme. Elles portent donc sur des éléments culturels servant principalement à renforcer culturellement les croyances religieuses et à les justifier, ou encore sur des éléments qui sont eux-mêmes renforcés par les croyances religieuses.

Ce sont les actions religieuses (les rituels), les expériences émotionnelles et d'altération des états mentaux et la moralité. D'abord, les rituels sont toujours constitués de conceptions religieuses mises en action. Ensuite, certaines hypothèses posent les émotions comme cause première des conceptions religieuses. En effet, des émotions extrêmement intenses sont associées à de telles expériences. Cependant, c'est le fait de rechercher ces émotions « du sacré » par la recréation des expériences extatiques qui est le plus couramment rencontré. Atran résume le mieux les hypothèses entrant dans cette catégorie. Il affirme que ces études décrivent surtout la cognition engendrée par de telles expériences en termes très réducteurs (« par exemple, oppositions binaires, tensions analytiques contre tensions holistiques, organisation hiérarchique, etc. », p.26) ou en termes psychanalytiques dont la validité est fortement critiquée au sein de la psychologie cognitive et développementale. Finalement, il conclut qu'il a été démontré que les expériences de rencontre religieuse sont fréquemment issues d'épisodes de stress et de détresse et que leur contenu est toujours cohérent avec les modèles culturels préexistant à l'individu.

Enfin, la relation souvent étroite entre moralité et religion conduit à penser que la religion a comme fonction de produire la moralité. Au contraire, Hinde (2002) en propose une argumentation évolutive. Il démontre notamment que la moralité aurait précédé de loin la croyance religieuse dans l'évolution de l'espèce humaine. En effet, les comportements moraux prendraient leurs racines dans les comportements prosociaux, déjà présents chez les

primates, visant à préserver l'intégrité du groupe. Les principes moraux humains élémentaires, par exemple, obéir à ses parents et prendre soin de ses enfants, prendraient ainsi racine dans des mécanismes adaptatifs. La moralité pourrait alors avoir servi à la religion, ou s'y être intégrée en tant qu'élément important de la culture humaine, mais il est peu probable qu'elle ait nécessité la religion pour émerger. Les rituels, les émotions et la moralité ne constituent donc pas une fonction évolutive de la religion et n'expliquent pas son émergence.

Enfin, avant de présenter ce qui se fait actuellement en psychologie cognitive au niveau du deuxième type d'hypothèse, il est intéressant de mentionner ce que Darwin avait déjà proposé au sujet de l'émergence de la religion, puisque son deuxième ouvrage aura traité de la place de l'humain dans l'évolution, du fonctionnement du cerveau humain, de la culture humaine et de l'origine des croyances religieuses. De plus, plusieurs de ses idées se sont avérées compatibles avec les données empiriques rassemblées plus de cent ans plus tard, permises par la progression des connaissances et technologies scientifiques.

### **En attendant les propositions sur l'émergence : Charles Darwin**

Dès la rédaction de *La filiation de l'homme et la sélection liée au sexe*, en 1871, Charles Darwin écrivait :

« Nous savons peu de choses sur les fonctions du cerveau, mais nous pouvons concevoir qu'à mesure que les capacités intellectuelles se développent davantage, les diverses parties du cerveau doivent être reliées par *des canaux très enchevêtrés permettant l'intercommunication la plus libre*; et par voie de conséquences, *chaque partie distincte devrait peut-être tendre à être moins bien adaptée* pour répondre à des sensations ou à des associations particulières *d'une manière définie et héréditaire – c'est-à-dire instinctive* » (1871 [2000] : 152, Mon emphase).

Il affirme, tout comme Spencer, que « la plupart des instincts plus complexes paraissent avoir été acquis d'une manière toute différente, par la Sélection Naturelle des variations d'actions instinctives plus simples » (p.152). Il soupçonne ainsi que, comme plusieurs animaux semblent avoir des instincts complexes produisant un comportement hautement intelligent, « l'aptitude à accomplir de telles actions a été acquise, pas à pas, grâce à la variabilité des organes mentaux et à la Sélection Naturelle, sans aucune intelligence consciente de la part de l'animal durant chaque génération successive »

(p.153). Selon une réflexion générale sur la cognition, Darwin postule donc que les hautes capacités mentales humaines auraient évolué à partir de quelques capacités mentales ancestrales plus simples, que possèderaient rudimentairement certains animaux, et qui se seraient combinées : imitation, attention, imagination, association d'idées, apprentissage et certaines émotions. On peut constater ici que cette explication de l'origine des facultés intelligentes correspond à l'hypothèse du produit émergeant d'adaptations préalables mentionnée en début de chapitre.

À partir de ce postulat, Darwin dresse ensuite un portrait des différences entre les facultés mentales de l'humain et des autres animaux, qu'il commente grâce aux innombrables observations qu'il a notées au cours de sa vie, ainsi qu'aux observations de divers éthologistes. Un des aspects de l'être humain que Darwin lui considère comme unique — avec le langage, la conscience de soi, et l'abstraction, entre autres — est le phénomène de la religion. Il souligne cependant que ce n'est pas la croyance en un dieu omnipotent qui caractériserait la croyance humaine universelle, mais bien la croyance à des agents spirituels ou invisibles de toutes sortes. Ce type de croyances serait né selon lui de la combinaison de quatre capacités mentales : l'imagination, l'étonnement, la curiosité et le raisonnement. Cette combinaison aurait suscité un besoin et un désir qui seraient propres à l'espèce humaine de comprendre ce qui se passe autour d'elle et de spéculer sur sa propre existence. La religion serait ainsi un moyen d'apaiser ce désir. À ce propos, Darwin affirme que l'humain primitif a dû formuler l'hypothèse *la plus simple* visant à expliquer le monde. L'hypothèse qui est observée transculturellement, puisque présente partout, même aujourd'hui, doit donc représenter la réponse la plus primitive à ce désir d'explication :

« Les phénomènes naturels sont imputables à la présence chez les animaux, dans les plantes et les choses, et dans les forces de la nature, *d'esprits incitant à l'action tels que les hommes sont conscients d'en posséder eux-mêmes* » (McLennan, 1869, Mon emphase) (Darwin [1871] 2000 : 179)

La croyance en des agents spirituels et invisibles est donc universellement à la fois objet de croyance et moyen d'explication du monde. Darwin mentionne par ailleurs Tylor, bien qu'étant un auteur en anthropologie, et s'accorde avec lui pour postuler que les rêves pourraient avoir « été les premiers à donner naissance à la notion d'esprits » ([1871], 2000 : 179). Les rêves pourraient même avoir préexisté à la capacité de l'imagination humaine,

puisque selon Darwin, plusieurs animaux sont également capables de rêver. Par ailleurs, Darwin fait une allusion rapide à la détection des agents et la compréhension de l'intentionnalité (qu'il ne nomme pas ainsi, je reviendrai en détail sur ce concept, en page 29), comme origine évolutive du concept d'esprit, tel qu'élaboré par les autres animaux, grâce à une anecdote sur son chien :

« [...] il était couché sur la pelouse par une journée très chaude et très calme; mais à quelque distance de lui, une brise légère soulevait de temps en temps un parasol ouvert [...]. En l'occurrence, chaque fois que le parasol bougeait légèrement, le chien grognait farouchement et aboyait. Il devait, pensé-je, avoir raisonné en lui-même d'une façon rapide et inconsciente, et déterminé qu'un mouvement sans aucune cause apparente indiquait la présence de quelque agent vivant étrange [...] » (p.180)

Ensuite, la conception selon laquelle ce sont des « dieux », aux caractéristiques psychologiques et sociales analogues à l'humain, qui font office d'agents non naturels se serait développée par l'ajout de caractéristiques anthropomorphiques à l'idée préexistante des « esprits ». Quant à la dévotion religieuse, Darwin affirme qu'une combinaison des émotions de l'amour, de la dépendance, de la peur, de la gratitude, de l'espoir en l'avenir et de plusieurs autres émotions pourrait avoir été impliquée. Pour terminer, Darwin soupçonne que les croyances aux êtres surnaturels seraient « des conséquences misérables et indirectes de nos plus hautes facultés [qui] peuvent être comparées avec les erreurs accidentelles et occasionnelles des instincts des animaux inférieurs » (p.182), ce qui atteste qu'il voyait la religion comme un produit non adaptatif émergeant d'adaptations préalables.

### **Les capacités ou tendances préalables et les biais qu'elles engendrent**

Voyons donc le deuxième type d'hypothèses, qui consistent à décrire ces capacités préalables qui entraînent certains biais cognitifs lorsqu'elles sont appliquées à d'autres domaines que ceux pour lesquels elles sont fonctionnelles.

#### **Principes intuitifs, ou ontologies intuitives**

Le livre de Boyer, *La religion comme phénomène naturel*, (1997) tente dans une première partie de démontrer que certains éléments des représentations religieuses « sont déterminés et contraints par les propriétés universelles du cerveau [mind] humain » (p.6). Plus important encore, il affirme que ces propriétés universelles sous-tendent l'ensemble de la culture humaine autant que la religion elle-même. Pour Boyer, les mécanismes cognitifs

universels contraignent ce qu'il appelle les hypothèses ontologiques — les conceptions cognitives sur la nature des choses — découlant des représentations religieuses.

Ces mécanismes sont appelés, en psychologie cognitive, les principes intuitifs. Un principe intuitif est une règle de raisonnement innée régissant une catégorie d'éléments du monde. Ces catégories qui intéressent Boyer sont la physique, la biologie et la psychologie intuitives, et il ne traite que des éléments de ces domaines qui influencent plus particulièrement les représentations religieuses.

Ces domaines regroupent, par exemple, du côté de la physique intuitive, des règles cognitives portant sur le mouvement normal et attendu des objets. Également, du côté de la biologie intuitive, une seule grande règle est pertinente pour Boyer en ce qui a trait à la religion : le principe essentialiste. Ce principe entraîne la catégorisation des espèces vivantes en classes mutuellement exclusives et fixes. Découlant de ce principe, on peut par exemple expliquer l'école de pensée fixiste, antérieure à la théorie de l'évolution, mais subsistant toujours aujourd'hui, comme un processus humain inné de concevoir l'ensemble du vivant. Il est par ailleurs important de préciser que le fait de qualifier ces principes cognitifs d'innés ne correspond pas à affirmer qu'ils expliquent parfaitement la réalité, mais plutôt qu'ils font partie de la structure cognitive universelle. Ils ont en effet pu être sélectionnés du fait qu'ils permettaient une généralisation des composantes observées du monde naturel correspondant *suffisamment* à la réalité pour être efficaces *dans la plupart des cas* et ainsi ne diminuant pas le succès reproducteur des individus.

Le dernier principe intuitif discuté par Boyer, du côté de la psychologie intuitive, concerne le fait que l'humain possède la capacité hautement développée d'attribuer une intentionnalité à toute entité vivante et d'en appréhender le contenu; c'est-à-dire d'élaborer le concept d'« agent ». Les conséquences qu'entraîne ce principe d'intentionnalité et son fondement cognitif seront traités subséquemment plus en détail. Pour les références, explications et expérimentations détaillées — notamment sur le développement des enfants en bas âge démontrant le caractère inné ou intuitif de ces principes — de l'ensemble des principes physiques, biologiques et psychologiques, voir l'annexe en page cxx (voir Atran, 2009; Bloom, 2004; Boyer, 1997; Evans, 2001; Kelemen, 2012).

Enfin, ce sont ces principes qui sont postulés comme étant des adaptations préalables servant *l'ensemble de la socialité humaine*, tout autant que les idées religieuses elles-mêmes, par tous les auteurs étudiant le comportement religieux dans une perspective évolutive ou cognitive. Ces principes intuitifs sont d'ailleurs *transculturels* (Atran, 1990; Avis & Harris, 1991; Berlin, Breedlove, & Raven, 1973; Brown, 1984) et seraient ainsi des universaux humains. En effet, « il n'existe pas de données expérimentales contrôlées qui fassent état de [la non-existence de ces principes] » (Boyer, 1997 : 137). Voici un tableau synthèse de l'apparition de ces capacités selon l'âge des individus humains et la présence avérée de certaines de ces capacités chez d'autres organismes du domaine animal.

Tableau I : Principes intuitifs : phylogénie et développement humain

Principes intuitifs	Mammifères	Grands singes	Humains		
			0 à 1 mois	1 mois à 1 an	2 à 5 ans
<b>Physique intuitive</b>					
Principe de non-action à distance	ND : Hautement probable	ND : Hautement probable	X	X	X
Principe de continuité : les objets ne peuvent pas disparaître et réparaître ailleurs	ND : Hautement probable	ND : Hautement probable		X	X
Principe de solidité	ND : Hautement probable	ND : Hautement probable		X	X
Les objets non soutenus tomberont	ND : Hautement probable	ND : Hautement probable		X	X
Les objets qui ne rencontrent aucun obstacle continueront à se mouvoir	ND : Hautement probable	ND : Hautement probable		X	X
Les objets ne peuvent pas apparaître de nulle part (inexistants, puis existants).	ND	ND		Pas encore	ND
<b>Biologie intuitive</b>					
Distinction animé=vs/inanimé	X	X	X	X	X
Distinction vivants/objets/actions	X	X	X	X	X
Principe essentialiste	ND	ND		X	X
<b>Psychologie intuitive ou biais intentionnel</b>					
Mécanisme inné de déclenchement de la détection des agents	X	X		Dès l'enfance	
Compréhensions de l'intention par la direction du regard	ND	X		X	X
Compréhension de l'intention par le geste de pointer du doigt	ND	X		X	X
Attention dirigée vers les visages et imitations des expressions faciales	ND	ND	X	X	X
Attention dirigée vers les mains et attentes précises les concernant	ND	ND	X	X	X
Capacité de maintenir une représentation d'une entité inexistante	ND	ND		Dès l'enfance	
Capacité à attribuer des états mentaux à une entité intentionnelle non naturelle et invisible	ND	ND		Dès l'enfance	
Biais intentionnel : attribuer plus souvent que nécessaire une intention comme cause d'une situation, surtout en situation d'incertitude	ND	ND		Dès l'enfance	
Compréhension complétée de la fonction intentionnelle	ND	Rudimentaire seulement			3 ans
Théorie de l'esprit (voir définition en page 29)	Unique à l'humain	Unique à l'humain			4 ans

Légende : ND : Non-Déterminé

### **Tendance hyperactive de détection des agents : intentionnalité et anthropomorphisme**

Boyer a donc rassemblé les données de la psychologie développementale afin de résumer les tendances cognitives intuitives qui contraignent l'ensemble de notre vision du monde naturel. La dernière catégorie, la psychologie intuitive, révèle l'importance capitale que possède le concept d'agent pour l'humain. Plusieurs auteurs soupçonnent de ce fait que cette catégorie pourrait sous-tendre plus spécifiquement les idées religieuses. En effet, les êtres ou objets non naturels sont les plus souvent représentés par des agents intentionnels, ce qui pousse Barret (2000) à se demander pourquoi ces agents ont autant d'importance.

Tout d'abord, un ensemble de données ontogénétiques (dont les preuves expérimentales et les références sont résumées en annexe en page cxxii) démontrent l'existence des principes intuitifs, dont la compréhension de l'intentionnalité. En effet, cette dernière capacité est présente chez l'humain dès l'âge de quatre ans, âge auquel les enfants réussissent le test de la fausse croyance. Ce test démontre qu'ils possèdent une théorie de l'esprit (« theory of mind ») pleinement développée (Avis & Harris, 1991), c'est-à-dire, la capacité cognitive permettant de se mettre à la place de quelqu'un d'autre, afin de déduire ses pensées et ses intentions et de prévoir ses actions à venir. Plus que la conscience de soi, elle est la conscience de l'autre comme étant capable d'états mentaux tels que l'on en possède soi-même. Elle est à la base d'une compréhension de l'intentionnalité très complexe qui permet de « savoir que l'autre sait que l'on sait qu'il sait que l'on sait, etc. ». De plus, tel que l'aura démontré Kelemen (1999, 2004, 2012) (voir annexe en page cxxiii), à l'âge de cinq ans, un enfant est capable d'appliquer cette théorie de l'esprit de manière élaborée et distinctive à des agents non naturels. Également, Evans fait une comparaison, à l'aide de données ontogénétiques, entre deux types de communautés religieuses (l'une fondamentaliste et l'autre non) qui démontrent que la tendance à voir toute entité naturelle vivante ou non vivante (par exemple, à la pluie, aux rochers, etc.) comme intentionnelle faciliterait l'adoption d'idées créationnistes (Evans, 2001; Evans et Lane, 2011).

En plus des données ontogénétiques, des données éthologiques et ethnographiques appuient également l'existence d'une compréhension innée de l'intentionnalité, applicable aux entités non naturelles. Guthrie (1980, 1993) est celui qui a le plus approfondi le questionnement évolutif sur l'importance des concepts d'agents chez l'humain. Il a nommé

cette compréhension de l'agent « l'appareil hyperactif de détection de l'agent » ("hyperactive agent-detection device"; HADD). Pour expliquer ce biais intentionnel, hyperactif chez l'humain, Guthrie souligne d'abord le rôle principal de la théorie de l'esprit – unique à l'humain (voir Tableau I en page 28) – en premier lieu, dans l'attribution intuitive d'états mentaux à des entités naturelles vivantes non humaines et même à des entités naturelles non vivantes. Ce type d'attribution se nomme l'anthropomorphisation. Guthrie souligne ensuite l'avantage d'un tel appareil pour la survie, spécialement pour une espèce sociale comme l'humain. En effet, selon Guthrie, un tel biais perceptuel aurait accordé un plus grand avantage sélectif aux individus le possédant, puisque les conséquences d'un échec à détecter des agents potentiels (par exemple, des prédateurs, des protecteurs, ou des proies) leur auraient été nuisibles.

Toutefois, si une telle capacité cognitive est si avantageuse, pourquoi serait-elle alors *hyperactive* chez l'humain? Pourquoi l'humain appliquerait-il cet appareil perceptuel de détection des agents vivants à la détection d'agents naturels non vivants et à des agents non naturels, et ce, même aujourd'hui? Selon Guthrie, il aurait été sélectionné parce que les désavantages associés à son hyperactivité auraient été moins importants, pour l'humain ancestral, que les coûts engendrés par une absence totale de détection de l'agent. Bref, échouer à détecter un agent réel peut être plus risqué que d'en détecter là où il n'y en a pas.

Guthrie ajoute que cet appareil hyperactif est constitué d'un mécanisme de déclenchement inné. Le déclenchement automatique du mécanisme s'exécuterait pour « répondre à des informations fragmentaires dans des *circonstances incertaines*, invitant la perception de visages dans les nuages, de voix dans le vent, de mouvements suspects dans les feuilles et d'émotions attachées aux points interagissant sur l'écran d'un ordinateur » (Atran, 2009 : 105, Mon emphase). Ces exemples se basent sur des données expérimentales rassemblées dans l'ouvrage *Faces in the clouds : a new theory of religion* (Guthrie, 1993).

L'affirmation de cette tendance par Guthrie permet par ailleurs à Atran de répondre aux critiques fréquemment formulées à propos de l'hypothèse qui postule que la religion servirait à apaiser l'angoisse existentielle en fournissant une explication rassurante du monde. En fait, les systèmes religieux peuvent servir d'apaisement, une fois construits, mais ils sont tout d'abord basés sur des modèles anthropomorphiques, eux-mêmes basés sur

le concept d'agent, affirme Guthrie. L'apaisement et le réconfort offert par la religion ne pourraient donc pas en constituer la fonction primaire. De plus, comme l'agent est parfois prédateur ou ennemi, le biais intentionnel peut donc produire des entités non naturelles aussi malveillantes que bienveillantes, ce qui n'est pas essentiellement réconfortant.

Ainsi, l'anthropomorphisation des agents non naturels est tout d'abord intimement liée au biais intentionnel (ou HADD), issu des principes intuitifs compris dans le domaine de la psychologie intuitive. L'anthropomorphisme serait donc lié de très près à l'animisme, en conclut Guthrie (2002 : 40). Pour appuyer le rôle premier de l'animisme, Guthrie soulève le fait que, de manière hautement récurrente dans toutes les sociétés, les croyances religieuses comprennent l'idée que les agents non naturels impliqués sont à la fois invisibles et intangibles. Il affirme que cette récurrence est l'indice flagrant selon lequel l'appareil de détection de l'agent prendrait ses sources antérieurement à l'espèce humaine : « c'est, bien sûr, aussi dans un contexte naturel que les intuitions humaines ont évolué » (p. 42).

En effet, les animaux agissent eux aussi fréquemment comme s'ils étaient en présence d'agents invisibles, par exemple, en agissant de manière prudente même s'il n'y a pas de prédateur visible. Ce fait est appuyé par des données éthologiques qui démontrent que plusieurs phylums adopteraient des comportements envers des agents qui « sont visibles pour le sujet uniquement et ne sont pas ancrés dans l'expérience objective » (Uexküll, [1934] 1992 : 377, Ma trad.). Uexküll explique que cela est causé par la perception, chez l'animal, d'une représentation mentale d'un agent, déclenchée en l'absence de tout stimulus objectif et qui entraînerait la chaîne d'action correspondant normalement à la présence d'un agent réel. L'animisme *animal* est ainsi défini par Guthrie comme n'étant pas « un système de symboles, mais plutôt un ensemble de propriétés non symboliques issues de la perception, de la cognition et de l'action qui apparaissent comme la base de la religion et qui sont présentes également chez les animaux non humains » (Guthrie, 2002 : 44, Mon emphase). Ces propriétés — correspondant à l'incertitude perceptuelle, au besoin de découvrir des agents potentiellement cachés et à la surestimation de la présence de ces agents — sont donc déjà présentes chez les animaux, sous une forme non symbolique, et seraient cruciales pour la survie des animaux, et de l'humain, chez qui l'agent prend une importance sociale, en plus de vitale.

L'explication de Guthrie constitue finalement une contribution importante à la réflexion sur les capacités préalables aux idées religieuses, puis qu'elle intègre l'anthropomorphisme (tendance à construire des modèles théologiques semblables aux modèles sociaux humains) à l'animisme (tendance à voir des agents intentionnels là même où ils sont inexistantes). De plus, il explique ces tendances au vu de la sélection naturelle, en faisant le lien entre la cognition humaine et le comportement animal. Il explique également ces tendances au vu de la cognition humaine générale.

### **Tendance dualiste**

La détection hyperactive d'agents intentionnels est d'autre part intimement liée à une tendance transculturelle (Atran, 2009 : 72) : la tendance à concevoir un être vivant comme étant doté d'une âme ou d'un esprit agissant sur son corps. C'est cette âme qui lui confère son intentionnalité. Le corps et l'esprit sont ainsi perçus comme étant indépendants l'un de l'autre : c'est la tendance dualiste. Cependant, la tendance dualiste pourrait ne pas être issue directement et uniquement du concept d'agent, malgré que ce dernier soit nécessaire à son appréhension.

Atran, se basant sur l'hypothèse de Tylor, bien qu'auteur en anthropologie, ([1874] 1889a) (voir Chapitre 2), postule qu'il est possible que les rêves soient responsables d'une telle vision dualiste des agents. En effet, les rêves peuvent produire des représentations de tout type, tout en se trouvant complètement en dehors de l'emprise des principes intuitifs. Les rêves ne sont effectivement soumis à aucune loi de cohérence spatiale, temporelle, conceptuelle, rationnelle ou causale. Ils ne sont, par exemple, même pas soumis au principe de non-contradiction<sup>8</sup>. En bref, les rêves sont produits en dehors de toutes limites imposées par les lois physiques du monde réel : ils contredisent les principes intuitifs.

Atran souligne que, dans plusieurs cultures, les rêves non seulement fournissent une justification des croyances religieuses, notamment des mythes d'origine, mais ils contribuent également à produire l'idée d'un individu qui agit dans son rêve, alors que son corps reste endormi. Les personnes rencontrées en rêve sont ainsi considérées comme les âmes de personnes endormies qui se rencontrent en dehors de l'espace-temps éveillé. Il est

---

<sup>8</sup> Principe qui dicte que deux choses ne peuvent à la fois être et ne pas être, au même moment.

important de souligner que la conception des âmes chez la culture occidentale est tout à fait similaire à celles des autres cultures du monde (Atran, 2009 : 76) : l'âme et le corps sont distincts, l'âme est indépendante du corps, elle est éthérée et elle peut voyager n'importe où en peu de temps, elle peut finalement être perdue ou volée par « sorcellerie » (Nansen, 1893: 228). Finalement, Atran postule que les rêves pourraient avoir donné lieu à une croyance récurrente à travers le monde selon laquelle « les âmes conscientes continuent à vivre après la mort du corps, tels les acteurs d'un rêve » (p.72).

Ensuite, Atran soulève un autre phénomène qui contredit certaines attentes intuitives, à l'instar des rêves, tout en faisant partie du domaine naturel de l'intentionnalité : le phénomène des ombres. En effet, les mouvements de l'ombre d'une personne violent certaines contraintes physiques associées aux objets solides : elle reste associée à l'individu qui la projette, elle peut occuper plusieurs surfaces à la fois, elle peut changer de taille et de forme, elle peut être discontinue, elle peut fusionner avec celle d'une autre personne ou encore, disparaître. Afin d'appuyer le fait que les ombres violent les attentes intuitives, des études ont démontré que les bébés de 5 à 8 mois réagissent avec surprise aux déplacements des ombres, mais non au déplacement attendu des objets solides (Spelke, Phillips, & Woodward, 1995). Finalement, pour Atran, l'idée première dualiste, comprenant nécessairement le concept d'agent intentionnel, pourrait être issue d'une tentative d'explication des phénomènes des rêves et des ombres.

D'un autre côté, Bloom propose une revue de la tendance dualiste et de ses implications, dans *Descartes' Baby* (2004). Bloom s'appuie sur l'existence de la physique intuitive, qui constitue le domaine de la compréhension des objets, et il en décrit très clairement et synthétiquement les expérimentations faites à ce propos sur les bébés. Il souligne également certaines incapacités dans la compréhension des lois de la physique chez ces derniers. Par exemple, les bébés comprennent le principe de continuité, selon lequel les objets existants et visibles ne peuvent pas disparaître et réapparaître ailleurs dans l'espace. Cependant, les bébés ne semblent pas concevoir l'effet inverse, soit, qu'il est impossible qu'un objet d'abord inexistant apparaisse de nulle part. Ils semblent concevoir ce type d'apparition comme normale. En effet, Bloom note que la compréhension correcte de ce phénomène physique n'émerge, on ne sait encore pourquoi, que beaucoup plus tard

dans le développement cognitif humain (p.12). Fait intéressant, Bloom ajoute que les grands singes et certains animaux partagent notre connaissance innée des principes physiques, mais la comparaison interspécifique atteindrait là ses limites. Les humains auraient ainsi, selon Bloom, développé des attentes propres à leur espèce concernant les comportements sociaux, desquels découlerait la psychologie intuitive qui leur est unique.

À propos des habiletés sociales qui constituent la compréhension des agents chez les bébés, ces derniers auraient tendance à regarder les visages plus souvent que tout autre stimulus et à imiter très tôt les expressions faciales d'une personne en interaction avec eux. Ils auraient également des attentes précises concernant les mains : ils s'attendent à ce que les mains tentent d'attraper un objet mobile et qu'elles ne dévient pas soudainement de leur trajectoire. Cette attente différerait pour un bâton tentant de rejoindre un objet, d'où la spécificité de la main. En effet, la main appartient à un individu, qui, lui, possède des intentions. Les bébés utiliseront ces attentes, après leur première année de vie, pour cerner les intentions des autres, en comprenant notamment le geste de pointer du doigt ou de diriger son regard vers quelque chose comme signifiant une intention particulière. Pour Bloom, avec lequel s'accorde Guthrie, cette compréhension découlerait ensuite en une anthropomorphisation générale des agents. L'hypothèse principale de Bloom consiste finalement à regrouper ces deux domaines de la compréhension humaine :

« sans nier le rôle du langage, je vais suggérer que certains des aspects les plus intéressants de la vie mentale sont une conséquence des deux capacités discutées dans ce chapitre : notre compréhension des corps matériels et notre compréhension des gens. Nous voyons le monde comme contenant des corps et des âmes, et cela explique beaucoup de ce qui fait de nous des humains » (Bloom, 2004 : 34).

Selon lui, nous avons donc deux manières de voir le monde et de le comprendre : en terme d'objets, d'actions et d'événement, et en terme d'intentions, d'émotions et de pensée; bref, en terme de corps et d'âmes. Pour ce faire, en plus d'utiliser les données concernant la physique et la psychologie intuitive, il s'appuie sur les travaux de Wellman, qui démontrent que les enfants ont bel et bien une tendance dualiste innée. Wellman et ses collègues affirment en effet que les enfants voient « les états mentaux et les entités comme ontologiquement différents des objets physiques et des événements [ou actions] »

(Wellman, 1990; Wellman, Cross, & Watson, 2001; Wellman & Estes, 1986), donc comme indépendants et séparables.

Finalement, pour Bloom comme pour Atran, toutes les croyances (la vie après la mort, la réincarnation, les rituels, etc.) découlent ultimement d'une seule : la croyance en une âme indépendante du corps, la tendance dualiste. Cette tendance découlerait du biais intentionnel, lui-même découlant ultimement des trois domaines offrant une compréhension innée du monde : la physique, la biologie et la psychologie intuitives. De plus, seul Atran postule que le dualisme pourrait prendre racine, ajouté aux principes intuitifs déjà existants, dans la rationalisation des phénomènes des rêves et des ombres.

### **Tendance téléologique ou créationniste**

En cohérence avec les principes intuitifs discutés ci-haut et en annexe en page cxx, Evans ajoute qu'en plus du biais essentialiste et du biais intentionnel, une dernière tendance favoriserait la conception de croyances religieuses. C'est la tendance à voir toute entité du monde comme étant conçue dans un but précis par un agent intentionnel : la tendance téléologique, ou créationniste.

Semblablement à la tendance dualiste, le concept d'agent n'est pas non plus suffisant pour l'appréhension totale de la tendance téléologique. Evans intègre un autre biais cognitif dans son analyse, le biais artificialiste, qui serait proprement humain. Le biais artificialiste, issu des principes physiques intuitifs, tend à concevoir de manière innée qu'il existe un concepteur humain à l'origine de la fabrication de tout objet<sup>9</sup>. Evans conclut que c'est la combinaison du biais artificialiste et du biais intentionnel qui permettrait de générer des explications de type créationniste, par l'attribution d'un créateur, de la même manière qu'aux artefacts, à l'origine de toute entité du monde, animée comme non-animée; naturelle comme non-naturelle.

Kelemen partage cette vision d'Evans et c'est elle qui viendra le plus appuyer expérimentalement les trois tendances artificialiste, intentionnelle et téléologique. Pour une étude systématique des implications de la tendance téléologique chez les enfants, voir l'article *The scope of teleological thinking in preschool children* (Kelemen, 1999) dont un résumé est fait en annexe en page cxxiii. De plus, l'hypothèse d'Evans est tout à fait

---

<sup>9</sup> Artificialiste, pour « artefact » : fabriqué par l'humain.

cohérente avec l'hypothèse de Bloom et servirait donc à expliquer autant la tendance dualiste que la tendance téléologique. La tendance créationniste ou téléologique serait donc directement issue de la détection hyperactive d'agents intentionnels. Là où il y a agent, il y a intention, et là où il y a intention, il y a but prédéterminé par l'agent, dans sa fabrication ou sa création des éléments du monde environnant.

### **Conclusion des principes intuitifs et des tendances en découlant**

En résumé, tous les auteurs s'interrogeant sur les sources cognitives du comportement religieux s'accordent pour dire que les quatre tendances essentielles dans la production d'idées religieuses — les tendances artificialiste, intentionnelle, dualiste et téléologique — sont toutes issues des principes intuitifs servant à la cognition humaine ordinaire : physique, biologie et psychologie intuitives. Nous partageons par ailleurs notre physique et notre biologie intuitive avec plusieurs animaux, ainsi qu'une compréhension rudimentaire de l'intention avec au moins certains primates (voir Tomasello, 2008, et Cheney & Seyfarth, 2007). Cependant, une partie de la psychologie intuitive, celle permise par la théorie de l'esprit, serait unique et propre à notre espèce. Tout cela contribuerait ainsi à produire la base de toute « religion », soit la croyance en l'existence d'entités non naturelles et d'une âme potentielle pour chaque entité du monde (animée ou non, ainsi que les phénomènes naturels et abstraits, telles la pluie ou la fertilité). Le rôle des rêves et des ombres a par ailleurs été postulé pour expliquer l'origine de la tendance dualiste, alors que d'autres postulent qu'elle est seulement le résultat de la combinaison du biais artificialiste et du biais intentionnel.

Finalement, ces principes intuitifs constituent des tendances cognitives ordinaires fondamentales et Boyer affirme que toute hypothèse formulée par un individu devra être cognitivement cohérente avec ces principes. Les principes intuitifs sont selon lui *intégrés aux représentations et ne sont jamais contredits directement par les théorisations ultérieures* qui en découlent. En effet, l'abduction est une tendance cognitive menant à expliquer une conséquence (un effet) *par la suite*, afin de conserver la cohérence d'une proposition antérieure sur une relation de cause à effet et de « prévoir ce qui serait autrement mystérieux » (Holland et coll., 1986 : 89). « L'abduction ne produit pas d'inférences valides, elle n'en est pas moins un principe inférentiel indispensable et

constamment utilisé » (Boyer, 1997 : 170). Le processus d'abduction biaise ainsi les inductions et déductions logiques, malgré l'idée reçue selon laquelle la capacité de raisonnement logique domine chez l'être humain. L'abduction aura donc un rôle important à jouer dans la facilitation de la transmission des idées religieuses.

## **La transmission des conceptions religieuses**

### **La contre-intuitivité, ou violation des principes intuitifs (Boyer)**

La théorie de Boyer est la plus solide concernant l'explication cognitive de la transmission de la religion. Il explore le fait que les humains « ont des représentations religieuses, et *telles* représentations religieuses plutôt que d'autres, parce que d'autres hommes dans leur environnement les avaient auparavant » (1997 : 6). Pour élaborer l'hypothèse centrale de son analyse, Boyer s'inspire de Sperber (1985), qui soutient que « des hypothèses contre-intuitives ont toutes chances d'être traitées symboliquement en raison même de la contradiction qu'elles induisent par rapport à certaines anticipations intuitives » (Boyer, 1997 : 77). En effet, la plupart des croyances religieuses observées semblent contredire systématiquement certaines attentes intuitives. Boyer dresse la liste des récurrences retrouvées pour ce type de croyances :

- les entités intentionnelles non naturelles contredisent les propriétés physiques (en étant par exemple, immatériels ou invisibles);
- les entités intentionnelles non naturelles contredisent les propriétés biologiques (par exemple, en échappant à la mort ou en ne vieillissant pas);
- les caractéristiques mentales et communicationnelles de ces entités contredisent, non seulement la psychologie intuitive, mais également d'autres pratiques religieuses (par exemple, la croyance monothéiste selon laquelle Dieu entend les pensées et les intentions de tous contredit la pertinence de la prière) (p.141).

Un autre exemple intéressant est observé par Boyer et par Barrett : « tout comme la science populaire diffère de la vraie science, les concepts religieux diffèrent souvent des concepts théologiques par leur simplicité conceptuelle relative » (Barrett, 2000 : 29). Cette simplification, au cours de l'interprétation des phénomènes religieux par les individus, en comparaison avec la rigueur des doctrines théologiques « pures », serait justement due, selon Boyer et Barrett, à la recherche d'une plus grande cohérence des doctrines théologiques avec les principes intuitifs, certaines doctrines les contredisant trop fortement.

En d'autres mots, l'hypothèse principale de Boyer consiste à affirmer que les représentations religieuses doivent confirmer les principes intuitifs en général, tout en contredisant quelques-uns. Cette violation permettrait que leur mémorisation se fasse plus facilement et qu'elles soient ainsi transmises. En effet, l'appel à l'imagination (à ce qui est impossible dans la réalité) capte plus facilement l'attention. Les représentations religieuses consisteraient donc en un équilibre entre l'attention captée par les éléments imaginaires et leur cohérence générale avec les principes intuitifs. En effet, si la violation entraînait une trop grande contradiction avec les principes intuitifs, la croyance serait alors rejetée. Les violations intuitives suscitent l'intérêt; les principes intuitifs en garantissent la mémorisation immédiate. C'est la combinaison des deux qui garantit alors une mémorisation à long terme des croyances. Cette nuance a été apportée par Atran (2009 : 130-138), qui l'a démontrée par une série d'expérimentations. Bref, la violation des principes intuitifs par les croyances religieuses doit atteindre « un optimum conceptuel » pour être mieux mémorisée que d'autres types de propositions (Barrett, 2000 : 30).

### **La surdépendance humaine et l'obéissance filiale**

Les principes intuitifs ont été soulevés dans toutes les explications précédentes. Cependant, au moins un facteur, et la tendance cognitive et comportementale en découlant, pourraient également jouer un rôle dans la transmission des idées religieuses : la surdépendance des enfants humains envers leurs parents (en comparaison avec les autres espèces animales) et l'importance de l'obéissance filiale qui en découle.

D'une part, Dawkins (2006) affirme que la religion ne serait peut-être qu'accidentelle et son hypothèse ne repose que sur une seule cause (une seule adaptation préalable), plutôt que sur une combinaison d'adaptations. Ainsi, il postule que les croyances religieuses seraient dues à la vulnérabilité des enfants humains. En effet, notre espèce survit de manière unique dans le règne animal grâce aux informations accumulées de génération en génération. De plus, puisque les enfants restent immatures et dépendants pendant une très longue période de temps, ils auraient un avantage sélectif important s'ils possédaient une tendance innée à croire et à obéir à ce que leurs parents et leurs aînés leur disent. La dépendance de longue durée des enfants humains envers leurs parents constituerait dans ce cas-ci la principale pression sélective pour l'obéissance filiale, selon

Dawkins. Le sous-produit inévitable de cette tendance adaptative à l'obéissance filiale serait alors une vulnérabilité accrue à « l'infection » par des idées, vraies et moins vraies, tels des « virus du cerveau » (p.218). L'enfant en bas âge n'aurait ainsi pas de moyens de distinguer un bon conseil d'un mauvais; une affirmation vraie d'une fausse. Toutes les propositions des aînés portant sur le monde, le cosmos, la morale et la nature humaine seraient traitées par l'enfant avec une confiance aveugle. C'est ainsi que des croyances non factuelles auraient été passées de génération en génération et auraient évolué localement, différenciant d'un groupe culturel à l'autre, selon Dawkins.

D'autre part, certaines études appuient l'existence de cette tendance par des expérimentations sur les enfants, rendant plus solide l'idée de Dawkins. En effet, les enfants expérimentent plus souvent des situations où les adultes en savent plus qu'eux à propos d'un phénomène. Ils acceptent ainsi généralement ce qu'un adulte affirme, même si cela contredit leur propre expérience, et ils ont tendance à voir les adultes comme omniscients (Wimmer, Hogrefe, & Perner, 1988). Également, les informations provenant d'autres enfants sont moins susceptibles d'être rapportées que celles provenant des adultes (Ceci, Ross, & Toglia, 1987). Même Jaswal et Neely (2006), qui apportent certaines nuances à cet état de fait (les enfants possèderaient tout de même certaines stratégies pour juger de la validité d'un informateur adulte), déclarent que cette observation consiste en « une déférence normale envers les adultes » (p.758), appuyés par Lampinen et Smith (1995).

Cette hypothèse proposée par Dawkins n'illustre néanmoins qu'un seul facteur pouvant mener au comportement religieux, ce qu'il avoue lui-même (p.174). De plus, cette cause n'explique pas pourquoi des idées religieuses auraient été ainsi transmises, plutôt que des idées non religieuses. Elle explique seulement pourquoi des idées générales, *une fois émergées*, auraient eu tendance à se transmettre plus facilement d'une génération à l'autre. L'obéissance filiale ne peut donc être qu'une tendance préalable favorisant la transmission des idées, religieuses ou non, mais ne peut être la source de la religion.

### **Imagination et conscience humaine**

Pour terminer, Bloch (2008) affirme l'importance de l'imagination dans la production de croyances religieuses, cependant qu'il n'affirme rien d'autre de plus élaboré

ou de solidement argumenté. Toutefois, cette idée peut désigner une piste à ne pas négliger. À quel point l'imagination est-elle en cause dans les conceptions religieuses? Au vu des études cognitives citées précédemment, il semblerait qu'une part du côté « imaginaire » soit illustrée par la contre-intuitivité des conceptions religieuses et que cela contribuerait à leur mémorisation. Ce fait n'est toutefois pas suffisant pour définir ni l'imagination, concept flou, ni son rôle dans l'émergence des conceptions religieuses.

Atran propose ainsi une définition plus opératoire de la capacité d'imaginer, la nommant la « capacité de métareprésentation ». D'abord, la capacité de se représenter les choses du monde comprend déjà la capacité de se les représenter même lorsqu'elles sont absentes (donc, mentalement). La métareprésentation est quant à elle la capacité d'avoir des représentations de représentations, d'où « *méta* ». Bref, c'est la capacité symbolique, définie cognitivement. Cette métareprésentation définit en grande partie la spécificité cognitive humaine, peut-être même la seule. La métareprésentation faciliterait la planification à long terme et une meilleure performance dans la prévision du comportement des agents par l'amélioration de la théorie de l'esprit, et permettrait d'inventer des mondes et des entités non réels. Cependant, l'explication évolutive de la métareprésentation proposée par Atran est trop réductrice, en postulant des avantages sélectifs beaucoup trop récents dans l'évolution de l'humanité et de la vie (soit, faciliter la tromperie).

Aussi, pour voir une argumentation autrement plus solide, frappante et convaincante sur les avantages de la métareprésentation, notamment par son rôle dans l'évolution de la forme tardive de la conscience, et sur l'intégration de la conscience au sein de l'évolution de la vie, plutôt qu'uniquement chez l'humain moderne, voir Damasio (2010). Donc, la métareprésentation, comme élément spécifique à la conscience étendue (c.-à-d. de type humaine, voir Damasio), aurait un rôle primordial à jouer dans la possibilité même de produire des idées religieuses. Elle est donc la dernière capacité préalable nécessaire à l'émergence de la religion : la métareprésentation échafaudant la conscience étendue.

## **Conclusion**

Nous pouvons dès lors amorcer une synthèse des tendances postulées par la psychobiologie, entrant en jeu dans l'émergence des conceptions religieuses chez l'humain

primitif, leurs racines ancestrales dans le règne animal et leur combinaison produisant d'autres tendances.

Voici un tableau résumant ce chapitre, qui distingue les capacités cognitives préalables aux conceptions religieuses des processus favorisant leur transmission et leur renforcement. Il présente également les prévisions leur étant associées, qui serviront de grille de compatibilité pour l'analyse subséquente.

Tableau II : Résumé du chapitre et prévisions – Grille de compatibilité

<b>Tendances ou biais cognitifs</b>	<b>Grands singes</b>	<b>Prévisions concernant l'émergence des croyances religieuses : récurrences entre les cultures humaines</b>
<b>Émergence :</b>		
<b>Consensus général :</b>	NON	La religion est universelle; elle est propre à l'humain; elle n'est pas un domaine cognitif spécifique; elle est issue de capacités cognitives préalables, qui elles, sont adaptatives. Certaines de sont uniques à l'humain, d'autres sont plus primitives.
<b>Darwin :</b>	CERTAINES CAPACITES ET EMOTIONS, OUI, D'AUTRES NON.	L'imagination, l'étonnement, la curiosité et le raisonnement pourraient permettre la religion, comme une erreur dans l'explication du monde, faisant appel à des entités intentionnelles invisibles animant toute entité naturelle. Ces entités pourraient prendre leur source dans les rêves et les ombres.
<b>Capacités préalables à la religion (voir Annexe pour références précises) :</b>		
<b>1. Physique intuitive = Biais artificialiste :</b> (voir Tableau 1 et Annexe) Ensemble de la compréhension des objets physiques du monde et de leurs mouvements et transformations.	EN GRANDE PARTIE	La création des artefacts sera intuitivement attribuée aux humains.
<b>2. Biologie intuitive = Tendace essentialiste :</b> (voir Annexe)	OUI	Les espèces vivantes seront intuitivement considérées comme étant fixes et catégorisables.
<b>3. Capacité de métareprésentation :</b> (ou imagination) = étendue de la conscience humaine. (Damasio, 2010)	NON	Tout humain sera capable de métareprésentation, de conscience de soi, des autres et d'empathie et de se représenter ainsi des mondes et des entités imaginaires.
<b>4. Psychologie intuitive</b> (PRESENT CHEZ PLUSIEURS PHYLUMS PREPRIMATES) : THEORY OF MIND RUDIMENTAIRE + HADD SEULEMENT		
<b>4.1 Biais intentionnel + HADD</b> Ensemble de la compréhension du domaine de l'intentionnalité. (Guthrie, 2002)		Tout individu devrait : <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ attribuer intuitivement des états mentaux à des entités qui ne sont même pas vivantes;</li> <li>▪ attribuer plus souvent que nécessaire des actions intentionnelles comme causes d'une situation, lorsque des informations sont manquantes, en cas d'incertitude.</li> <li>▪ Les croyances portant sur ces entités intentionnelles devraient élaborer des agents non naturels, intangibles et invisibles.</li> </ul>

<p><b>4.2. Anthropomorphisme</b> Tendance à anthropomorphiser les agents non naturels, découlant de HADD. (Guthrie, 2002 et Boyer, 1997)</p>	NON	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Les représentations d'agents non naturels, chez toutes les sociétés, seront fortement teintées d'anthropomorphisme (autant par les <u>états mentaux</u> que par la <u>structure sociale</u> leur étant attribués);</li> <li>▪ Toutes les sociétés attribueront cependant certains états mentaux différenciant les humains des agents non naturels.</li> </ul>
<p><b>4.3. Dualisme</b> Physique intuitive (rêves et ombres?) + biais intentionnel (Bloom, 2004 et Atran 2009)</p>	NON	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Tout agent naturel dans toutes les sociétés sera représenté comme possédant un corps et un esprit/âme séparables.</li> <li>▪ Les agents non naturels dans toutes les sociétés seront considérés comme faisant partie du deuxième domaine, celui de l'esprit/âme.</li> <li>▪ L'âme sera décrite par toutes les sociétés comme : éthérée; pouvant voyager n'importe où; pouvant être perdue ou volée par « sorcellerie »; continuant à vivre après la mort.</li> </ul>
<p><b>4.4. Biais téléologique/ créationniste</b> = Biais artificialiste + Biais intentionnel + Essentialisme (Kelemen, 2004, 2012 et Evans, 2001, 2011)</p>	NON	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Tout élément naturel sera considéré par toutes les sociétés comme ayant été conçu dans un but précis par un agent quelconque, le plus souvent non naturel.</li> </ul>

**La transmission culturelle de la religion est facilitée par :**

<p><b>Équilibre entre principes intuitifs et contre-intuitivité des représentations religieuses:</b> mémorisation et transmission facilitée (Boyer, 1997) Surdépendance des enfants humains = <b>Obéissance et croyance filiale</b> (Voir p.47)</p>	NON	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Un tel équilibre sera retrouvé dans toutes les croyances religieuses de toutes les sociétés.</li> </ul>
<p>Tendance à l'utilisation du processus <b>d'abduction</b> dans la justification des croyances religieuses (Boyer, 1997)</p>	NON	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ En cas d'incohérence entre réalité perçue et croyances, celles-ci seront justifiées et expliquées par des raisonnements abductifs.</li> </ul>

**Renforcement de la religion par :**

<p><b>Rituels :</b> Basés sur les représentations d'agents non naturels.</p>	NON	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Les croyances et les rituels produiront des émotions intenses qui renforceront la croyance, souvent par des états extatiques ou mystiques induits par une altération de l'état physique et mental.</li> </ul>
<p><b>États extatiques, expériences mystiques, émotions :</b> Réaffirmation des représentations d'agents non naturels et des rites associés et renforcement par les émotions intenses produites.</p>	ÉMOTIONS PRIMAIRES PARTAGEES	Idem.
<p><b>Morale :</b> Précède évolutivement l'apparition de la religion La morale renforce la religion et la religion renforce la morale.</p>	REGLES SOCIALES PARTAGEES	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Ce ne sont pas toutes les croyances religieuses du monde qui seront fortement associées à une connotation morale. Plus particulièrement, on s'attend à ce que les sociétés les plus simples ne le soient pas, comme les sociétés primitives.</li> <li>▪ Dans les sociétés où il y a cette corrélation, elle renforcera le système religieux préétabli, mais s'appuiera sur des croyances plus fondamentales, issues des tendances énoncées ci-haut.</li> <li>▪ Le système religieux lui-même renforcera une morale préétablie dont les fondements resteront les mêmes d'une société à l'autre.</li> </ul>

## Chapitre 2 : Perspective anthropologique : la théorie de la religion de Tylor

Puisque l'ouvrage qui sera résumé subséquemment – *Primitive culture : researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom* (Tylor, [1874] 1889a, [1874] 1889b) – a été rédigé originalement en 1871, celui-ci s'inscrit inévitablement dans la tendance conceptuelle propre à son époque. En effet, aux débuts des sciences sociales, l'étude des sociétés humaines comportait principalement une visée comparative et classificatoire. L'anthropologie de la fin du 19<sup>e</sup> siècle classifiait les sociétés humaines le plus souvent selon une échelle de complexité culturelle, cependant qu'on leur associait des termes péjoratifs et la plupart du temps à connotation raciste. Dans le cas de l'ouvrage de Tylor, les sociétés étaient classées dans l'ordre de complexité suivant : « sauvages », « barbares » et « civilisées ». Évidemment, dans le contexte actuel, on constate plutôt une variabilité dans le degré d'organisation sociale des sociétés, catégorisées selon leur démographie et leur mode de subsistance.

Tout d'abord, l'objectif déterminant de Tylor dans cet ouvrage est d'analyser la religion indépendamment de ses propres idées ou sentiments religieux, en d'autres mots, de manière scientifique. Pour atteindre cet objectif, Tylor adopte deux principes premiers sous-tendant sa méthode. Le premier de ces principes est le matérialisme. Dans le cadre du domaine religieux, le matérialisme postule que les systèmes théologiques et les croyances y étant associées sont élaborés, non par l'existence avérée d'êtres surnaturels, mais par la raison humaine; par le naturel plutôt que le surnaturel. De plus, le postulat de base matérialiste de la théorie de Tylor soutient que les pratiques et les doctrines religieuses sont des produits de la raison humaine (1958 : xi, Ma trad.). Puisqu'il analyse l'aspect cognitif de la religion, plutôt que son aspect émotionnel, il est également considéré comme un rationaliste. Tylor a en effet choisi de ne pas traiter des états extatiques et des émotions liés à l'expérience religieuse dans son ouvrage, considérant ces états émotionnels comme fonctionnellement secondaires, par rapport aux croyances, premières. Il a également choisi de ne pas inclure dans son analyse le rapport étroit entre moralité et religion, qu'il ne considère pas comme un thème pertinent, bien que la morale soit très souvent considérée comme intrinsèquement liée à la religion. En effet, chez les sociétés les plus simples, ce

lien étroit ne se retrouve que sous une forme très rudimentaire, ou en est complètement absent. Tylor souligne que cette observation ne signifie pas du tout que la moralité en elle-même soit absente de la vie des sociétés simples : « *sans un code moral, l'existence même de la plus primitive des tribus serait impossible* » ([1874] 1889b: 359-360, Mon emphase) . Cela signifie que la forte corrélation entre moralité et religion n'est pas issue des croyances animistes : elle se serait développée plus tard dans l'histoire des cultures.

Le deuxième principe méthodologique adopté par Tylor est celui qui lui sert à retracer l'origine de la religion : le comparatisme. En effet, les similarités observées entre les différentes religions du monde – autant des sociétés simples que des sociétés complexes – peuvent dénoter soit une origine culturelle commune (une seule religion primitive), soit une origine issue d'une structure de pensée commune. Selon cette deuxième hypothèse, la structure de pensée commune aux humains, toutes cultures confondues, pourrait avoir fait émerger dans différentes régions du monde, mais de manière indépendante, des idées et des croyances similaires. À la suite de la comparaison ethnographique à laquelle il se livre dans cet ouvrage, Tylor adoptera la deuxième hypothèse comme étant la plus probable.

Dans cet ouvrage, donc, Tylor cherche d'abord à expliquer les différentes formes religieuses du monde par leur histoire évolutive. À cette fin, il classe les variantes religieuses selon trois stades de développement historique : l'animisme, le polythéisme et le monothéisme. La théorie de Tylor n'affirme cependant *pas* que les sociétés *doivent* passer par ces étapes – et encore moins qu'elles aient été *créées* pour être monothéistes – ni que toutes les sociétés qui sont aujourd'hui animistes devront absolument devenir polythéistes, et ensuite monothéistes. Sa théorie affirme plutôt que toute société monothéiste a certainement dû passer par un stade polythéiste antérieur, et par un stade animiste encore plus antérieur, *avant d'en arriver à croire à un seul Dieu tout-puissant*. Si l'on analyse l'évolutionnisme social du 19e siècle à la lumière d'un regard critique actuel, il est possible de constater que celui-ci fonctionnait *à rebours*, du moins dans le cas de Tylor, et non pour prévoir ce qu'il adviendra des sociétés actuelles. C'est pourquoi il est possible d'expliquer la religion chez les peuples complexes par les croyances des peuples simples, mais non l'inverse.

## **Théorie des croyances**

### **La religion est universelle**

Avant de procéder à la définition de l'animisme, Tylor revisite les données ethnographiques afin d'interroger l'universalité de la religion. Il constate alors qu'il n'existe pas de preuves solides concernant l'absence de religion chez quelque groupe humain que ce soit. Bien que les aborigènes d'Australie aient souvent été cités à son époque comme ne possédant aucun élément culturel relevant de la religion, l'erreur commise par les anciens ethnographes fut de réduire la définition de la religion à la leur propre. Ainsi, beaucoup de sociétés ne correspondaient pas à cette définition de la religion, généralement européenne, et étaient catégorisées comme non-religieuses. Tylor postule ainsi, au contraire de ses prédécesseurs, que la religion est présente chez tous les peuples humains connus jusqu'alors; qu'elle est universelle. De ce fait, Tylor se donne comme mission de composer une définition de la religion la plus minimale qui soit, afin que toutes les croyances religieuses puissent y être incluses. Sa définition décrit donc ce qui est commun à toutes les croyances religieuses chez toutes les sociétés : « *la croyance en des êtres spirituels* » ([1874] 1889a : 424, Mon emphase).

La théorie de la religion de Tylor consiste donc à élaborer la définition de l'animisme par la comparaison du contenu des religions du monde. Pour Tylor, l'animisme est le type de religion le plus simple, le plus ancestral et le plus permanent de l'humanité. Il consiste en un ensemble de théories concernant les êtres spirituels ou surnaturels. L'animisme est donc essentiellement constitué d'une conception dualiste distinguant l'âme et le corps humains. Ainsi, l'animisme, et donc les toutes premières croyances religieuses, prendrait leur origine dans la production rationnelle, chez les premiers humains, d'une doctrine — en tant qu'ensemble de croyances organisé — de l'âme.

### **Doctrines de l'âme humaine**

#### **Origine du concept de l'âme humaine**

La notion de l'âme prendrait d'abord son origine, selon Tylor, dans le fait que les premiers hommes auraient fait « l'inférence évidente que tout homme a deux choses lui

appartenant, c'est-à-dire une vie et un fantôme » (1958: xii). En effet, ce que les humains ont tendance à attribuer à un corps vivant qui marche, dort, est malade et meurt, est la vie; ce qu'ils attribuent aux personnes vues en rêve et en visions est le fantôme. Pourtant, si la vie et le fantôme appartiennent au même corps, ils doivent certainement être le résultat d'une seule même âme. De cette inférence première s'ensuit donc, au cours du processus d'origine, la combinaison des concepts de la vie et du fantôme dans le cerveau humain en un concept unique : l'âme personnelle humaine.

La théorie de la religion de Tylor se base donc sur la doctrine de l'âme, sur le point de vue dualiste qu'elle illustre. Mais comment ce concept premier peut-il avoir émergé dans le cerveau des premiers humains? L'hypothèse principale de Tylor à ce propos est que le dualisme pourrait avoir émergé des premières expériences de rêves et de visions. Les croyances découlant de ces expériences se divisent en deux parties. La première partie consiste à croire que l'âme a la capacité de sortir du corps par le rêve et parfois même de s'incarner en d'autres corps (animal, végétal ou objet). La deuxième partie consiste à croire qu'il est possible de voir en rêve l'âme d'une autre personne. Ces deux parties sont tout à fait compatibles. En effet, elles consistent à croire que le phénomène du rêve lui-même est dû à un voyage de l'âme hors du corps et que les personnes vues en rêve sont les âmes de personnes également endormies, qui voyagent de leurs rêves aux nôtres. Ces âmes rencontrées en rêve peuvent également représenter les âmes de personnes défuntées.

D'abord, selon Tylor, il n'est pas difficile de penser que les premiers humains, confrontés à un phénomène tel que le rêve, à l'instar des sociétés animistes, puissent avoir déduit qu'il soit causé par un dédoublement du corps et de son image éthérée, l'âme. *Tylor postule donc que la notion d'âme pourrait avoir émergé d'une première tentative d'explication rationnelle de l'expérience du rêve.* Il insiste sur le fait que les humains perçoivent cette expérience comme réelle, puisqu'elle implique autant l'ensemble des sens perceptifs que les émotions. Le phénomène du rêve a ainsi dû être traité à l'origine comme tout autre phénomène observé et vécu : *en lui donnant l'explication la plus rationnelle possible compte tenu des connaissances disponibles.*

Ensuite, les croyances animistes prendraient aussi leur origine dans la rationalisation du phénomène des visions. Ce phénomène se rapporte typiquement à la visualisation d'images de personnes défuntées, de fantômes humains. Tout comme pour les images vues en rêve, les premières visions de fantômes ont probablement, selon Tylor, été perçues comme réelles. En effet, quiconque est témoin d'une vision en fait l'expérience comme d'une perception réelle. Les imposteurs auraient ensuite pu rendre leurs descriptions conformes aux récits déjà produits honnêtement à propos de telles visions, mais ils n'en étaient certainement pas la source première. Tylor postule de plus que le fait d'entendre le récit d'une personne ayant visualisé un fantôme est un stimulus suffisamment efficace pour que d'autres personnes deviennent aptes à le visualiser elles aussi. Ces dernières sont alors amenées à une hallucination positive (affirmative) par cet « état réceptif nécessaire » (p.446). Par exemple, chez les tribus où l'imagination prend plus de place culturellement, cette condition réceptive nécessaire au visionnaire est plus souvent la règle que l'exception : les individus peuvent être facilement apeurés, surpris et impressionnés par « un contact, un mot, un geste, un bruit inaccoutumés » (p.446) et l'attribuer ainsi à la présence de fantômes.

Par ailleurs, Tylor rapporte que les peuples animistes prétendent que les âmes ou les fantômes sont tantôt visibles, pour certaines personnes à certains moments; tantôt invisibles. L'inconstance de l'interprétation rapportée quant à cette visibilité serait due selon Tylor à la correspondance rationnelle nécessaire entre la réalité – les fantômes n'existent pas et sont donc invisibles – et la sensation première d'une perception réelle – le fantôme a été vu et doit donc être visible. En effet, selon Tylor, pour ces peuples, « *déclarer que les âmes ou les fantômes sont nécessairement, soit tout à fait visibles, soit tout à fait invisibles, contredirait directement la preuve des sens de l'homme* » (p.446-447, Mon emphase). Cette interprétation consiste donc en un exercice d'explication rationnelle des faits observés.

### **Définitions récurrentes du concept de l'âme humaine**

Tylor observe que la définition de l'âme dans les sociétés les plus simples rencontre des éléments récurrents d'une société à l'autre.

Elle est :

- la mince image sans substance d'un individu;
- dans sa nature, une sorte de vapeur, un film;
- la cause de la vie de l'individu qu'elle anime;
- la conscience personnelle *et* la volonté de son corps, présent ou passé;
- capable de laisser le corps loin derrière et d'apparaître et de disparaître rapidement d'un endroit à un autre;
- impalpable et invisible, mais manifestant tout de même un pouvoir physique;
- elle apparaît particulièrement aux hommes éveillés ou endormis sous la forme d'une apparition séparée, mais très ressemblante au corps auquel il appartient;
- capable d'entrer et d'agir dans le corps d'autres hommes, animaux, ou même objets.

Parmi les descriptions récurrentes de l'âme d'une société à l'autre, il existe une analogie entre l'âme et l'ombre. En effet, le fantôme vu en rêve ou en visions est décrit de manière récurrente comme une ombre. Il existe également une analogie récurrente entre le concept de l'âme et celui de la vie. Le fantôme ou l'âme est considéré comme la cause de la vie : l'âme est par conséquent souvent identifiée au cœur, aux yeux – au mouvement des pupilles – et à l'acte de respirer. De plus, une voix est transculturellement attribuée à l'âme. Cette voix est parfois décrite telle que le serait celle du fantôme : comme un murmure, un pépiement ou un sifflement, qui est d'autre part souvent associé à la voix des démons ou à la pratique des charmes murmurés ou sifflés des sorciers.

Par ailleurs, l'âme est, dans tous les types des sociétés, considérée comme un *être matériel substantiel*, grâce à sa présence perçue comme réelle par les rêves et les visions et aux analogies la liant à l'ombre, aux yeux et à la respiration. Par exemple, inspirées par une telle conception de l'âme matérielle substantielle, certaines sociétés animistes emménagent des trous dans des matériaux solides afin de permettre aux âmes de s'échapper de l'habitation à la mort du corps. On croit qu'il est également possible de battre, blesser ou encore de repousser une âme. Cependant, il existe une nuance dans cette conception entre les deux extrêmes de la complexité sociale. D'un côté, parmi les sociétés les plus simples, « la conception originale de l'âme humaine semble avoir été celle de sa nature éthérée » (p.457). Chez les sociétés les plus complexes, l'âme est plutôt définie comme étant immatérielle et métaphysique : sa conception devient plus difficile à cerner, autant pour l'analyste que pour le croyant.

## **Extensions de la doctrine de l'âme humaine**

### *L'âme animale*

Tylor affirme que les sociétés animistes « parlent très sérieusement aux bêtes vivantes ou mortes comme ils auraient parlé à un homme vivant ou mort, leur rendent hommage et leur demandent pardon lorsqu'il leur est pénible de devoir les chasser et les tuer » (p.467). Ces sociétés ne feraient ainsi pas de distinction franche entre l'être humain et l'entité animale, en terme d'intentionnalité et d'âme. Ce fait pourrait s'expliquer par la similarité liant leurs conceptions de l'animal et de l'humain. En effet, les animaux vivent et meurent, ils ont une intention et un jugement, et ils peuvent être vus en rêves et en visions. Par l'observation de ces faits, les sociétés animistes déduisent que les animaux possèdent une âme tout comme la leur et la doctrine de l'âme humaine se trouve ainsi appliquée par extension à l'âme animale. Tylor postule donc qu'à l'origine, c'est cette déduction qui aurait tout d'abord conduit les premiers hommes à conceptualiser une âme animale et démontre qu'elle reste d'ailleurs conservée dans les sociétés les plus complexes.

### *L'âme des plantes*

Les plantes possèdent également plusieurs points communs unissant les hommes aux animaux, telles les propriétés de vie et de mort, de santé et de maladie. Ainsi, une âme leur est attribuée par les sociétés animistes. Les premières sociétés primitives auraient donc probablement, selon Tylor, fait cette même déduction et auraient appliqué par extension la doctrine de l'âme humaine au domaine des végétaux. Évidemment, Tylor souligne que l'attribution d'une âme aux plantes reste un sujet d'investigation plus flou que celui de l'âme animale ou de l'âme humaine, soit parce que les individus interrogés à ce sujet ne nomment pas précisément cet élément, soit par l'incapacité des observateurs à saisir l'information à travers leurs discours. Le fait que certains peuples croient que les plantes peuvent subir la transmigration d'une âme humaine et croient en l'âme des arbres laisse finalement penser que les sociétés animistes considèrent que les plantes ont une âme.

### *L'âme des objets*

Bien que les sociétés modernes soient plus enclines à considérer les objets comme sans âme et sans vie, la théorie de l'âme humaine s'étend également, dans certaines sociétés simples, aux objets. Les objets concernés peuvent être des bâtons en général et des pierres (« stocks and stones »), des armes, de la nourriture, des bateaux, des ornements et autres (p.476). Afin de compléter le principe de l'extension de la conception dualiste à tous les êtres vivants et non vivants et aux concepts abstraits, Tylor (p.477) fait appel à Hume, qui, dans *Natural History of Religion*, affirmait déjà ceci :

« Les hommes ont une tendance universelle à concevoir tous les êtres à leur ressemblance et à transférer à tous les objets les qualités auxquelles ils sont habitués et familiarisés et dont ils ont une conscience intime. [...] Les *causes inconnues*, qui occupent sans cesse la pensée, apparaissant toujours sous le même aspect, sont saisies comme étant toutes de la même sorte ou espèce. Et il faut peu de temps pour que nous leur donnions la pensée, la raison, les passions et parfois même les membres et les formes humaines, afin de les amener à une plus grande ressemblance avec nous-mêmes » (Hume, 1989 [1757]: 17-19).

Tylor ajoute que la capacité à attribuer avec aisance la vie au domaine du non-vivant serait déjà observable chez les enfants. De plus, les délires fiévreux, tout comme les rêves, auraient tendance à favoriser ce type d'attribution. L'anthropomorphisation du non-vivant ferait finalement partie, selon Tylor, d'une psychologie et d'une philosophie primitives, basées toutes deux sur une expérience des sens vécue comme réelle.

### **Doctrines de l'au-delà**

Après avoir retracé l'origine de la notion de l'âme humaine et dressé un portrait de son extension aux animaux, aux plantes et aux objets, Tylor se tourne vers la comparaison ethnographique du concept de l'au-delà. Le concept de l'au-delà découle directement de la doctrine de l'âme : si l'on attribue une âme aux humains, on conçoit ce qu'elle peut faire après la mort du corps auquel elle est liée. Effectivement, affirme Tylor, les preuves ethnographiques soutiennent que la croyance en la survivance de l'âme après la mort du corps serait universelle (Tylor, [1874] 1889b: 22). Chez les sociétés animistes, l'âme est considérée comme une entité éthérée qui survit au corps, tout en gardant certaines propriétés du vivant. En effet, pour ces sociétés, l'âme est susceptible d'être accidentée ou de mourir, tel le corps. Un individu peut donc subir deux morts : celle de son corps, puis

celle de son âme. C'est uniquement dans les sociétés les plus complexes que l'âme sera considérée comme un être immatériel et immortel. Les croyances concernant la vie après la mort se divisent principalement en deux croyances distinctes : la transmigration des âmes sur la terre et le voyage des âmes vers l'au-delà.

### **Transmigration des âmes**

La croyance en la transmigration des âmes est composée de deux aspects : la migration, la plus récurrente dans le monde, et la résurrection. D'abord, la migration des âmes est temporaire et se produit d'un corps humain à un corps humain, animal, végétal, aux bâtons en général ou à la pierre (« stocks and stones »). La résurrection suppose plutôt une renaissance de l'âme humaine dans un autre corps humain afin de revivre une vie entière (ce que l'on nomme plus couramment la réincarnation).

Plus particulièrement, le type de transmigration le plus fréquemment rencontré à travers les croyances animistes est la transmigration d'une âme humaine dans un autre corps humain. Elle est la plus fréquemment considérée comme étant celle d'un ancêtre prenant place dans le corps d'un nouveau-né. La doctrine générale de la transmigration pourrait donc prendre sa source selon Tylor dans l'idée selon laquelle les ancêtres reviennent à la vie dans le corps de leurs descendants. Il postule donc que l'idée première soutenant la transmigration des âmes pourrait constituer une explication rationnelle des similitudes causées par la parenté biologique.

Finalement, la théorie de la résurrection, deuxième sous-aspect de la transmigration des âmes, est pratiquement absente chez les sociétés animistes. En effet, il n'est pas nécessaire pour celles-ci que l'âme qui survit au corps humain trouve tout de suite un autre corps à habiter, puisque l'âme est considérée comme de nature vaporeuse. L'âme peut ainsi conserver une existence indépendante du corps et errer librement sans se réincarner.

### **Origine du concept de l'au-delà**

La doctrine qui dépeint le portrait de la vie après la mort chez les sociétés les plus simples ressemble généralement à ceci : soit les fantômes errent ou s'attardent auprès des vivants, soit les âmes s'attardent sur, sous ou au-dessus de la terre dans un monde réservé aux morts. Tylor dégage de sa comparaison ethnographique que ce monde est généralement

décrit comme fonctionnant : soit selon le modèle de la vie sur terre; soit selon un modèle idéalisé de celle-ci; soit selon un modèle lugubre et morne. Étant donné le nombre d'*idées récurrentes* d'un système religieux à l'autre à propos de la description du monde des morts, Tylor se demande quelle en est l'origine.

D'abord, en comparant les croyances de diverses sociétés les plus simples concernant le monde des morts ou l'au-delà, c'est un monde morne, noir et mélancolique qui semble correspondre le plus naturellement à celui-ci, plutôt qu'un endroit propice aux vivants. D'autre part, une partie des récits de retour de l'autre monde est supportée par des légendes héroïques. Ensuite, l'autre partie de ces récits est rapportée comme une expérience personnelle, concrétisée par les rêves et les visions, l'extase, le sommeil, le coma ou la mort. « Alors de telles visions sont naturellement aptes à reproduire les pensées qui ont déjà été fournies au cerveau du visionnaire. [...] C'est un cercle vicieux; il voit ce en quoi il croit, et il croit ce qu'il voit » (p.49), affirme Tylor pour expliquer le fait que les récits concernant l'au-delà sont toujours racontés en cohérence avec les croyances préétablies.

#### *Localisations de l'au-delà*

En ce qui concerne les croyances situant l'au-delà à un endroit précis, Tylor constate de sa comparaison ethnographique une variabilité dans le type de lieux servant à situer l'endroit où se dirigent les âmes des vivants après leur mort : à la surface de la Terre, sous la terre ou dans le ciel. Premièrement, lorsqu'un groupe situe l'au-delà à la surface de la Terre, les options se précisent en des précipices sauvages et nuageux, en des vallées isolées, ou en des plaines ou des îles reculées.

Deuxièmement, les croyances peuvent situer l'au-delà dans le ciel. Certaines sociétés les plus simples croient que les esprits des morts planent au-dessus de la terre pendant un moment, puis se dirigent soit vers une île de la mort bénéfique; soit vers l'ouest, là où le soleil se couche et où les enfers se trouvent. De nombreuses sociétés animistes possèdent ce type de croyances et elles sont conservées chez les sociétés plus complexes.

Troisièmement, les croyances animistes peuvent situer l'au-delà « sous la terre » dans des enfers souterrains peuplés de fantômes des morts. « Sous la terre » peut aussi signifier en dessous du disque de la Terre considérée comme plate, par exemple. Tylor

souligne par ailleurs que la conception de l'enfer comme un abysse enflammé, telle que connue dans les grandes religions monothéistes, est inconnue des sociétés animistes.

Quatrièmement, il est venu à la pensée des humains de situer la région de la vie après la mort directement sur le soleil, sur la lune ou sur les étoiles. La lune peut autant faire office de paradis que d'enfers, d'endroit agréable ou désagréable, tout dépendant des sociétés. Cinquièmement, la croyance en un firmament est la plus instructive. Selon Tylor, tout comme le font les enfants, les cosmologies des Amérindiens d'Amérique du Nord et les habitants des îles de l'Ouest Pacifique décrivent une Terre plate dominée par une solide voûte des cieux. Il existe également quelques exemples de peuples simples qui possèdent une notion de paradis, les Winnebagos d'Amérique du Nord, les Guarayos d'Amérique du Sud, les Aztèques et même certains Australiens.

En résumé, chez les sociétés animistes, la tendance à localiser l'au-delà dans un lieu des morts sur ou sous la surface de la Terre est plus forte que celle qui le situe au-dessus du ciel. Également, l'idée la plus forte à propos de l'au-delà « *est de regarder vers l'ouest là où le soleil se couche et d'en déduire que les morts y vont aussi* » (p.73-74, Mon emphase). Finalement, la tendance historique de l'évolution culturelle du concept de l'au-delà selon les différentes sociétés est illustrée dans le Tableau III récapitulatif, en page 54.

### *Conceptions de l'au-delà*

Ensuite, Tylor affirme qu'il existe deux conceptions différentes de la vie après la mort. D'un côté, la vie après la mort peut être vue comme un reflet de la vie terrestre (amis, formes, occupations et paysages terrestres) ce qui constitue la théorie de la continuation (« *continuance theory* »). La théorie de la continuation est directement liée au concept de la terre des morts, où les classes hiérarchiques de la vie demeurent intactes après la mort. Une variante existe à l'intérieur de cette théorie : certains « paradis » sont une idéalisation de la vie sur terre; certains « mondes des morts » sont plutôt le reflet fantomatique de la vie (p.78). D'un autre côté, la vie après la mort peut être vue comme une compensation à la vie terrestre, selon un système de récompenses et de punitions, ce qui constitue la théorie de la rétribution (« *retribution theory* ») (p.75). Tylor observe que l'accès à un monde meilleur

après la mort, dépendant de la qualité morale des individus, se manifeste dans des sociétés plus complexes, mais que les sociétés simples connaissent peu ou pas cette idée.

Finalement, Tylor conclut de la comparaison ethnographique de l'au-delà — issu de l'expérience des rêves et des visions et découlant de la doctrine de l'âme — que la forme ancestrale de ce concept devait avoir comporté minimalement le contenu de la colonne « sociétés les plus simples » du tableau suivant, en résumant le développement historique.

Tableau III: Résumé du concept de l'au-delà chez Tylor

	<b>Sociétés les plus simples</b>	→	<b>Sociétés les plus complexes</b>
<b>Théorie des fantômes errants :</b>	Forte		Se poursuit, mais tend à passer de la philosophie au folklore.
<b>Renaissance en des corps humains ou animaux :</b>	Répondue		Élaborée en de grands systèmes philosophiques, mais s'éteint éventuellement devant l'opposition de la science biologique.
<b>Concept de l'au-delà :</b>	Continuité de l'âme vers un au-delà reflétant la vie présente, ou la vie idéalisée et exagérée.		Le paradis et l'enfer sont de plus en plus spiritualisés en des localités de moins en moins définies, en de vagues expressions de bonheur ou de misère futurs.
<b>Lieux de l'au-delà :</b>	Régions terrestres lointaines surtout/ou/ Enfers souterrains		Paradis situé dans le firmament, ou plus haut et enfers souterrains qui tiennent lieu de purgatoire ou d'enfer.
<b>Place attribuée dans l'au-delà selon les qualités morales :</b>	Presque absente, les preuves restent à fournir.		La doctrine du jugement et de la rétribution morale prévaut, même si elle n'est pas une loi absolue (p.100-101).

## **Doctrine des esprits**

Après avoir dressé un portrait de la doctrine de l'âme et de la doctrine de l'au-delà, Tylor poursuit par la démonstration de l'extension de la doctrine de l'âme à la doctrine des esprits. L'objectif de Tylor est alors de démontrer que la doctrine qui regroupe tous les autres types d'esprits est elle aussi issue du concept premier de l'âme humaine. Pour ce faire, il analyse encore une fois les croyances des sociétés animistes. Il observe ainsi que la substance matérielle attribuée aux esprits par les sociétés animistes est la même que celle attribuée à l'âme humaine. Par exemple, un moyen répandu de détecter les esprits invisibles consiste à répandre des cendres au sol et à vérifier si l'esprit y laisse des traces de pas. L'esprit sera alors considéré comme suffisamment matériel pour laisser ces traces dans un

sol très volatile, ou encore pour apparaître, agir, marcher ou manger. L'esprit a donc une matérialité éthérée, tout comme l'âme. La doctrine des esprits comprend ainsi : les âmes des humains vivants et décédés (dont les ancêtres), les démons, les esprits de la nature (esprits animistes), les divinités, et toute autre classe d'êtres surnaturels.

### *Vénération des ancêtres*

La vénération des ancêtres est une des croyances les plus récurrentes parmi les religions du monde. Pour Tylor, ce qui explique cette récurrence est le fait qu'elle révèle le système de relations sociales le plus important aux yeux de l'humanité : la parenté. L'obéissance filiale est un des effets inévitables de la parenté humaine. Selon Tylor, le culte des ancêtres serait donc basé sur cette obéissance filiale qui perdure après la mort. Ce culte serait également fortement lié au conservatisme et participerait ainsi à la limitation du changement social et du remplacement des institutions ancestrales. Par exemple, l'idée que les âmes des défunts partagent le bonheur et la gloire de leurs descendants est une idée découlant de la vénération des ancêtres qui imprègne largement le monde. Cette idée originelle existe de surcroît en tant que survivance dans les religions complexes où elle est notamment représentée par les saints chrétiens « qui étaient autrefois des hommes et des femmes » et qui « forment maintenant un ordre inférieur de divinités, actives dans les affaires des hommes et recevant d'eux révérence et prière » (p.120). Ainsi, puisque la majorité des sociétés humaines vénèrent leurs ancêtres, il est clair pour Tylor que de la vénération des esprits en général y prend sa source.

### **Esprits animistes**

Parmi les esprits au sens large, les esprits animistes sont les plus nombreux. Puis, viennent au-dessus de ces derniers les esprits élevés au rang de divinités. Parmi les esprits animistes, Tylor observe qu'il est impossible de tracer une frontière ferme entre les bons et les mauvais esprits. Il est néanmoins possible de constater une continuité transculturelle liant les croyances aux esprits désagréables ou de mauvaise intention, soit : les esprits qui visitent les vivants pendant leur sommeil et leur causent des cauchemars (p.189); les esprits mâles démons, les « incubes », qui viennent tourmenter les femmes dans leur sommeil pour avoir des relations sexuelles avec elles, et leur pendant féminin, les nymphes (p.189) et les

vampires (p.191-192). Pour Tylor, par exemple, les démons seraient des esprits désagréables et de mauvaise intention prenant leur source dans un phénomène vécu comme réel et interprété en termes animistes, par des processus déjà explicités, soit les rêves et les visions. Ces esprits seraient interprétés comme mauvais dans le cas plus particulier des cauchemars et des visions entraînées par des états physiques et mentaux pénibles tels une longue contemplation en solitaire dans le désert, le jeûne, la frayeur et autres états similaires. Également, les mauvais esprits sont considérés transculturellement comme étant plus présents dans le noir; le feu comme les éloignant.

Ensuite, parmi les sociétés animistes autant que parmi les sociétés plus complexes, la croyance aux patrons, gardiens ou esprits familiers est une croyance presque aussi répandue dans le monde que la croyance en l'âme elle-même. Par ailleurs, les esprits de la nature forment le coeur des systèmes animistes et sont représentés par autant de sous-catégories : la vénération de l'eau, des arbres, de diverses plantations et des espèces animales. Enfin, pour les sociétés plus simples, les animaux sont perçus comme l'objet de vénération le plus vénéré de tous. Les animaux y sont vénérés directement pour leurs qualités caractéristiques (puissance, courage, vitesse, etc.); indirectement comme animés par une divinité; comme représentant un patron (gardien animal d'un individu) ou comme un animal totem représentant un ancêtre de la tribu. Le totémisme y est d'ailleurs une institution sociale fréquente.

Finalement, une classe particulière de divinités est observée chez les sociétés animistes, qui est appelée la « divinité par espèce ». Comme la parenté commune des individus d'une même espèce est d'abord suggérée par leur ressemblance physique, ces individus y sont perçus, non pas comme des entités indépendantes, mais comme des copies d'un même modèle. De cette généralisation découle alors une conception selon laquelle les individus d'une même espèce sont considérés comme étant contrôlés par une seule et même divinité. Par exemple, si un hibou représentant une divinité mourait, la divinité elle-même ne mourrait pas avec le hibou individuel. C'est ce genre de généralisation, d'après Tylor, qui aurait permis à l'être humain de conceptualiser des divinités associées à des phénomènes plus larges tels une espèce animale, un élément naturel, un concept, etc.

### **Divinités supérieures du polythéisme**

Tylor affirme ensuite que l'idée maîtresse qui soutient le polythéisme, ainsi que toute idée de divinité, serait la tendance proprement humaine à humaniser toute entité perçue, en d'autres mots, à anthropomorphiser. En effet, Tylor observe que lorsque plusieurs divinités coexistent dans un même système de pensée, la structure sociale et la classification hiérarchique qui leur sont attribuées s'avèrent littéralement copiées sur le modèle structurel et hiérarchique humain. Ce qui différencie d'ailleurs les nombreux esprits des âmes humaines au sein des systèmes polythéistes n'est pas leur nature propre, mais bien leur rang au sein de la hiérarchie des esprits. Ces divinités seraient donc des esprits qui deviennent des « êtres surnaturels régnant sur d'autres êtres surnaturels [...], en tant que serviteurs, agents ou médiateurs » (p.248).

Tylor observe également que les divinités les plus importantes des divers systèmes polythéistes appartiennent à la catégorie des divinités de la nature : ciel et terre, pluie et tonnerre, eau et mer, feu, soleil et lune. Ces éléments naturels sont les plus cruciaux et influents dans la nature. En outre, la vénération de ces éléments *par les sociétés animistes* « démontre déjà, émergeant de la culture primitive, les types familiers des grandes divinités qui reçoivent leur développement éventuel dans le polythéisme supérieur ». Par l'analyse de nombreux exemples — comme la croyance en un esprit dominant les autres esprits, précédant la croyance en une divinité suprême, ou en des esprits des points d'eau ou des feux individuels, précédant la croyance en des divinités de la pluie, de la mer, du feu et du soleil — Tylor a démontré que *les sociétés animistes conçoivent déjà les prémisses des divinités supérieures du polythéisme, leur fonction respective, ainsi que leur classement par rang hiérarchique* (p.303).

### **Dualisme : divinité du bien et du mal**

Tylor examine par la suite les racines ancestrales du dualisme entre le bien et le mal et découvre que « les formes rudimentaires du dualisme – l'antagonisme d'une divinité du bien et d'une divinité du mal – sont bien connues » des sociétés les plus simples (p.316). La conception d'une divinité positive associée à la lumière et d'une divinité négative associée

à la noirceur est effectivement observée de manière récurrente à travers le monde : elle serait directement suggérée par la nature.

D'autre part, Tylor souligne que ce qui distingue les conceptions « du bien et du mal » des sociétés animistes de celles des sociétés monothéistes serait la composante morale. En effet, les croyances religieuses des sociétés animistes ne forment pas une institution éthique, elles constituent plutôt une philosophie de l'humain et de la nature. Par tous les exemples cités dans cet ouvrage, Tylor démontre que les sociétés animistes conçoivent des êtres surnaturels opposant les bons et les mauvais; les amicaux et les hostiles, du point de vue *individuel* humain. En effet, le dualisme rudimentaire qu'on y retrouve est essentiellement « *une théorie de la douleur, du bénéfice ou de la perte, affectant l'homme individuel, sa famille, ou en sa plus grande extension, son peuple* » (p.318). Les êtres surnaturels y étant anthropomorphiques, ils peuvent donc, tout comme les humains, être de bonne comme de mauvaise intention.

Plus tard dans l'évolution des sociétés, le manichéisme a représenté le dualisme poussé à son extrême : il oppose l'esprit et la matière, au même point que le bien et le mal. D'un côté, il y a Dieu, seigneur du bien et de la lumière; de l'autre, le prince des ténèbres, de la matière et de la destruction. La théorie qui postule un conflit permanent entre ces deux entités et leur royaume a comme base une explication morale de la nature et de l'univers. Finalement, cet être du mal et des ténèbres, avec ses subordonnés, auraient existé indépendamment de la divinité suprême du bien. C'est pourquoi, affirme Tylor, même les écoles théologiques l'admettent chacune à leur manière : l'origine du monothéisme prend clairement sa source dans le dualisme et donc, dans un polythéisme antérieur.

### **Monothéisme : la suprématie divine**

En dernière analyse, les doctrines monothéistes rudimentaires prennent également leur source dans les sociétés les plus simples, selon Tylor. Toutefois, comment classer les divinités puissantes, mais subordonnées, présentes dans la doctrine monothéiste? La réponse que donne Tylor à cette question est la suivante : « Les entités qui dans la théologie chrétienne ou musulmane seraient appelées des anges, des saints ou des démons seraient, sous la même définition, appelées des divinités dans les systèmes polythéistes » (p.331). De

ce point de vue, aucune société ne serait donc ni strictement animiste ni strictement monothéiste. Tylor remonte donc à la source de l'idée de suprématie, encore une fois, chez les sociétés les plus simples.

En tentant de cerner la transition entre systèmes polythéistes et monothéistes, Tylor observe que certains systèmes polythéistes élèvent tout simplement une de leurs divinités au rang de divinité dominante. Parfois, c'est le système de vénération de l'ancêtre qui donne lieu à cette élévation; parfois, c'est le système de vénération de la nature. Dans ce deuxième cas, le choix se porte le plus souvent vers les deux divinités les plus importantes, celles du soleil et des cieux. Certains autres systèmes religieux conçoivent un panthéon du firmament fonctionnant selon une hiérarchie sociale humaine : « le roi est la divinité suprême, l'aristocratie est constituée de divinités polythéistes importantes et la communauté des cieux est constituée d'âmes humaines et d'esprits errants » (p.335). En bref, ces exemples provenant de sociétés animistes et polythéistes démontrent qu'il est aisé de passer d'une communauté de divinités à une divinité suprême régnant sur les autres types d'esprits ainsi que sur l'univers.

Aussi, dès qu'une entité divine supérieure est conceptualisée, l'explication de l'univers par une cause première pointe aisément vers cette divinité comme en étant le créateur. Le processus de transition entre le polythéisme et le monothéisme peut donc se produire de deux façons, observe Tylor. La première consiste à fusionner les fonctions des divinités polythéistes en un seul être suprême qui fait tomber la pluie, crée le monde, est l'ancêtre premier, fait briller le soleil, etc. De cette manière, le dualisme peut être intégré au monothéisme : un subordonné (autrefois la divinité du mal), par ses pouvoirs ou ses interactions sociales, dispute le trône du dieu suprême (autrefois la divinité du bien). Enfin, la deuxième façon de faire la transition du polythéisme au monothéisme consiste à décrire la divinité suprême d'une manière indéfinie, floue et mystique, regroupant toute chose.

## **Théorie des rituels**

En conclusion de son ouvrage, Tylor discute des rites et des cérémonies. Bien que les rites soient souvent considérés comme les caractéristiques premières d'un système religieux, en raison du fait qu'ils sont faciles à observer, Tylor les considère plutôt comme

des manifestations secondaires de la religion, puisqu'ils découlent de la croyance aux êtres surnaturels. Les rites religieux forment pour lui deux théories distinctes, mais incluses dans une seule pratique. Ils constituent ainsi à la fois le langage gestuel de la théologie (expressif, symbolique et théâtral) et les moyens d'interaction entre les êtres humains et les êtres surnaturels. Fait intéressant, au sein des sociétés animistes, les rites seraient expliqués par les individus comme ayant une fin directement pratique, fonctionnant tel un processus mécanique ou chimique. En dernier lieu, pour compléter sa théorie de la religion, Tylor a choisi quelques exemples ethnographiques de rites religieux qu'il a jugés les plus instructifs du fait de leur récurrence au sein des religions les plus simples autant qu'au sein de la chrétienté, par exemple. Ces rites universels sont : la prière, le sacrifice, le jeûne et les autres méthodes d'extase artificielle et les rites d'orientation et de lustration.

À propos de ces rites, il est intéressant de noter selon Tylor que la prière apparaît dans les sociétés les plus simples au stade de la requête personnelle et que ce n'est que dans son développement historique dans les systèmes religieux complexes qu'elle serait devenue formalisée et dirigée vers une divinité toute puissante dans l'objectif de recevoir des bénéfices moraux. Également, Tylor postule que « tout comme la prière est une quête faite à une divinité comme s'il s'agissait d'un homme, le sacrifice est un cadeau fait à une divinité comme si elle était un homme » (p.375). Tylor conclut donc que la motivation à faire des offrandes aux divinités serait ainsi construite d'après le modèle des échanges humains. Il serait selon lui le plus plausible de penser que les premiers humains aient agi avec leurs dieux comme ils agissaient avec leurs voisins : en donnant toujours le moins possible, dans les limites de ce qui est socialement acceptable et en tentant de recevoir le plus possible — tout comme fonctionne la théorie du don chez toutes les sociétés humaines passées et actuelles (Mauss, 1968 [1923-1924]).

Ensuite, les rites d'altération des états mentaux, qui produisent une sensation d'extase et d'autres exaltations morbides à des fins religieuses, comprennent de manière transculturelle : le jeûne, les autres privations ou exercices physiques intenses et l'extase par les drogues. Il existe notamment une forte et récurrente corrélation entre les croyances religieuses et des conditions d'extase entravant un état normal de santé physique et mentale.

Ces états de santé altérés auraient été considérés, avant l'avènement de la médecine moderne, comme des symptômes de rencontre divine ou spirituelle.

Finalement, les rites d'orientation sont basés sur les associations symboliques entre l'est, la lumière et la vie, le bonheur et entre l'ouest, la noirceur et la mort, la destruction. Ces associations se traduisent en « une série de pratiques concernant la position des défunts dans leurs tombes et leur temple » (p.421-422). Enfin, l'origine primitive des actes dramatiques variés de purification cérémonielle, appelés les rites de lustration, viendrait de la symbolisation du nettoyage des impuretés corporelles nuisibles et invisibles vers la libération spirituelle – ultimement, du péché moral et du mal.

## **Conclusion**

Comme il a été décrit ci-haut, pour Tylor, la religion est un phénomène humain universel, puisqu'il se retrouve dans toutes les sociétés humaines, peu importe la complexité de leur organisation sociale. En somme, Tylor décrit la religion des sociétés les plus simples, et ainsi des sociétés primitives, par le terme animisme. Il fait donc une classification selon la complexité des systèmes religieux animistes, polythéistes et monothéistes. Cependant, il ne trace pas de frontière franche, ni exclusive, entre ces différents niveaux, contrairement à ce que plusieurs ont pensé (Winthrop, 1991 : 11-12; 168-169). Il affirme plutôt que les croyances de type animiste sont *intégrées à l'intérieur* des systèmes religieux polythéistes, dualistes et monothéistes. Tylor répète de nombreuses fois que cette origine ne signifie pas que toutes les religions soient issues d'une seule ou de quelques religions ancestrales. Au contraire, toutes les religions du monde seraient issues, selon lui, de quelques croyances de base, que produira tout être humain, peu importe sa localisation, sa culture et son époque. Au vu des connaissances actuelles, on pourrait nommer ces idées fondamentales des tendances cognitives humaines.

Ces tendances cognitives produisant des croyances religieuses prennent leur source selon Tylor dans l'expérience subjective des rêves, des ombres et des visions, associées à tout état mental et physique altéré. Ces expériences contribuent à l'élaboration de la doctrine de l'âme humaine, qui s'étend ensuite à tous les autres êtres vivants, et même non vivants — les animaux, les plantes, les objets et les éléments de la nature — puis à la doctrine des esprits.

## **Chapitre 3 : Compatibilité psychobiologique de Tylor**

### **Définition**

La définition de la religion que fournit Tylor décrit ce qui est commun à toutes les croyances religieuses chez toutes les sociétés : « *la croyance en des êtres spirituels* ». L'animisme est de plus pour lui le type de religion le plus simple, le plus ancestral et le plus permanent de l'humanité. Il consiste en un ensemble de théories concernant les êtres surnaturels, basées sur la dualité corps/âme.

La définition de la religion et la définition de l'animisme de Tylor sont dès lors compatibles avec les prévisions psychobiologiques selon lesquelles : tout individu devrait attribuer intuitivement des états mentaux à des entités qui ne sont pas vivantes; les croyances portant sur ces entités devraient comporter des agents intentionnels non naturels, intangibles et invisibles; tout agent naturel dans toutes les sociétés sera représenté comme possédant un corps et un esprit/âme séparables; et tout agent non naturel sera considéré comme faisant partie du domaine de l'esprit/âme (voir Tableau II du chapitre 2, en page 41)

### **Universaux : tous explicites**

La religion est synonyme d'animisme pour Tylor et comme l'animisme ancestral est toujours présent en survivance dans les sociétés polythéistes et monothéistes, il représente dès lors le système religieux originel universel. Tylor fournit d'ailleurs un nombre important d'universaux concernant les composantes de la religion. Ils sont, de plus, tous explicites dans son ouvrage, puisqu'il cherche à les expliquer scientifiquement, ce qui est en soi compatible avec la perspective scientifique de la psychobiologie.

Ainsi, tous les universaux explicités par Tylor forment une théorie qui décrit la religion primitive, ce qu'elle devait contenir à l'origine. Ces universaux permettent également de prévoir les composantes universelles de la religion, soit telles quelles, soit en survivance dans les croyances marginales et paysannes, soit transformées par la complexité sociale, mais dont l'origine animiste serait tout de même discernable.

## **Théories sur la nature et l'origine de la religion**

### **Compatibilité épistémologique**

Le postulat de base matérialiste de la théorie de Tylor se fonde sur la prémisse selon laquelle le surnaturel n'existe pas, mais qu'il est plutôt issu du naturel. Ainsi, ce postulat soutient que les pratiques et les doctrines religieuses sont des produits de la raison humaine (1958 : xi). Tylor prévoit également que les universaux, puisqu'ils sont issus de la rationalité humaine, dévoileraient des tendances rationnelles — cognitives — humaines universelles. La théorie de la religion de Tylor prévoit donc une partie du contenu de la structure mentale universelle humaine, qui aurait produit des catégories de croyances religieuses identiques de manière indépendante, partout dans le monde, autant dans le passé qu'actuellement. Ce postulat et ces prévisions sont tout à fait compatibles avec le consensus psychobiologique évolutionniste selon lequel la religion est universelle et qu'elle est issue de capacités cognitives universelles préalables, du cerveau humain et de son évolution.

Également, l'origine de la religion est pour Tylor rationnelle plutôt qu'émotive ou morale. Cela est toujours compatible avec la recherche en psychobiologie, qui met également de côté comme cause première de la religion les rituels, les émotions liées à ceux-ci (même si les états extatiques restent, autant pour Tylor que pour la psychobiologie, un facteur pouvant être considéré dans la production de croyances religieuses) et la moralité. À propos de la moralité, la théorie de Tylor retraçant l'histoire de la complexification des cultures est compatible avec la psychobiologie qui prévoit que dans les sociétés où il y a corrélation entre morale et religion, la morale renforcerait le système religieux préétabli, mais s'appuierait sur des croyances fondamentales issues de tendances cognitives préalables. De plus, le système religieux lui-même renforcerait une morale préétablie dont les fondements restent les mêmes d'une société à l'autre.

Par ailleurs, il est important de préciser que, contrairement à ce que pourrait laisser croire une critique importante de la théorie de la religion de Tylor (Winthrop, 1991 : 11-12; 168-169), ce dernier ne voit pas les sociétés les plus simples comme des sociétés irrationnelles. Il les voit d'abord comme représentant le meilleur point de comparaison

pouvant nous permettre de déduire le comportement des humains ancestraux. Ensuite, il postule au contraire que les premiers humains ont dû être tout aussi rationnels que leurs ancêtres et leurs descendants.

De plus, à l'avant-garde de son temps, Tylor reconnaissait que la raison humaine puisse produire des énoncés erronés, compte tenu du fonctionnement du cerveau, de la perception, de l'attention et des états altérés, tout comme le démontrent les sciences cognitives actuelles (voir Annexe en page cxx et Reed, 2009). Bien avant le développement de ces sciences, Tylor avait eu l'intuition que les premiers hommes, tout comme les humains actuels, possédaient une forte tendance à déduire les causes des effets observés, et ce, par les moyens qui leur sont disponibles. Cela est compatible avec la psychobiologie, qui postule que tout humain tente de discerner les causes imputables à toute manifestation du monde naturel et en vient à attribuer plus souvent que nécessaire des actions intentionnelles comme causes d'une situation, lorsque des informations sont manquantes ou insuffisantes.

### **Compatibilité théorique générale**

Pour Tylor, l'animisme, et donc *les toutes premières croyances religieuses*, prendrait son origine dans la production rationnelle par les premiers humains d'une doctrine de l'âme, qui elle, prendrait racine dans les rêves et les visions. Sa théorie de l'origine de la religion est ainsi compatible avec les prévisions de la psychobiologie déjà énoncées ci-haut (méthode scientifique et universalité de la structure cognitive humaine). De plus, l'origine de la croyance en l'âme humaine dans les rêves, ombres et visions a également été proposée par Darwin, pour les rêves, et par Atran, pour les rêves et les ombres, ce qui pourrait donc constituer un élément de réponse possible sur l'origine de la religion.

Tylor souligne ensuite que toutes les croyances religieuses sont toujours en cohérence avec le système de croyances préétabli. Il affirme d'ailleurs qu'un système de croyances déjà existant pourrait fournir ce qu'il nomme un « état réceptif nécessaire » (voir Chapitre 2). Par exemple, le fait d'entendre le récit d'une personne ayant visualisé un fantôme serait un stimulus suffisant pour que d'autres personnes deviennent aptes à le visualiser elles aussi. De même, pour expliquer la cohérence culturelle des récits concernant

l'au-delà, il affirme que « de telles visions sont naturellement aptes à reproduire les pensées qui ont déjà été fournies au cerveau du visionnaire. [...] C'est un cercle vicieux; il voit ce en quoi il croit, et il croit ce qu'il voit » (voir Chapitre 2, en page 52). La cohérence obligatoire entre les croyances religieuses et le système culturel en général a également été affirmée par la psychobiologie, ainsi que par l'anthropologie (voir Introduction, en page 13), ce qui porte à penser que la croyance est facilitée par la surdépendance des enfants humains et l'obéissance filiale qui en découle, tel qu'énoncé par la biologie.

Tylor postule d'un autre côté une tendance cognitive à chercher la cohérence mentale interne. Dans le cas des récits de visions de fantômes produisant une « incohérence entre la réalité – les fantômes n'existent pas et sont donc invisibles – et la sensation première d'une perception réelle – le fantôme a été vu et doit donc être visible » (voir Chapitre 2), une correspondance rationnelle serait nécessairement créée par le cerveau. Cela est compatible avec la tendance à l'utilisation du processus d'abduction dans la justification des croyances religieuses, mise à jour par la psychobiologie, que Tylor détaille d'ailleurs par de nombreux exemples dans son ouvrage. Les Tableaux IV et V présentent en page suivante un résumé de la théorie de Tylor, décomposé en éléments universels. Ils illustrent la catégorisation des universaux des croyances et rituels religieux par leur forme originelle, leurs sources et leur complexification au fil de l'histoire culturelle des sociétés humaines, tel que postulé par Tylor. Il est important de noter que, si l'on suit les catégories universelles mises en évidence dans ce tableau et résumant de la pensée de Tylor, toutes les *sources* qu'il postule pour ces catégories concernent :

- des tentatives d'explication causale, soit par rationalisation, soit par analogie avec des associations naturelles observables, **des manifestations du monde naturel et des éléments naturels primordiaux pour l'humain** et même toute forme de vie : la vie, la mort, la maladie, le soleil se couchant à l'ouest, lumière/vs/noirceur, le soleil, la lune, le ciel, la terre, le feu, l'eau, la mer, la pluie et le tonnerre;
- des tentatives d'explication causale, soit par rationalisation, soit par analogie **avec le monde social, qui est primordial pour l'humain** (et certaines pour les autres animaux sociaux) : la parenté, les ancêtres et leur ressemblance physique, la structure hiérarchique de dominance et les modèles de vie sociale humains;
- une origine dans **les produits du cerveau humain**, par la violation des principes intuitifs, telle que postulés par Boyer, par les rêves, ombres et visions et les états physiques et mentaux altérés).

## Tableau IV: Résumé des croyances universelles de la théorie de Tylor

**Formes originelles :****Sources :****Complexification des cultures :****Forme originelle de toute croyance : l'âme.**

Âme indépendante du corps, éthérée et substantielle.  
**Extension de l'âme humaine** aux animaux, végétaux et objets.

Explication rationnelle des rêves et visions perçus comme réels.  
 Similitudes avec les humains : vie, mort, maladie, visibles en rêves et en visions.

Âme indépendante du corps, immatérielle et immortelle.  
 Survivant dans les croyances marginales des systèmes religieux des sociétés complexes.

**Concept de l'au-delà originel**

Théorie des fantômes errants + des âmes voyageant vers le monde des morts.

Théorie des fantômes renaissant dans d'autres corps.

Analogie entre la noirceur (là où le soleil se couche, l'ouest) et le monde des morts;

Notion de la continuité de l'âme dans une vie après la mort structurée de la même manière que la vie avant la mort.

Au-delà localisé dans des régions terrestres lointaines et peut-être dans des enfers souterrains (sans rétribution morale).

En cohérence avec les croyances préétablies par la culture spécifique.

Déduction logique : l'âme humaine doit aller quelque part après la mort du corps.

Explication rationnelle des similitudes physiques entre apparentés : les ancêtres reviennent à la vie dans le corps de leurs descendants.

Analogie naturelle entre l'ouest et la noirceur.

Anthropomorphisation des modèles de vie.

Théorie du fantôme errant se poursuit, mais tend à passer de la philosophie au folklore.

La renaissance est élaborée en de grands systèmes philosophiques, mais s'éteint éventuellement devant l'opposition de la science.  
 Répandu.

Paradis et enfer aux localités de moins en moins définies, en de vagues expressions de bonheur ou de misère futurs.

Paradis situé dans le firmament et enfers souterrains.  
 Doctrine du jugement et de la rétribution morale prévaut, sans être une loi absolue.

**Extension de l'âme humaine des ancêtres aux esprits** en général.

Vénération des ancêtres basée sur l'obéissance filiale perdurant après la mort, ayant pour fonction de limiter le changement social.

Esprits présents dans toutes les religions, en survivance dans les sociétés complexes sous forme de divinités polythéistes ou d'esprits subordonnés à la divinité suprême.

**Généralisation du concept d'esprits individuels** aux éléments naturels importants et aux concepts abstraits.  
 +

**Classement hiérarchique des éléments naturels primordiaux** (ciel et terre, pluie et tonnerre, eau et mer, feu, soleil) dans les sociétés animistes.

Parenté commune des individus d'une même espèce suggérée par leur ressemblance physique : ils sont perçus comme des copies d'un même modèle, l'espèce.  
 +

Tendance proprement humaine à anthropomorphiser les entités.

**Divinités polythéistes.**

**Esprits désagréables et de mauvaise intention** du point de vue de la perte ou du bénéfice *individuel*.

Cauchemars et visions entraînés par des états physiques et mentaux pénibles vécus comme réels.  
Anthropomorphisation des esprits comme pouvant être désagréables et de mauvaise intention.  
Conception d'une divinité positive associée à la lumière et d'une divinité négative associée à la noirceur directement suggérée par la nature.

**Dualisme bien/mal :**

Subordination des entités du mal à une divinité suprême du bien.

**Entité élevée au rang de dominante**, soit la divinité ancêtre, soit la divinité du soleil ou des cieux, soit la divinité qui dominait déjà un panthéon hiérarchique polythéiste.

Modèle humain de hiérarchie de dominance et distinction entre amical et hostile.

**Divinité suprême et créatrice de l'univers : Monothéisme :**

Soit un seul être suprême qui fait tomber la pluie, crée le monde, est l'ancêtre premier, fait briller le soleil, etc.;

Soit une divinité suprême indéfinie, floue et mystique.

## Tableau V: Résumé des rituels universels de la théorie de Tylor

### Formes originelles :

### Sources :

### Complexification des cultures :

#### Tout rituel :

Rencontre avec les entités.

#### Sources de tout rituel :

Moyens d'expression dramatique. Moyens d'interaction avec les entités surnaturelles. Altération des états mentaux

Rencontre avec le divin.

#### Prière :

Requête de bénéfices personnels auprès des entités.

Anthropomorphisation des entités surnaturelles.

Formalisée et dirigée vers une divinité toute puissante dans l'objectif de recevoir des bénéfices moraux.

#### Sacrifice :

Cadeau aux entités, selon le modèle des échanges humains.

Anthropomorphisation des entités surnaturelles.

Connotation morale ajoutée.

#### Rites d'orientation :

Série de pratiques symboliques basées sur des associations sources concernant la position des défunts dans leurs tombes et leur temple.

Associations naturelles entre l'est, la lumière et la vie, le bonheur et entre l'ouest, la noirceur et la mort, la destruction

Toujours présents dans les sociétés complexes, des Grecs anciens à la religion chrétienne où le Christ aurait été « étendu la tête vers l'ouest, donc le regard vers l'est, et l'usage chrétien de creuser les tombes orientées est-ouest qui a prévalu au temps médiéval » se poursuivrait aujourd'hui. (p.423).

#### Lustration :

Symbolisation ritualisée du nettoyage des impuretés corporelles nuisibles et invisibles.

Nettoyage des impuretés corporelles nuisibles et invisibles.

Vers la libération spirituelle – ultimement, du péché moral et du mal.

### **Catégories d'universaux**

Tout d'abord, l'universalité du concept de l'âme humaine et de son extension aux animaux, végétaux et objets est compatible avec les mêmes prévisions des agents non naturels que la définition de la religion de Tylor, puisqu'elles sont toutes basées sur le concept premier de l'âme humaine.

Ensuite, le concept de l'au-delà universel est décrit par Tylor comme l'explication rationnelle du processus de la mort découlant de la croyance en l'âme humaine. Cette description est compatible avec la prévision psychobiologique selon laquelle tout individu devrait attribuer plus souvent que nécessaire des actions intentionnelles comme causes d'une situation, surtout en cas d'incertitude. Tylor démontre ainsi une origine cognitive, mais également biologique (ressemblances entre ancêtres et descendants) et naturelle (analogie entre l'ouest et la noirceur), des conceptions culturelles récurrentes de l'au-delà. L'analogie sociale observable dans la structuration des modèles récurrents de l'au-delà confirme finalement les prévisions du biais intentionnel et de l'anthropomorphisme, selon lesquelles la structure sociale des représentations d'agents non naturels, chez toutes les sociétés, sera fortement anthropomorphisée.

La vénération des esprits en général prend racine, pour Tylor, dans la vénération des âmes humaines des ancêtres décédés, en tant que rationalisation de l'observation du monde biologique (ressemblances entre apparentés). Elle prend également sa source dans une tendance comportementale humaine, l'obéissance filiale, qui est attestée par la psychobiologie comme étant fortement imprégnée dans le comportement social humain, tant qu'elle persiste même après la mort du parent<sup>10</sup>.

Ensuite, la transition entre la croyance aux esprits des ancêtres vers une croyance aux esprits de la nature, puis vers des divinités polythéistes avec classement hiérarchique, se ferait grâce à la capacité de généralisation et d'anthropomorphisation de la structure hiérarchique entre les différents esprits. Ces deux processus sont tous deux avérés en psychobiologie. Le premier fait appel à la tendance essentialiste, qui fait en sorte que les

---

<sup>10</sup> Entendre « parent » au sens large, dans le sens d' « apparentés », ou de quelconque aîné représentant une figure d'autorité et de dépendance importante pour un individu.

espèces vivantes sont intuitivement considérées par tout individu comme étant fixes et catégorisables. Le deuxième fait appel au biais intentionnel et à l'anthropomorphisme.

Le dualisme entre le bien et le mal prendrait quant à lui racine dans des produits du cerveau (cauchemars et visions), dans des associations naturelles (entre l'ouest, la noirceur, la destruction, la mort et le mal; entre l'est, la lumière, la vie, le bonheur et le bien) et dans l'anthropomorphisation des modèles sociaux humains. L'observation de son existence même parmi les croyances animistes (mais sans connotation morale) est compatible avec la violation des principes intuitifs, entraînée par les cauchemars et visions désagréables et la recherche de causalité, et avec les biais intentionnel et anthropomorphique.

Finalement, le monothéisme prendrait racine dans l'élévation d'un des esprits, en tant que divinité suprême du bien et créatrice de l'univers. Cette divinité prendrait donc racine dans le modèle de structure sociale humaine et dans la catégorisation entre amical et hostile. Ce concept de divinité supérieure ou créatrice du monde est toutefois déjà présent dans les systèmes animistes. Le monothéisme tel que décrit par Tylor, est donc compatible avec les prévisions selon lesquelles l'humain recherche des causes explicatives aux phénomènes naturels et que tout élément naturel sera considéré par toutes les sociétés comme ayant été conçu dans un but précis par un agent quelconque, le plus souvent non naturel — la tendance téléologique ou créationniste.

## **Conclusion**

Enfin, les hypothèses théoriques générales de Tylor, ainsi que toutes ses catégories universelles composant la religion et le fait qu'elles prennent leur origine dans le monde naturel et dans la cognition humaine, sont compatibles avec les prévisions de la psychobiologie. Cela confirme donc mon hypothèse de départ selon laquelle les théories anthropologiques pourraient proposer, en tout *ou en partie*, une définition et des explications de la religion potentiellement compatibles avec la psychobiologie. De plus, le dualisme, le biais intentionnel transformant toute entité naturelle en agent et l'anthropomorphisation de la structure sociale de ces agents non naturels sont les explications causales les plus mises en cause par Tylor, ce qui est directement compatible avec les tendances cognitives, préalables à la religion, proposées par la psychobiologie.

## Chapitre 4 : Perspective anthropologique : la théorie de la religion de Geertz

Clifford Geertz, qui commence à écrire dans les années 1950, est en réaction à l'anthropologie sociale ainsi qu'au structuralisme et au symbolisme de Lévi-Strauss. Il voit l'anthropologie « non comme une science expérimentale à la recherche de lois, mais une science interprétative à la recherche de sens » (Clifford Geertz, 1973: 5, Ma trad.). Il ne spécifie pas de quelle manière la science et l'interprétation peuvent se combiner sans contredire le fondement même l'une de l'autre. Il affirme plutôt que l'on doit étudier le rôle des symboles dans leur contexte, et non leurs relations analysées hors contexte.

Geertz ne nie nulle part l'universalité de certains comportements humains dans le chapitre *Religion as a cultural system* ([1966] 2010) – dont la traduction française ([1966] 1972) sera parfois utilisée, parfois non, en raison d'un certain nombre d'erreurs et d'imprécisions – analysé ci-après. De plus, dans son article *Ethos, world-view and the analysis of sacred symbols* (1957), il est plus explicite à propos de ces éléments universels. Ces derniers seront décrits au cours de ce chapitre.

Le présupposé théorique principal de Geertz est qu'il faille délaissier toutes explications biologiques, psychologiques et même sociales de la culture. En effet, il définit la structure sociale comme étant uniquement les « relations sociales, politiques et économiques entre les individus et les groupes », alors qu'il définit la culture comme le *schème* de sens incarné par les symboles (1973 : 362). De plus, pour lui, la culture n'est pas le produit de la cognition humaine qu'il reconnaît comme étant universelle. Puisque la culture est publique et varie d'une société à l'autre, comme les symboles, elle ne pourrait pas selon Geertz nous informer sur les processus mentaux. Il va même plus loin en postulant que seule la culture influence le psychologique et le social. Toutefois, il n'affirme pas pour autant que la culture soit une force causale : elle construit plutôt un contexte influent. Finalement, se basant sur Weber, Geertz voit dans l'homme « un animal suspendu dans des toiles de signification qu'il a lui-même tissées » (1973 : 5) et considère que ces « toiles » constituent la culture.

La définition de la culture qu'il adopte, même s'il admet que les termes « symboles », « sens » et « conceptions » demandent nécessairement explication, ne comporterait pas, à son avis, de multiples référents et ne serait pas ambiguë :

« un modèle de significations incarnées dans des symboles qui sont transmis à travers l'histoire, un système de conceptions héritées qui s'expriment symboliquement, et au moyen desquelles les hommes communiquent, perpétuent et développent leur connaissance de la vie et leurs attitudes devant elle » ([1966] 1972 : 21)<sup>11</sup>.

Contrairement à ses successeurs, qui se réclameront du courant postmoderniste, Geertz ne nie pas la possibilité d'étudier la culture et ne prétend pas que celle-ci soit floue et insaisissable; il en défend plutôt la nature concrète :

« L'étude de l'activité culturelle – activité dont l'aspect positif est le symbolisme – ne revient donc pas à abandonner l'analyse sociale pour la caverne d'ombres de Platon, ni à entrer dans l'univers mentaliste de la psychologie introspective ou, pire, de la philosophie spéculative, pour errer à jamais dans les brumes des “processus cognitifs”, des “affects”, des “conations” et autres entités fumeuses. La construction, la compréhension et l'utilisation de formes symboliques sont des faits culturels et des événements sociaux comme les autres; ils sont aussi publics que le mariage et aussi observables que l'agriculture » ([1966] 2010 : 5, Ma trad.)<sup>12</sup>.

Autant dans cette citation Geertz conçoit l'étude de la culture comme quelque chose de concret et d'observable, autant il l'oppose aux méthodes de la philosophie spéculative et de la psychologie (des années 1950-1960). Donc, pour lui, la psychologie ne porterait pas sur des concepts concrets et observables, elle serait non scientifique. Finalement, pour Geertz, étudier la culture passe par l'étude des événements sociaux, seules totalités empiriques, desquels on peut abstraire la dimension symbolique.

---

<sup>11</sup> « An historically transmitted pattern of meanings embodied in symbols, a system of inherited conceptions expressed in symbolic forms by means of which men communicate, perpetuate, and develop their knowledge about and attitudes toward life » ([1966] 2010 :3).

<sup>12</sup> « To undertake the study of cultural activity – activity in which symbolism forms the positive content – is thus not to abandon social analysis for a Platonic cave of shadows, to enter into a mentalistic world of introspective psychology or, worse, speculative philosophy, and wander there forever in a haze of “Cognitions”, “Affections”, “Conations”, and other elusive entities. Cultural acts, the construction, apprehension, and utilization of symbolic forms, are social events like any other; they are as public as marriage and as observable as agriculture » (p.5).

## Paradigme et définition de la religion

Geertz qualifie l'anthropologie de la religion d'après-guerre comme étant « dans un état de complète stagnation » ([1966] 1972: 20) et affirme que « le cadre conceptuel qui nous permettrait de fournir un compte-rendu analytique de [l'influence de la religion sur les actions des individus] n'existe pas » ([1966] 2010 :4). Son objectif théorique est donc de fournir une solution aux lacunes de l'anthropologie sociale, en égalant, poursuivant et élargissant l'œuvre des grands théoriciens du premier quart de siècle : Durkheim et sa discussion du sacré, Weber et sa méthodologie du *Verstehenden* (« compréhension »), Freud et son parallèle entre les rituels individuels et les rituels collectifs et enfin, Malinowski et sa distinction entre la religion et le sens commun. Ensuite, Geertz affirme que pour étudier la religion, il faut se concentrer sur une de ses dimensions à la fois. Pour sa part, il choisit d'en étudier la dimension culturelle.

Afin d'élaborer sa théorie de la religion en y intégrant la notion de signification, Geertz affirme qu'on doit explorer le paradigme selon lequel « les symboles sacrés servent à synthétiser l'éthos d'un peuple [...] et sa vision du monde » ([1966] 2010 : 3)<sup>13</sup>. Il définit l'éthos comme « les aspects moraux (et esthétiques) d'une culture donnée, ses éléments évaluatifs » (1957 : 421). L'éthos est le caractère d'un peuple, il forme son « style de vie » ([1966] 1972 : 22). Quant à la vision du monde, elle concerne plutôt « les aspects cognitifs et existentiels » (1957 : 421) d'une culture particulière, les conceptions qu'elle se fait de l'ordre du monde naturel, de la réalité vraie ou absolue (« sheer actuality » [[1966] 2010 : 3]). Si ces termes restent flous suite à ces définitions, Geertz les utilisera tels quels pour élaborer le paradigme qui servira de base à sa théorie entière de la religion.

Donc, une fois ce paradigme établi, Geertz explique comment éthos et vision du monde interagissent pour former la religion. D'abord, chaque peuple ferait correspondre cognitivement son éthos à sa vision du monde, dans une exigence de cohérence (cognitive, comme on le verra dans la section sur les conceptions de l'ordre naturel). Puis, la vision du

---

<sup>13</sup> « Sacred symbols function to synthesize a people's ethos – the tone, character, and quality of their life, its moral and aesthetic style and mood – and their world-view – the picture they have of the way things in sheer actuality are, their most comprehensive ideas of order » (p.3).

monde serait, émotionnellement cette fois, ajustée afin de correspondre à l'éthos, et ainsi de suite. C'est de cette manière que Geertz décrit la synthèse de l'éthos et de la vision du monde, qui se confrontent et se confirment mutuellement : ils « se soutiennent grâce à l'autorité empruntée l'un à l'autre » (p.4). C'est par ailleurs cette synthèse, particulière à chaque culture, qui permettrait la variabilité culturelle, selon Geertz. D'un autre côté, il affirme que la tendance de toute culture à produire cette synthèse « est au moins, de manière pragmatique, universelle » (1957 : 422). Finalement, Geertz traduit ce paradigme en une définition de la religion qui servira de cadre à la discussion qui suit :

« Un système de symboles qui agit de manière à susciter chez les hommes des sentiments et des motivations puissants, profonds et durables, en formulant des conceptions d'ordre général sur l'existence et en donnant à ces conceptions une telle apparence de réalité que ces sentiments et ces motivations semblent ne s'appuyer que sur le réel » ([1966] 2010 : 4, Ma trad.; 1972 : 23 [et 29 pour la correction]).<sup>14</sup>

### **Un système de symboles**

Pour Geertz, le symbole est « tout objet, acte, événement, propriété ou relation qui sert de véhicule à un concept » ([1966] 1972 : 23). Il donne en exemple le chiffre 6, écrit, étalé en roches sur le sol, sur un ordinateur, etc. Ensuite, un concept est la signification d'un symbole. Geertz rappelle également que la dimension symbolique peut être extraite d'un

---

<sup>14</sup> « A system of symbols which acts to establish powerful pervasive, and long-lasting moods and motivations in men by formulating conceptions of a general order of existence and clothing these conceptions with such an aura of factuality that the moods and motivations seem uniquely realistic » ([1966] 2010, p.4). La traduction française ([1966] 1972) de cette définition utilisait les termes « dispositions » et « motivations » pour « moods » et « motivations ». Pour Geertz, ces deux derniers termes sont pourtant tous deux des « dispositions » : « So far as religious activities are concerned [...], two somewhat different sorts of dispositions are induced by them : moods and motivations » ([1966] 2010 : 10). La traduction française a donc fait une erreur de catégorisation des concepts. Cependant, dans la section explicitant les « moods and motivations », elle utilise les termes « sentiments et motivations » : « Quant aux activités religieuses [...], elles donnent naissance à deux types un peu différents de dispositions : les sentiments et les motivations » ([1966] 1972 : 29). J'ai donc jugé primordial de conserver la catégorisation de Geertz, surtout dans une définition aussi centrale, et ai choisi d'utiliser le terme de l'ouvrage traduit pour décrire précisément les « moods », soit les « sentiments », ce qui fournit la définition ci-haut.

événement social et qu'il ne faut jamais confondre, au cours d'une analyse, les symboles et les choses qu'ils représentent. Il définit l'activité culturelle comme « l'activité dont l'aspect positif est le symbolisme » (p.24). En introduisant cette définition de la culture par le symbolisme, Geertz veut distinguer le culturel du social et du psychologique.

Également, pour Geertz, la culture se distingue en ce qu'elle utilise des informations extrinsèques, par rapport à l'individu, provenant de l'intersubjectivité idiosyncrasique propre à la vie humaine, par opposition aux gènes, qui utilisent des informations intrinsèques. Les gènes autant que la culture fournissent tous deux des modèles définis des choses. Geertz précise que les premiers fournissent un modèle *pour* la synthèse des protéines; la deuxième, un modèle *pour* et un modèle *de* l'établissement des processus sociaux et psychologiques. Alors que les gènes ne codent que pour la biologie d'un organisme, la culture peut produire des modèles conceptuels, notamment, du social et du psychologique eux-mêmes. Bref, pour Geertz, la biologie ne détermine pas ces deux derniers éléments, c'est la culture qui les façonne. Il ajoute que l'humain a particulièrement besoin de la culture, car ses comportements complexes ne lui sont pas fournis génétiquement, par opposition à la construction du barrage chez le castor, par exemple.

### **Sentiments et motivations : dispositions psychologiques : éthos**

Pour Geertz, c'est par la pratique du rituel que la religion induit des dispositions psychologiques particulières à chaque culture. Pendant les rituels, le croyant expérimente physiquement et émotivement l'énonciation des croyances, leur démonstration et leur répétition. Geertz définit les dispositions comme des « tendances, capacités, propensions, aptitudes, habitudes, prédispositions, inclinations. [...] Une disposition se rapporte, non pas à une activité ou à un fait, mais à la probabilité qu'une activité soit accomplie ou qu'un fait survienne dans certaines circonstances » (p.28). Le courage des Indiens des Plaines; la componction des Manus et la sérénité des Javanais en sont des exemples. Ces dispositions sont couramment appelées des « traits mentaux » ou des « forces psychologiques » en psychologie, ce que critique Geertz en raison de la non-objectivité de ces termes.

Selon Geertz, il existe deux sortes de dispositions légèrement différentes : les sentiments et les motivations. « Une motivation est une tendance persistante, une

inclination chronique à accomplir certaines sortes d'actes et à éprouver certaines sortes de sentiments, dans certaines sortes de situations » (p.29). Une motivation serait donc la tendance d'un homme, « quand il est stimulé de façon adéquate, à éprouver certains sentiments » (p.30). Par exemple, la motivation qu'on appelle la piété est une tendance à éprouver le sentiment d'être pieux. Geertz établit la différence principale entre les motivations et les sentiments en utilisant des qualificatifs empruntés au domaine des mathématiques, respectivement : « vectoriel »<sup>15</sup> et « scalaire »<sup>16</sup> (p.30). Leur signification reste floue et difficilement compréhensible dans le contexte dans lequel Geertz les utilise, ce qui démontre encore une fois l'imprécision du langage qu'il emploie. Il ajoute pour éclaircir cette distinction que les motivations répondent de manière directionnelle à certaines fins. Les sentiments, quant à eux, varient uniquement en intensité et ne répondent à aucune fin :

« Comme le brouillard, ils ne font que s'installer puis se dissiper; comme une odeur, ils se répandent puis s'évaporent. Quand ils sont là, ils sont omniprésents : quand on est triste, le monde entier paraît morne; quand on est gai, le monde entier paraît magnifique » (p.30).

De plus, les motivations seraient d'une durée assez longue, alors que les sentiments auraient plutôt tendance à se répéter à une fréquence variable, pour des raisons « souvent tout à fait obscures » (p.31). Ces définitions, centrales pour la théorie de la religion de Geertz, devraient être rigoureuses et irréprochables, mais reposent pourtant sur un langage les rendant expressément intangibles et non objectivables.

Finalement, selon Geertz, la religion induit par les rituels des dispositions psychologiques et sociales chez l'humain, les motivations et les sentiments. Cependant, il ne précise pas ce qui détermine les motivations, qui répondraient à des fins dont il ne précise pas la provenance, et les sentiments, qui surgiraient pour des raisons inconnues.

---

<sup>15</sup> Vectoriel : « En mathématiques, relatif aux vecteurs, segments orientés comportant une origine et une extrémité » ("Encyclopedia Universalis: Dictionnaire," 2008).

<sup>16</sup> Scalaire : « En mathématiques, dont la grandeur est suffisamment définie par un nombre seul » ("Encyclopedia Universalis: Dictionnaire," 2008).

## Les conceptions sur l'ordre du monde naturel : vision du monde

À ce stade de son raisonnement, Geertz se pose la question pertinente à savoir s'il est possible de distinguer le religieux du séculier. Pour lui, cette différence résiderait dans le fait que le religieux, non seulement induit des dispositions chez les êtres humains, mais formule également des idées générales sur l'ordre du monde en utilisant des symboles de vérités transcendantes.

Il justifie d'abord le rejet de la définition minimale de Tylor (« la croyance en des entités spirituelles »), par l'adoption de celle, plus pertinente à son avis, de Salvador de Madariaga : « le dogme relativement modeste selon lequel Dieu n'est pas fou » (p.32), sans plus d'argumentation. Évidemment, on reste perplexe devant le choix d'une telle définition, qui, en soi, ne définit rien, mais surtout, démontre un ethnocentrisme occidental étonnant, notamment par l'utilisation d'un « Dieu » monothéiste dans la définition du concept global de la religion – qui devrait englober *toutes* les religions – ethnocentrisme duquel Geertz a dû être conscient, en tant qu'anthropologue de terrain.

D'un autre côté, et toujours aussi paradoxalement, il lui est difficile de rejeter Tylor. En effet, il argue que ce que l'humain tolère le moins est les menaces envers ses « facultés conceptuelles » (sa capacité à expliquer les choses) (p.32). Cette hypothèse se rapproche étonnamment du fondement même de la théorie de la religion de Tylor, que Geertz lui-même semble confirmer par ses données de terrain :

« Au cours de mes propres recherches j'ai été surpris, et beaucoup plus que je ne m'y attendais, de voir à quel point mes informateurs les plus animistes se conduisaient en vrais tyloriens. Ils semblaient utiliser sans cesse leurs croyances pour "expliquer" les phénomènes ou, plus précisément, pour se convaincre eux-mêmes que les phénomènes étaient explicables dans le cadre de l'ordre reconnu de la nature, ne s'attachant en général que très peu aux hypothèses particulières qu'ils avançaient sur la possession, le déséquilibre émotif, la rupture d'interdits, ou l'ensorcellement, et qu'ils n'étaient que trop prêts à abandonner pour quelque autre du même genre qui leur apparaissait plus plausible, vu les faits en cause. Mais ce qu'ils n'étaient *pas* prêts à faire c'était de les abandonner sans les remplacer par aucune autre hypothèse, c'est-à-dire d'abandonner les événements à eux-mêmes » ([1966] 1972 : 34-35; [1966] 2010 : 15, italique original).

Geertz affirme ainsi que l'éventualité que l'humain puisse échouer à créer et à utiliser des symboles le placerait dans un état de vulnérabilité et d'impuissance. L'humain

serait si dépendant des symboles et de la culture, qu'il deviendrait extrêmement anxieux à la moindre indication que ces symboles puissent ne pas rendre correctement un aspect de son expérience. Geertz formule à ce propos l'hypothèse selon laquelle les rituels pourraient être une réponse à un besoin de créer une cohérence mentale, cognitive, entre les concepts religieux appris et la réalité. Répéter et rejouer les croyances servirait donc à y consentir, à les rendre concrètes, vraies et objectivables. Il affirme en effet que « la tendance à désirer une base factuelle pour appuyer son dévouement religieux semble pratiquement universelle » (1957 : 427) et que « la notion selon laquelle la vie prend sa réelle importance lorsque les actions humaines correspondent aux conditions cosmiques est répandue » (1957 : 425). Enfin, Geertz décrit les trois situations où cette cohérence entre les croyances et les faits serait menacée, notamment lorsque les limites des capacités analytiques, de l'endurance et du jugement moral sont atteintes face aux défis radicaux de la vie : la confusion, la souffrance et les paradoxes éthiques que soulève la souffrance.

En ce qui a trait à la confusion, elle se manifeste notamment face aux expériences difficiles telles que « mort, rêves, délire mental, éruptions volcaniques, ou adultère » ([1966] 1972 : 34) pour lesquelles il est ardu de donner une explication rationnelle. Quant à la souffrance, elle se manifeste selon Geertz en rapport à deux principaux événements : la maladie et le deuil. D'ailleurs, la théorie de Malinowski selon laquelle la religion aiderait un individu à endurer les situations de stress émotionnel s'attarderait seulement aux avantages de la religion, car, d'après Geertz, la religion trouble autant qu'elle console les humains. De plus, selon Geertz, toutes les religions, « petites » ou « grandes », affirment que la vie est souffrante, mais elles fournissent des moyens symboliques d'expliquer cette souffrance et de l'endurer.

Troisièmement, Geertz poursuit en expliquant que la souffrance mène directement à réfléchir au problème du mal, et à l'injustice en découlant, puisque cette dernière semble généralement non méritée, du moins pour le souffrant. Le mal menace ainsi la capacité à produire des jugements moraux adéquats. Ce genre de dilemme anime autant le Livre de Job, que le *Baghavat Gita* et les poèmes javanais, et c'est pourquoi Geertz affirme qu'il est aussi présent « dans les religions prétendument primitives que dans les religions dites civilisées » (p.41).

Finalement, autant la manière dont sont interreliés et calibrés ces différents problèmes – que Geertz regroupe sous l'expression « Problème du Sens » – varie d'une culture à l'autre, autant « toute religion, si “primitive” soit-elle, doit essayer de [leur] faire face si elle veut survivre » (p.33). L'humain reconnaît que ces problèmes sont inévitables, mais il nie aussi qu'ils puissent provenir du monde naturel. Le symbolisme religieux répondrait donc, d'après Geertz, à la fois à l'affirmation et à la négation de ces problèmes.

### **Les conceptions sur l'ordre du monde semblent réelles**

Geertz se demande alors comment l'humain s'y prend pour passer « de l'expérience troublante du désordre à la conviction plus ou moins ferme d'un ordre fondamental? » (p.44). Geertz répond d'emblée que l'explication de ce processus ne peut pas être simplement psychologique. De plus, il affirme que pour étudier la religion, on doit reconnaître que la croyance religieuse n'est pas issue du processus d'induction appliqué à l'expérience quotidienne, car dans ce cas « nous serions alors tous agnostiques » (p.45).

Selon Geertz, le Problème du Sens serait un des moteurs de la tendance humaine à se tourner vers les croyances religieuses, mais n'en serait pas la source. La religion serait plutôt issue de l'acceptation de l'autorité des croyances, qui définissent ce qu'il faut adorer et qui transforment ainsi l'expérience quotidienne. D'après Geertz, le fait que l'humain justifie ses croyances religieuses en les rattachant à une conception religieuse générale leur confère cette autorité : « en matière religieuse, on accepte le critère de l'autorité avant la révélation, conçue comme découlant de cette acceptation » (p.45-46).

En bref, Geertz ne précise toujours pas ce qu'il pense être la source de la religion, si ce n'est l'autorité dont dispose déjà la conception religieuse générale qui préexiste à un individu. Il justifie donc l'existence de la religion par l'existence préalable de la religion.

### **Perspectives du sens commun, scientifique, esthétique et religieuse**

Par la suite, Geertz souhaite arriver à distinguer la perspective religieuse des autres types de perspectives, soit les perspectives du sens commun, scientifique et esthétique. Il définit une perspective comme étant une façon de voir et de comprendre le monde.

La perspective du sens commun suit d'abord la définition de Schutz (1962), philosophe des sciences sociales, prônant l'approche phénoménologique :

« Le fait d'accepter simplement le monde, ses buts et ses processus tels qu'ils apparaissent (c'est ce qu'on appelle parfois du réalisme naïf); c'est également le mobile pragmatique, le désir d'agir sur ce monde pour le plier aux besoins pratiques, de le maîtriser ou, si cela s'avère impossible, de s'y adapter » (p.46).

Il affirme que les perspectives esthétiques, scientifiques et du sens commun ne sont pas le produit de la chimie du cerveau, mais qu'elles sont plutôt induites par les symboles. La perspective religieuse différerait du sens commun en ce qu'elle se base sur des réalités « plus larges » que la vie quotidienne. Sa spécificité ne serait ainsi pas l'action sur ces réalités plus larges, mais leur acceptation, la foi en elles. La perspective religieuse différerait par ailleurs de la perspective scientifique en ce qu'elle s'interroge sur la réalité, non à partir d'un « scepticisme de principe qui dissout le donné du monde en un tourbillon d'hypothèses probabilistes, mais en fonction de vérités qui lui apparaissent plus larges et non hypothétiques » (Geertz, [1966] 1972 : 48). Geertz ajoute enfin à cette distinction que la perspective religieuse implique l'engagement, plutôt que le détachement esthétique, la rencontre plutôt que l'analyse scientifique. Plutôt qu'un désengagement par rapport à la réalité, elle approfondit la question des faits et cherche à créer une impression de réalité absolue : « c'est sur ce sens du "réellement réel" que repose la perspective religieuse » (p.48).

En bref, la définition que donne Geertz à la perspective religieuse repose essentiellement sur le fait qu'elle se distingue des perspectives du sens commun, scientifique et esthétique. Le seul élément qui distinguerait la religion de manière spécifique est qu'elle se base sur des « réalités plus larges » et plus vraies que celles sur lesquelles se basent la science, l'art et le sens commun. En fait, malgré que ce point soit obscur dans l'argumentation de Geertz, on arrive à comprendre que ces réalités sont plus larges et plus vraies *du point de vue du croyant*, ce qui constitue le point central de son argumentation : les conceptions sur l'ordre du monde semblent réelles, pour le croyant.

## Rituels

Selon Geertz, c'est durant « l'acte concret », « le comportement consacré » (p.48), c'est-à-dire le rituel, que l'humain acquière la conviction que les conceptions religieuses sont vraies. De plus, les dispositions psychologiques (sentiments et motivations) s'y rencontrent et s'y renforcent. En effet, le processus par lequel la conviction émerge de l'acte rituel, selon Geertz, ne se fait pas nécessairement par la mise en acte totalement fidèle des conceptions religieuses particulières à une société, mais plutôt par le fait *d'entrer* dans la mise en actes, de manière physique et émotive, et d'y vivre comme vraies ces conceptions. En effet, Geertz illustre ce processus par un exemple ethnographique concret : le rituel javanais de Barong et Rangda. Il précise que l'entrée des croyants dans la mise en acte collective de ce rituel principalement théâtral se fait par l'intermédiaire de la capacité d'entrer en transe, qu'il qualifie comme une « capacité extraordinairement développée de dissociation psychologique que possède une très grande part de la population » (p.52). C'est donc par une incorporation permettant aux conceptions d'être vécues comme réelles que le rituel acquière son autorité, qui impose finalement l'acceptation des conceptions.

## Les sentiments et motivations semblent réels

Avant de développer l'idée selon laquelle la religion influence la conception que l'humain se fait du monde réel, Geertz nuance d'abord lui-même cette affirmation. En effet, il rappelle qu'aucun individu ne vit totalement dans le monde des symboles religieux. Il s'appuie ici sur Schutz (1962), qui affirme que le sens commun reste avant tout la réalité primordiale de l'expérience humaine. C'est la perspective la plus solidement enracinée, la plus réelle et aux exigences de laquelle on peut le moins échapper :

« Un individu et même des groupes nombreux peuvent n'avoir aucun sens esthétique, être indifférents à la religion et incapables de se livrer à une analyse scientifique positive, mais ils ne peuvent survivre s'ils manquent totalement de sens commun » (Geertz, [1966] 1972 : 56).

Bien que ce soit au cours de l'incorporation d'un individu dans un rituel que ce dernier acquière sa conviction religieuse, Geertz ajoute que les sentiments suscités par le rituel ont leur plus grand impact en dehors des rituels eux-mêmes. En effet, ces sentiments *transforment* les conceptions du monde de l'individu. D'après Geertz, il se produit un

échange incessant entre la perspective religieuse et celle du sens commun. Schutz illustre cet échange, qui produit inmanquablement un choc, par : le passage de l'éveil au monde des rêves; le passage de la réalité quotidienne à une représentation théâtrale; entrer dans le monde pictural par la limitation du regard au cadre d'une peinture; l'enfant qui passe à un jeu de rôle, etc. Finalement, Geertz conclut que le sens commun est intrinsèquement lié aux croyances religieuses. Il explique que la religion est socialement puissante parce qu'elle altère le sens commun, « de telle manière que les sentiments et les motivations que suscite la pratique religieuse paraissent eux-mêmes extrêmement pragmatiques » (p.59) : ils paraissent faire *partie* du sens commun et paraissent donc réels.

## **Conclusion**

Si l'on résume la théorie de la religion de Geertz en d'autres mots, l'humain tente d'expliquer le monde qui l'entoure et le fait par des symboles sacrés. Ces symboles lui servent de réponse devant le fait inévitable du Problème du Sens. Ces symboles induisent ensuite des dispositions psychosociales propres à chaque culture. Ces dispositions sont expérimentées comme réelles durant les rituels et cela confirme leur réalité ainsi que la réalité des conceptions religieuses aux yeux du croyant et entraîne un sentiment de conviction religieuse puissante. Ces dispositions affectent ensuite la vision du monde propre à chaque culture, qui est alors remodelée en conséquence. La vision du monde affecte à son tour les conceptions et les dispositions. Finalement, selon Geertz, c'est cette boucle de rétroaction de confirmation mutuelle des symboles religieux, des dispositions psychosociales, du rituel et de la vision construite de la réalité, qui forme la religion. C'est par l'impression de son ancrage dans la réalité qu'elle acquière toute sa puissance et son autorité. Et c'est pour Geertz uniquement dans la culture, déjà existante, que tous les éléments de cette boucle prennent leur origine.

## **Chapitre 5 : Compatibilité psychobiologique de Geertz**

Geertz postule une existence concrète à la culture par ses phénomènes observables, les activités culturelles. Cette hypothèse reste au départ compatible avec une analyse scientifique de la culture. D'un autre côté, Geertz considère la psychologie comme étant, à l'opposé, tout à fait abstraite. Pourtant, la culture, en tant qu'objet d'étude, peut sembler aussi insaisissable que la cognition. Toutefois, en analysant leurs manifestations concrètes, comme l'affirme Geertz, on peut cependant saisir leur complexité. Dans le cas de la culture, ce sont les activités culturelles qui sont observables, dans le cas de la cognition ce sont les comportements, ainsi que diverses mesures psychophysiologiques. Ce qui s'applique à l'étude concrète de la culture s'applique donc également à l'étude concrète de la psychologie. De prime abord, la réticence de Geertz face à la psychologie semble poser les jalons d'une incompatibilité irréconciliable avec la psychobiologie<sup>17</sup>.

### **Définitions des concepts clés**

D'abord, la définition que donne Geertz des dispositions induites par la religion ainsi que la distinction qu'il fait entre les sentiments et les motivations sont faiblement élaborées. Les motivations sont dites vectorielles, directionnelles, de longue durée et tendent vers des fins. Elles sont résumées comme étant des tendances à avoir certains sentiments dans certaines circonstances. Les sentiments sont d'un autre côté scalaires, non directionnels, ne tendent donc vers aucune fin, apparaissent et disparaissent de manière variable et ne durent pas. Ces derniers ne sont pas, à proprement parler, définis par Geertz, autrement que par opposition aux motivations : peut-être considérerait-il leur définition comme allant de soi? Geertz admet, de plus, que leur provenance est « tout à fait obscure ».

Pourtant, ces deux concepts – sentiments et motivations – pourraient être fortement enrichis par les connaissances en psychobiologie sur les motivations, les comportements et les émotions. Il apparaît donc que Geertz a écarté de facto certains types d'explications, dont il n'avait pas, semble-t-il, une connaissance assez approfondie pour justifier cette mise à l'écart. Il est en partie possible de justifier cette lacune par l'état des disciplines

---

<sup>17</sup> Pour l'analyse de la compatibilité psychobiologique de Geertz, se rapporter au Tableau II du chapitre 1, en page 41.

psychologique et biologique à l'époque de Geertz. Il aura ainsi possiblement réagi au courant dominant du behaviorisme, qui étudiait principalement les processus d'association et de conditionnement, ce qui put lui sembler inadéquat du point de vue de l'étude de l'humain et de la culture. Quant aux sciences cognitives, elles ne faisaient que débiter.

Ensuite, la définition de la perspective du sens commun<sup>18</sup> reste selon Geertz et le philosophe sur lequel il s'appuie, Schutz, « la réalité primordiale de l'expérience humaine, la perspective la plus solidement enracinée, la plus réelle et aux exigences de laquelle on peut le moins échapper » (voir Chapitre 4, en page 80). Du point de vue psychobiologique, ce concept semble en fait décrire tout ce que produit la cognition humaine comme processus pour expliquer et comprendre le monde, et comme comportements répondant aux besoins de l'organisme, en modifiant le monde ou en ajustant ses besoins aux possibilités réelles du monde. Ce concept fait donc appel à tous les processus cognitifs et les comportements adaptatifs humains. C'est justement ce en quoi le sens commun est « pragmatique » et « pratique ». De plus, l'utilisation du terme « réalisme naïf », en tant que mode de connaissance du monde, semble relever de ce que la psychobiologie appelle les principes intuitifs. Rappelons que ces derniers sont des principes régissant les raisonnements innés à propos de catégories ontologiques, soit la physique, la biologie et la psychologie intuitives (voir Chapitre 1 et l'annexe en page cxx). La définition de la perspective du sens commun pourrait donc correspondre aux principes intuitifs tels qu'énoncés par la psychobiologie.

Plus particulièrement, la psychobiologie démontre que les principes intuitifs permettent à l'individu de connaître le monde naturel de manière plus efficace (grâce à des catégorisations ontologiques et des règles de généralisation). Malgré le caractère fonctionnel des principes intuitifs, ceux-ci induisent malgré tout des biais cognitifs qui *permettent* la production d'idées religieuses, qui, par définition, constituent plutôt des

---

<sup>18</sup> « Le fait d'accepter simplement le monde, ses buts et ses processus tels qu'ils apparaissent (c'est ce qu'on appelle parfois du réalisme naïf); c'est également le mobile pragmatique, le désir d'agir sur ce monde pour le plier aux besoins pratiques, de le maîtriser ou, si cela s'avère impossible, de s'y adapter » (Geertz [1966] 1972 : 46).

explications erronées (ou surnaturelles, ou non naturelles) du monde réel, mais des explications tout de même. Geertz, de son côté, explique plutôt une relation de type inverse entre sens commun et perspective religieuse. En effet, il postule que le sens commun est construit uniquement par la culture, qu'il est passé comme tel de génération en génération, et ne prendrait jamais sa source dans des principes cognitifs, encore moins dans des principes cognitifs *innés*. C'est sur ce point que le rapprochement entre les principes intuitifs et le sens commun de Geertz demeure impossible.

Cependant, Geertz observe bel et bien, et de manière récurrente, que la religion « colore » et transforme le sens commun, c'est-à-dire qu'il observe une relation d'influence mutuelle importante entre ces deux perspectives. C'est en fait cette relation intime et inséparable entre sens commun et perspective religieuse qui s'avère compatible avec la psychobiologie. En outre, la psychobiologie explique la direction de cette influence. Comme Boyer (1997) constate que la religion n'est pas un domaine cognitif spécifique, il explique qu'elle est en fait issue de la cognition générale fonctionnelle (selon Geertz, le sens commun) qui contraint les divers domaines culturels émergents (dont la religion). Cela démontre qu'en niant l'influence de la psychologie et de la biologie, Geertz a négligé un potentiel explicatif solide. Finalement, les définitions des concepts clés de Geertz reposent soit sur un manque de définition, soit sur des définitions faibles, soit sur un présupposé central invalidant.

## **Universaux**

En ce qui concerne l'existence d'universaux, Geertz prétend de prime abord qu'il n'en existe pas, au sens où il est impossible que chacun des individus d'une même culture ait un comportement culturel identique. Pourtant, sa définition des dispositions<sup>19</sup> et des motivations<sup>20</sup> rejoint précisément celle des éléments universels que j'ai choisi d'adopter ici,

---

<sup>19</sup> « Tendances, capacités, propensions, aptitudes, habitudes, prédispositions, inclinations. [...] Une disposition se rapporte, non pas à une activité ou à un fait, mais à la probabilité qu'une activité soit accomplie ou qu'un fait survienne dans certaines circonstances » (Geertz, [1966] 1972 : 28).

<sup>20</sup> « Une motivation est une tendance persistante, une inclination chronique à accomplir certaines sortes d'actes et à éprouver certaines sortes de sentiments, dans certaines sortes de

soit, toute tendance comportementale présente en tant que potentiel chez tout être humain, ne se manifestant que dans certaines conditions psychologiques, sociales et culturelles précises. En fait, Geertz nomme explicitement, et sous ce terme précis « universel »<sup>21</sup>, des éléments universels (dans son ouvrage principal et dans son article de 1957, notamment) qui semblent effectivement relever de l'universalité telle que définie ici.

Ainsi, suivant cette définition de l'universalité, la religion est universelle pour Geertz, ce qui est compatible avec les affirmations de la psychobiologie. Il affirme aussi que la synthèse de l'éthos et de la vision du monde, qui sera analysée plus loin, se produit dans toutes les cultures. En outre, il mentionne explicitement que la cognition humaine est universelle, ce qui est de fait attesté en psychobiologie. Également, le besoin de cohérence mentale serait un facteur important, « pragmatiquement universel », qui incline aux explications « sacrées » du monde face au Problème du Sens. Ce besoin de cohérence cognitive universel est compatible avec une prémisse de la psychobiologie, sous-entendue dans l'une des prévisions qui ont été dégagées au chapitre 1 : en cas d'incohérence entre la réalité perçue et les croyances, celles-ci seront justifiées et expliquées par des raisonnements abductifs, rétablissant la cohérence cognitive entre elles. Cela a d'ailleurs été démontré par Geertz lui-même grâce à ses données ethnographiques<sup>22</sup>.

Les trois éléments du Problème du Sens sont également universels : le besoin de cohérence cognitive est menacé lorsque l'humain expérimente la confusion, la souffrance et l'injustice morale ressentie devant la souffrance. La réponse universelle à ces limites cognitives de la compréhension humaine, selon Geertz, serait de produire des symboles « sacrés ». Ainsi, la seule source des conceptions religieuses énoncée par Geertz repose sur les limites cognitives ressenties devant certaines conditions difficilement explicables, toutes naturelles et inhérentes à la vie humaine. Cette hypothèse se rapproche le plus de la prévision psychobiologique suivante : tout individu devrait attribuer plus souvent que

---

situations » (p.29). Elle est la tendance d'un homme, « quand il est stimulé de façon adéquate, à éprouver certains sentiments » (p.30).

<sup>21</sup> Voir Chapitre 4, pages 70, 73 et 77.

<sup>22</sup> Voir la citation de Geertz au chapitre 4, page 76.

nécessaire des actions intentionnelles (dans le cas de Geertz, des symboles « sacrés ») comme causes d'une situation, lorsque des informations sont manquantes.

Enfin, on peut remarquer dans la théorie de Geertz que les conceptions portant sur la nature du monde, de même que les rituels énonçant ces conceptions sont également universels. Ces aspects de la religion sont compatibles avec les composantes primaires de la religion avancées par la psychobiologie. Finalement, Geertz identifie un autre élément largement répandu qui semble très important pour la réussite des rituels dans beaucoup de sociétés : la capacité à entrer en transe. Cet élément se conjugue à la prévision selon laquelle les croyances et les rituels produiront des émotions intenses qui renforceront la croyance, souvent par des états extatiques ou mystiques induits par une altération de l'état physique et mental. Sa base neurologique a, de plus, été attestée par des études comparatives anthropologiques<sup>23</sup>.

### **Épistémologie**

Geertz définit la culture comme un schéma de sens incarné par les symboles et transmis à travers l'histoire. Cependant, il ajoute que la culture ne peut pas être le produit de la cognition humaine, puisqu'elle produit de la variation. Ce présupposé est toutefois incompatible avec la psychobiologie. Il soulève en effet la question suivante : si la culture est une toile de significations que l'humain s'est lui-même tissée, à partir de quoi l'a-t-il tissé au départ? Si, selon Geertz, la culture ne peut provenir de nulle part sauf d'elle-même, il devient alors impossible d'expliquer le passage évolutif de la « non-culture » à la « culture »<sup>24</sup>; des animaux à l'humain. Le maintien de l'argument de la culture comme source unique de la culture devient, d'un point de vue évolutif, analogue à l'adoption d'une explication créationniste de l'origine de l'humain et de la culture.

---

<sup>23</sup> Voir Bourguignon (1973), Prince et al. (1982) et Goodman (1988).

<sup>24</sup> Voir d'ailleurs le fruit de 22 années de recherches sur les dauphins menant à des résultats qui démontrent, pour la première fois appuyé par des preuves solides, un comportement culturel en dehors de l'ordre des primates (Mann, Stanton, Patterson, Bienenstock, & Singh, 2012). Pour les autres espèces chez qui un tel comportement est soupçonné, voir (Lestel, 2001).

De plus, si la culture particulière d'un peuple n'est issue que de cette culture particulière, qui s'est transmise d'une génération à l'autre, comment peut-on expliquer les régularités entre des peuples très différents et très éloignés dans le temps et dans l'espace? À cette question, il n'existe que deux options de réponse, en excluant l'option créationniste selon laquelle l'humain a été créé par une entité non naturelle et se situe en dehors du monde animal. D'une part, toutes les cultures prendraient leur origine d'une seule culture originelle qui se serait répandue et transformée au fur et à mesure de sa diversification géographique. Cette hypothèse diffusionniste a déjà été mise de côté par les anthropologues comme cause unique et, de toute façon, elle reporte le problème à l'origine de la culture originelle. D'autre part, toutes les cultures seraient constituées de catégories communes reposant sur une structure psychobiologique commune, qui ferait émerger les mêmes catégories de base chez tout individu dans toutes les cultures confondues. Cette dernière affirmation reste l'option la plus logique et parcimonieuse.

Cependant, Geertz élimine d'emblée cette deuxième option, et ce, en fondant ce choix épistémologique sur un présupposé pour lequel il n'apporte aucune argumentation et aucune preuve à l'appui. Il suppose en effet que les animaux auraient des comportements fixes déterminés entièrement par leur génétique, alors que chez l'humain, la culture serait nécessaire à tout comportement. En fait, cette affirmation sous-entend encore une fois qu'il existe une frontière claire, déterminée et exclusive entre les humains et les autres animaux. En prenant compte des données des dernières décennies en primatologie, en éthologie, en génétique, en épigénétique et en sciences cognitives, notamment sur le développement de l'enfant (Cheney & Seyfarth, 2007; Chapais, 2008; Champagne, 2010; Dominguez et al., 2009), un tel postulat ne saurait être défendu aujourd'hui.

L'argument de Geertz expliquant la culture comme lieu unique de production de la culture est donc basé sur un postulat invalide et conduit plutôt inévitablement, soit au point de vue créationniste sur l'origine de l'humain, soit à un argument circulaire : à une régression à l'infini. Finalement, non seulement on ne peut expliquer grâce à la théorie de la culture de Geertz le passage évolutif de l'animal à l'humain, mais on ne peut pas non plus expliquer les caractéristiques communes à toutes les cultures. Son fondement même est donc incompatible avec la psychobiologie.

## Paradigme

Le paradigme de Geertz est effectivement distinct par rapport au paradigme scientifique à la recherche de lois par l'expérimentation. Geertz est plutôt à la recherche du sens par l'interprétation. Le principal problème concernant ce paradigme est que Geertz n'arrive pas à démontrer le fondement concret de ses concepts clés.

En effet, les définitions de « éthos » et de « vision du monde » demeurent floues. D'abord, la vision du monde concerne les conceptions culturellement construites par l'humain pour définir et expliquer ce que contient le monde. Ensuite, l'éthos regroupe sous un même concept des éléments de nature ontologiquement différente : des tendances comportementales, sociales et émotionnelles, ainsi que des processus d'attribution de valeurs morales et esthétiques. De ce fait, l'éthos tel que défini par Geertz pourrait être analogue au concept de culture, qui, au final, est constituée de ces mêmes éléments. Peut-être voulait-il distinguer deux pans de la culture : comportements et émotions d'un côté, et conceptions culturelles de l'autre? Il est cependant ardu de simplifier à ce point la pensée de Geertz et ces deux concepts, sur lesquels il appuie tout son paradigme, restent vagues et peu appuyés par des exemples concrets.

## Théorie

Selon la théorie de Geertz, les conceptions du monde que construisent les peuples portent sur la réalité. Ainsi, les individus sont non seulement convaincus que leurs conceptions portent sur la réalité, mais qu'elles la décrivent correctement. Une lacune dans la pensée de Geertz consiste à confondre lui-même « conceptions portant sur la réalité » et « conceptions décrivant fidèlement la réalité ». En effet, le fait que les individus aient *l'impression* que les émotions vécues durant les rituels sont réelles porte Geertz à postuler qu'elles *prennent leur source* dans le rituel, donc, dans le culturel.

D'un côté, l'argument de Geertz selon lequel le caractère *particulier* des tendances émotionnelles et motivationnelles d'un peuple donné est issu du caractère *particulier* de cette culture est tout à fait compatible avec la psychobiologie. D'un autre côté, Geertz sous-entend que la culture *en général* est la source de production des motivations et émotions humaines *générales*. Cette prémisse est de fait incompatible avec les explications de la

psychobiologie. Les émotions et les motivations ne peuvent être analysées que comme des produits de la psychobiologie, qui sont *ensuite* culturellement et symboliquement transmis, selon un contenu variant entre les cultures. De plus, les motivations et les émotions particulières à un peuple peuvent être *reproduites* par le rituel, tel que le prévoit la psychobiologie : les croyances et les rituels produiront des émotions intenses qui renforceront la croyance, et cela leur donnera le semblant de réalité frappante qu'observe Geertz. Enfin, ce ne sont pas les motivations et les émotions qui semblent réelles et cohérentes aux yeux du croyant, mais bien leur contenu culturel *particulier*.

Selon le paradigme de Geertz, un individu accorde ses conceptions acquises du monde à ce qu'il est culturellement, son éthos, par des symboles « sacrés », et vice-versa. Geertz n'explique cependant pas lequel des deux précède l'autre : la vision du monde ou l'éthos? Si les deux sont acquis culturellement, donc par l'intermédiaire des générations antérieures, *et ce, en même temps*, comme semble le sous-entendre Geertz, cela éliminerait le besoin de les accorder l'un à l'autre. En effet, si le processus d'ajustement entre les deux se produit chez tout individu, cet ajustement devrait s'être déjà produit chez les générations antérieures. Et s'ils sont hérités culturellement les deux à la fois, ils doivent être hérités en tant qu'ensemble déjà cohérent. De nouveau, l'argument de Geertz porte à une régression à l'infinie (qui est le premier à avoir rendu cohérent son éthos à sa vision du monde?) et à se demander pourquoi chaque génération devrait refaire le même processus, Geertz ne discutant pas de la dynamique du changement social. Autrement, on doit se demander lequel des deux est appris en premier, étant donc en quelque sort dominant, et lequel des deux sera appris en deuxième et devra être « ajusté » au premier, et ce, chez chaque individu. Même si cet ajustement n'était pas postulé par Geertz au niveau individuel, mais au niveau du groupe culturel, l'argument demeure encore moins solide.

Bien qu'il semble évident, donc, que la vision du monde d'un peuple doive être cohérente avec le reste de ses particularités culturelles et vice-versa, il ne semble pas que ce constat serve l'analyse théorique de la religion, c'est-à-dire à décrire ce qu'elle est et pourquoi elle existe. Ce constat ne démontre en rien la spécificité de la religion. En effet, les termes « sacré » ou « vérité transcendante », qui semblent les seuls à porter la spécificité du religieux dans la pensée de Geertz, n'y sont même pas définis. Il n'explique nulle part ce

que doit contenir le « sacré » pour pouvoir être distingué du « non sacré », ce qui reviendrait à dire « la religion est composée de symboles religieux ». Il n'explique d'ailleurs pas si la cohérence entre éthos et vision du monde qu'il décrit exige *nécessairement* des symboles « sacrés » (si elle peut se produire à l'aide symboles « non sacrés »), ni pourquoi elle l'exigerait. Voilà des questions fondamentales pour l'étude de la religion qu'élude complètement Geertz, notamment à l'aide de sa maîtrise particulière du langage écrit et de la métaphore. Il arrive à faire oublier au lecteur ce fondement même de l'étude du phénomène religieux et, ainsi, à ne pas y répondre.

La réponse finale que donne Geertz à la question de l'origine de la religion soutient qu'elle existe parce qu'elle est puissante et qu'elle est puissante parce qu'elle préexiste à l'individu et exerce ainsi sur lui son autorité. « La religion existe parce qu'elle existe » n'est ni une réponse logique ni une réponse scientifique à cette question.

Finalement, le problème principal avec le paradigme de Geertz est qu'il est soutenu par des arguments dont le fondement est invalide, soit parce que les définitions de leurs concepts clés ne reposent sur rien de concret, soit parce qu'un argument repose sur lui-même comme prémisse. Enfin, la confirmation mutuelle de l'éthos et de la vision du monde ni n'explique l'origine de la religion ni n'en définit la spécificité.

## **Conclusion**

En somme, Geertz traite des processus qui font de la culture un contexte d'influence puissant pour le contenu des cultures elles-mêmes, mais il nie totalement que la culture puisse émerger de lois sous-jacentes. La théorie de Geertz porte en fait plutôt, possiblement à son insu, sur les conceptions symboliques que l'humain se construit *de ses propres dispositions psychosociales*, ce qui ne signifie pas que dans la réalité objective, ces tendances soient produites par la culture. Ce point révèle les risques d'une méthode interprétative : elle peut facilement confondre le chercheur lui-même entre subjectivité et objectivité. L'analyse de la théorie de Geertz infirme donc en grande partie mon hypothèse de départ selon laquelle les théories anthropologiques proposent, en tout ou en partie, une définition et des explications de la religion potentiellement compatibles avec la psychobiologie.

## Chapitre 6 : Discussion générale

*“[Anismism] was no spontaneous fancy, but the reasonable inference that effects are due to causes, which led the rude men of old days to people with such ethereal phantoms their own homes and haunts, and the vast earth and sky beyond. Spirits are simply personified causes. As men’s ordinary life and actions were held to be caused by souls so the happy or disastrous events which affect mankind, as well as the manifold physical operations of the outer-world, were accounted for as caused by soul-like beings, spirits whose essential similarity of origins is evident through all their wondrous variety of power and function.”*

E. B. Tylor, [1874] 1889b (p.108-109)

### Distinction naturel/surnaturel ou sacré/profane

La distinction entre le naturel et le surnaturel (ou le sacré et le profane), se retrouvant autant dans les dictionnaires et les manuels que chez les deux auteurs analysés, pose un problème important en anthropologie de la religion. L’argument anthropologique se résume ainsi : puisque certaines cultures ne conçoivent pas cette distinction, ou ne possèdent pas de vocabulaire précis y étant associé, cela signifie que la distinction n’existe pas. Si un ethnologue, le plus souvent occidental, interprète des éléments de croyances d’une culture donnée comme étant surnaturels, son interprétation est ethnocentrique.

Cet argument tend ainsi nécessairement à éliminer la frontière entre le naturel et le surnaturel. En effet, il implique que si les éléments perçus comme surnaturels par un observateur extérieur à une culture sont en fait considérés comme naturels par ses membres, ces éléments surnaturels seraient, par conséquent, naturels dans la *réalité*. À l’inverse, ce que l’ethnologue considère normalement comme naturel pourrait donc être considéré comme surnaturel. L’élimination de cette frontière pourrait ainsi mener à une hypothèse selon laquelle l’objet des croyances religieuses (le surnaturel) existe dans la réalité, que leur contenu est *vrai*.

Pourtant, s’il n’y a pas de terme ou de concept distinguant le naturel du surnaturel chez certaines cultures, cela ne démontre en rien l’inexistence objective de cette distinction. En effet, elle distingue, au final, la matière de l’immatérialité, mais pour certains, elle distingue plutôt ce qui existe de ce qui n’existe pas – ce qui n’est pas la même chose, car

pour un croyant, justement, ce qui est immatériel existe. Il est important de distinguer cette nuance qui peut obscurcir la discussion. La difficulté avec ce problème réside dans l'idée qu'il faille prouver que l'objet de la religion n'existe pas pour pouvoir l'analyser scientifiquement, d'un point de vue objectif et matérialiste.

Cependant, il est impossible de prouver que quelque chose n'existe pas. À tout moment, un événement, qui ne s'était pas manifesté jusqu'alors, pourrait survenir et infirmer l'hypothèse selon laquelle l'objet d'étude n'existe pas. En d'autres termes, on ne peut prouver l'inexistence d'un objet empirique, car le doute sur son existence pourra toujours planer, tandis que la preuve de son existence ne demande quant à elle qu'une seule manifestation (idéalement, contrôlée et répétée par des observateurs indépendants) pour être attestée. Pour contourner cette difficulté, il s'agit de démontrer que l'objet existe, puisque cela seul est possible. En fait, puisque l'on parle de « surnaturel » ou de « sacré », on peut supposer que quelque chose, qu'on peut nommer « surnaturel » ou « sacré », existe effectivement. Il s'agit donc plutôt de décrire *ce que c'est*.

Ainsi, pour la psychobiologie, la distinction surnaturel/naturel pourrait s'en tenir à affirmer que l'objet de la religion n'existe pas dans la réalité. Cependant, par cette perspective évolutionniste, la distinction peut être dissipée, car la religion fait effectivement partie du naturel. Elle en est issue : le surnaturel est le produit de la cognition humaine et le sous-produit de capacités préalables issues de notre évolution biologique.

### **Rappel des objectifs et hypothèses**

Mon objectif théorique général était de déterminer si l'anthropologie de la religion pouvait être traitée dans une perspective scientifique d'intégration verticale entre les différentes disciplines scientifiques, soit, une perspective matérialiste et évolutionniste. Ainsi, mon objectif principal était de tester l'hypothèse selon laquelle les théories anthropologiques proposent, en tout *ou en partie*, une définition et des explications de la religion potentiellement compatibles avec la psychobiologie.

Pour ce faire, une synthèse des hypothèses psychologiques et évolutionnistes sur la religion a été présentée et résumée en une liste de capacités et de tendances cognitives adaptatives qui auraient favorisé, une fois combinées, l'apparition du comportement

religieux en tant que sous-produit de ces capacités. Cette liste s'est traduite en des prévisions formulées par la psychobiologie, afin de servir de point de comparaison et de grille d'analyse des théories anthropologiques. De manière plus spécifique, des caractéristiques universelles sous-jacentes aux variantes culturelles ont été recherchées dans les dictionnaires, les manuels et les monographies anthropologiques, comme constituant une conciliation potentielle entre l'anthropologie et la psychobiologie.

### **Confirmation partielle de l'hypothèse**

L'analyse des dictionnaires et manuels d'anthropologie a d'abord révélé deux problèmes majeurs de la discipline anthropologique : le manque de définition consensuelle et l'étalage de théories incomplètes et incomparables. Dans la plupart des cas, ces ouvrages niaient la pertinence même de théoriser la religion et faisaient preuve d'un manque de rigueur scientifique. Le contenu des manuels et dictionnaires d'anthropologie a donc d'abord infirmé l'hypothèse principale. Du côté de l'analyse des auteurs en anthropologie, Tylor confirmait l'hypothèse principale, tandis que Geertz l'infirmait en majeure partie. L'hypothèse principale a donc été infirmée par les théories anthropologiques, à l'exception de la théorie de Tylor, qui a révélé un grand potentiel de conciliation.

### **Réconciliation des différentes définitions et universaux de la religion**

Les dictionnaires et manuels d'anthropologie, la psychobiologie, ainsi que les deux auteurs analysés, pourtant issus d'écoles de pensée opposées, affirment tous, sans exception, que la religion est universelle – présente dans toutes les sociétés actuelles et passées connues. Ceci constitue donc un excellent point de départ pour élaborer une théorie de la religion.

Une conciliation potentielle entre les définitions de la religion mentionnées par les dictionnaires et manuels d'anthropologie est en outre possible, afin de construire une nouvelle définition. En effet, par la comparaison des concepts-clés inclus dans chacune des définitions des six manuels (voir le Tableau I en page cxiv) (les dictionnaires proposent plutôt des discussions historiques et philosophiques sur le concept), il est possible d'en extraire des regroupements de termes ontologiquement semblables.

On peut en effet regrouper sous le thème de représentations mentales les termes suivants : « croyances, idées, sens commun, doctrines » organisées en « un système ou un ensemble ». Ces représentations sont toujours mises en action par des « rituels, pratiques, cérémonies » et des « comportements et attitudes » leur étant associés. Elles renvoient inmanquablement, dans les différentes définitions, à des entités « spirituelles, surnaturelles, à des divinités, à la divinité, aux fantômes, aux démons, aux forces, en bref, à un quelconque élément représentant l'essence de la réalité non reconnue par les sens », c'est-à-dire non naturelles. Par les rituels, les individus tentent toujours d'entrer en « contact, en relation, en interaction » avec les entités non naturelles afin d'obtenir un certain contrôle sur le monde naturel. Par ailleurs, bien que les formes que peuvent prendre les représentations des entités non naturelles varient d'une culture à l'autre, il semble possible de définir un nombre limité de types. De plus, bien que les formes que peuvent prendre les rituels varient également d'une culture à l'autre, ils mettent toujours en action les représentations d'entités non naturelles et ont pour objectif d'entrer en contact avec eux. Enfin, les spécialistes des interactions entre humains et entités non naturelles sont toujours soit des prêtres, soit des chamans, selon le type de société. On retrouve donc ici, rassemblés à partir des définitions des manuels d'anthropologie, les éléments principaux qui composent le phénomène religieux. Ces deux composantes principales, les croyances et les rituels, sont également universelles dans les théorisations de Tylor et de Geertz. Selon la psychobiologie, les croyances seraient les premières à avoir émergé évolutivement des processus cognitifs; les rituels les mettraient en acte et les renforceraient par la suite.

Par ailleurs, les manuels d'anthropologie rappellent que ces croyances et rituels proprement humains sont toujours fortement appuyés par un ensemble « symbolique » complexe et imprégnant, et sont partagés « collectivement, par le sens commun ». De plus, les rituels produisent très souvent un sentiment de « solidarité » intense, appuyé par une production d'« intenses émotions associées ». Ces trois éléments de la définition des manuels : « symbolique, solidarité et émotions intenses » ne sont cependant pas suffisants, selon la psychobiologie, pour expliquer la spécificité des représentations et des comportements religieux. Ils constitueraient donc une partie secondaire de la définition.

Finalement, les termes associés à la « fonction » de la religion dans les dictionnaires et manuels d'anthropologie concernent en fait les *effets* de la croyance religieuse observés aujourd'hui : « sens et ordre à l'univers, sentiment d'unité, diminution de l'angoisse (paix d'esprit) et sentiment de contrôler l'incontrôlable ». Ces effets ne sont pas posés en tant qu'hypothèses fonctionnelles au sens de la théorie de l'évolution. Ils exigeraient ainsi d'être testés en tant que fonctions adaptatives potentielles, avant d'être incluses dans une définition et dans une explication de l'origine de la religion qui se voudraient scientifiques.

Voici donc la définition synthétique de la religion que je propose à partir des dictionnaires et manuels d'anthropologie, des théories de Tylor et de Geertz, de mes propres discussions sur la distinction « naturel »/« non naturel » et des hypothèses de la psychobiologie : « Un phénomène universel composé d'un ensemble organisé de représentations symboliques portant sur des entités non naturelles, avec lesquelles les êtres humains tentent d'entrer en relation afin d'obtenir un certain contrôle sur le monde naturel, et ce, par l'entremise de rituels individuels ou collectifs produisant un sentiment de croyance et de solidarité sociale et des émotions particulièrement intenses ». Cette définition ne se veut pas exhaustive ou inflexible, mais seulement un point de départ faisant office de compromis entre les fondements solides communs à différentes sources d'analyse de la religion.

### **Réconciliation des différentes théories**

Les théories en anthropologie fournies par les dictionnaires et manuels d'introduction ne seront pas incluses en raison de la trop grande hétérogénéité qu'ils démontrent. Du côté des deux auteurs analysés plus en détail, Tylor postule que les idées de base de la religion sont issues d'une cognition humaine universelle, ce avec quoi s'accorde également la psychobiologie. Geertz réfute cette idée, mais affirme tout de même que la cognition humaine est universelle.

Tylor, tout comme Darwin, postule que la fonction ultime de la religion est d'expliquer le monde. La psychobiologie va même plus loin sur ce fait; elle affirme que la religion est issue de processus cognitifs qui entrent en jeu dans la cognition générale autant

que dans la production des conceptions religieuses. Elle affirme ainsi que la religion n'est pas un domaine fonctionnel spécifique, mais qu'elle est un sous-produit de capacités adaptatives préalables. Ces capacités préalables servent toutes une compréhension et une explication du monde naturel. Bien que Geertz n'affirme pas que les conceptions religieuses soient issues des processus cognitifs, il croit qu'elles consistent tout de même en une tentative d'expliquer la confusion, la souffrance et l'injustice de la vie humaine, en des termes symboliques « sacrés ». De plus, le besoin de cohérence cognitive entre ces événements difficiles et les conceptions religieuses déjà existantes est non seulement expliqué par la psychobiologie (tel qu'analysé au chapitre 5), mais également démontré autant par les données ethnographiques de Tylor que de Geertz.

Expliquer le monde pourrait, d'une part, être une fonction assumée, non par la religion en tant que domaine fonctionnel spécifique (c'est-à-dire par un « module cognitif de Dieu », comme il a déjà été postulé), mais par les capacités préalables desquelles elle émerge. D'autre part, une deuxième possibilité pourrait également être que, tel que Darwin l'a déjà postulé, le besoin d'expliquer le monde est, comme la religion, un produit émergeant de la complexité cognitive humaine. Dans cette optique la religion serait un moyen de répondre à ce besoin, mais ni l'un ni l'autre ne serait adaptatif en soi. Il est très important de noter que ces deux possibilités, basées sur de mêmes postulats, sont les plus valides du point de vue scientifique actuel et qu'il reste à déterminer laquelle des deux est la plus plausible.

### **Conciliation partielle de Geertz**

Malgré l'incompatibilité de la théorie de Geertz avec la psychobiologie, discutée au chapitre précédent, il semble tout de même que ses conceptions répondent en partie aux questions fondamentales sur la religion, mais de manière implicite, évasive, possiblement incomplète et peut-être même involontaire. Un seul point de sa théorie semble répondre à la spécificité de la religion par rapport au reste de la culture, à sa définition et à son origine. Ce point concerne trois idées de Geertz, résumées et épurées :

1. L'humain tente d'expliquer son monde et d'en construire des conceptions, répondant à un besoin de cohérence mentale entre des circonstances difficilement explicables et les conceptions religieuses déjà existantes;

2. La réponse universelle à ces limites cognitives est de produire des symboles sacrés, donc la religion;
3. La religion est puissante et autoritaire parce qu'elle reproduit, au cours des rituels, et au fil des générations, des émotions et des motivations qu'elle rend vraies pour le croyant.

Selon Geertz, le passage entre le désordre (au point 1) et la conviction d'un ordre fondamental (au point 3) ne peut pas se faire de manière psychologique. Il affirme que si l'humain se fiait seulement à sa raison, la religion ne pourrait exister<sup>25</sup> et cela lui sert d'argument pour éliminer l'explication de la religion comme produit de la cognition. Cependant, l'idée selon laquelle la religion comporte une certaine irrationalité pourrait la rendre compatible avec la psychobiologie, malgré la réticence de Geertz. Cette idée se rapproche en effet de la théorie de Boyer, selon laquelle un équilibre entre les principes intuitifs et une part de contre-intuitivité (donc, d'irrationalité) se retrouvera dans les croyances religieuses de toutes les sociétés.

De surcroît, la conclusion de Geertz sur cette affirmation repose sur une définition de la cognition comme ne fonctionnant qu'avec un seul processus : le processus d'induction<sup>26</sup>. Donc, s'il y avait d'autres processus psychologiques en jeu, en plus de l'induction, la conclusion de Geertz serait invalidée. De fait, il s'avère que la psychobiologie a démontré que la cognition implique de nombreux processus cognitifs, incluant même les émotions. Les sciences cognitives actuelles ne font plus cette dichotomie entre « cognitif » et « émotif », la cognition concerne plutôt l'ensemble des processus du cerveau, y compris les émotions. Les principes intuitifs et les biais issus plus particulièrement de la psychologie intuitive (intentionnel, anthropomorphique, dualiste et créationniste) entrent effectivement en oeuvre dans notre compréhension du monde et peuvent permettre l'émergence des croyances religieuses. Donc, la prémisse « si l'humain se fiait seulement à sa raison, la religion ne pourrait exister et cela prouve qu'on ne peut l'expliquer comme un produit de la cognition » est invalidée par l'existence de ces autres

---

<sup>25</sup> « Pour étudier la religion, on doit reconnaître que la croyance religieuse n'est pas issue du processus d'induction appliqué à l'expérience quotidienne, car dans ce cas, nous serions alors tous agnostiques. » (Geertz, [1966] 1972 : 45)

<sup>26</sup> « Opération mentale consistant à généraliser un raisonnement ou une observation à partir de cas singuliers. Proposition qui découle de cette opération. » (AntidoteHD, 2012)

processus cognitifs qui biaisent le processus d'induction et rendent ainsi les conceptions religieuses en apparence irrationnelles ou contre-intuitives.

Geertz peut également être concilié avec les principes de la psychobiologie par rapport à son explication de l'autorité de la culture et de la religion. En effet, sa théorie rend compte de la manière dont la culture et la religion se transmettent de génération en génération. Ce point théorique est compatible avec l'idée générale de Boyer (1997), avec Dawkins (2006) et avec les autres chercheurs (Ceci et al., 1987; Jaswal & Neely, 2006; Lampinen & Smith, 1995; Wimmer et al., 1988) qui énoncent la prévision selon laquelle les individus de toutes les sociétés traiteront les croyances en des agents non naturels comme une vérité, puisqu'elles sont transmises par leurs parents et aînés. D'une part, la compatibilité théorique de Geertz avec la psychobiologie repose sur l'irrationalité et l'autorité de la religion, et seulement si l'on soumet ses concepts à une « traduction » scientifique, qu'il n'aurait probablement pas approuvée.

D'autre part, selon Geertz, l'incorporation des individus dans les rituels, qui rend les émotions et les conceptions qui y sont vécues comme réelles et qui est notamment provoquée par la transe, fournit toute la force de la conviction religieuse. Cette idée fournit une explication importante et intéressante des processus d'acquisition de la conviction religieuse et de sa transmission, mais non de l'origine des conceptions. Ce point notable de la théorie de Geertz gagnerait donc à être intégré à la partie « secondaire » de la définition de la religion élaborée ci-haut, c'est-à-dire à la théorisation des processus de transmission culturelle (par le rituel et le renforcement moral et émotionnel), tels qu'énoncés par la psychobiologie.

### **Conciliation des idées de Tylor**

Tylor postule que toute conception religieuse se base sur une idée fondamentale selon laquelle le corps comporte une dualité : il a une âme. De fait, selon la psychobiologie, le dualisme forme une tendance cognitive. Geertz, pour sa part, ne mentionne pas ce qui relie les différentes conceptions religieuses du monde, à l'exception de l'idée de « sacré », qu'il ne définit pas. De plus, la doctrine de l'âme de Tylor et son idée selon laquelle toute conception religieuse se base sur des « êtres spirituels » font appel à deux autres tendances

cognitives énoncées par la psychobiologie : la tendance à attribuer une intention (ici, une « âme ») à tout agent naturel ou non naturel et la tendance à anthropomorphiser ces agents. Au concept d'êtres spirituels de Tylor, on peut même intégrer si l'on se base sur le biais intentionnel le point apporté par Marett (qui considérait que Tylor l'avait omise) : même si certaines sociétés n'anthropomorphisent pas tout agent non naturel, elles leur prêtent tout de même une intentionnalité. Il s'agit du concept de *mana*, ou de force non naturelle impersonnelle.

Le biais créationniste, de son côté, a été beaucoup étudié de manière expérimentale par la psychologie, alors que Geertz n'en fait pas du tout mention et que Tylor ne l'analyse pas de manière explicite. Ce dernier fournit cependant plusieurs données ethnographiques démontrant que l'idée d'une entité non naturelle créatrice du monde est présente partout, que ce soit dans les systèmes animistes, polythéistes ou monothéistes.

Par ailleurs, bien que cela puisse sembler évident, il faut tout de même préciser que pour concevoir toutes ces conceptions de la dualité âme-corps et d'agents non naturels, intentionnels, anthropomorphiques et créateurs, l'humain a besoin de tendances préalables plus ancestrales encore : notamment celle de la métareprésentation (qui inclut la possibilité d'une conscience de soi et des autres, et de concevoir des êtres et des mondes imaginaires). Cette capacité préalable à la religion est surtout analysée par la psychobiologie et est implicite chez Tylor et Geertz.

Tylor ne se contente pas d'illustrer par des exemples ethnographiques les tendances cognitives préalables à la production de conceptions religieuses telles qu'énumérées par la psychobiologie. Il réfléchit aussi à ce qui aurait pu être la *source* du concept de l'âme, qu'il considère comme la conception religieuse à la base de toutes les autres. Pour lui, l'idée même de la dualité âme-corps aurait pu prendre sa source – toujours dans la tentative d'expliquer le monde réel selon les choses perçues – dans les rêves, les ombres et les visions. La psychobiologie démontre en quoi des phénomènes contre-intuitifs ont de fortes chances d'attirer l'attention et d'être mémorisés et transmis plus facilement (Boyer, 1997). Selon Atran, qui est toutefois le seul à avoir tenté ce rapprochement entre Tylor et la psychobiologie, les rêves, les ombres et les visions répondent à cette catégorie de contre-

intuitivité. Il explique que la surprise provoquée par l'observation de ces phénomènes naturels dont les manifestations perçues sont contre-intuitives amène l'humain à produire des explications de type dualiste et intentionnel. Par exemple, comme Tylor le détaille dans son ouvrage, le fait de rêver de rencontrer une autre personne également endormie est difficile à expliquer en termes intuitifs et naturels. L'explication la plus simple de ce phénomène est alors de postuler que le corps possède quelque chose qui l'anime et l'identifie, et qui peut en être séparé et se déplacer indépendamment : l'âme.

## **Conclusion**

Suivant cette dernière discussion, puisque la religion est issue de la cognition humaine ayant évolué en remplissant d'autres fonctions — manifestation plus essentielles pour la survie humaine que le fait d'interpréter le monde comme animé de forces et d'êtres imaginaires contre-intuitifs —, son émergence peut être reproductible chez tout individu. C'est pourquoi il sera possible et pertinent de tester par des expérimentations en sciences cognitives des hypothèses sur son émergence, dont l'émergence par les rêves, ombres et visions, tel que postulé par Tylor, ainsi que par les rituels, tel que postulé par Geertz. Cela permettrait de confirmer si, effectivement, les croyances religieuses sont issues de l'observation et de l'explication du monde et sont ensuite renforcées et intensifiées par les rituels, les émotions et les états altérés associés.

De premières expériences concernant l'émergence des conceptions religieuses par l'explication du monde pourraient se faire sur des individus totalement matérialistes, afin de confirmer que, malgré une telle position, les principes intuitifs permettant les conceptions religieuses sont effectivement influents. Ensuite, s'il était possible de trouver des individus adultes n'ayant jamais été en contact avec les croyances religieuses de leur culture, ni aucune autre que ce soit, ils seraient des candidats idéaux pour des expérimentations sur l'émergence originelle des conceptions religieuses. En effet, cela éliminerait le facteur de l'influence culturelle sur la religion, dans le but d'isoler le facteur inné, soit l'influence des différentes tendances cognitives énoncées par la psychobiologie.

Cependant, comme il est très peu probable de trouver de tels individus, ces expérimentations pourraient être faites sur des enfants en bas âge, idéalement, avant

l'acquisition du langage et provenant de familles ayant une approche matérialiste du monde (pour isoler tout de même, le plus possible, l'influence culturelle). L'idée la plus intéressante sur l'émergence de conceptions portant sur des agents intentionnels non naturels dans un contexte originel ancestral – c'est-à-dire, *avant* même que la culture ne fournisse aux humains des conceptions religieuses déjà existantes, on recherchait ainsi le stade préculturel (ou préreligieux, si l'on suppose que la culture a préexisté à la religion) – est l'émergence de conceptions dualistes par l'expérience des rêves et des visions. Ces phénomènes ont été postulés comme étant à l'origine uniquement de la tendance dualiste, car le biais intentionnel serait déjà présent, de manière non hyperactive, chez les animaux; ses racines seraient donc encore plus ancestrales et pourraient être non suffisantes pour expliquer l'émergence de conceptions religieuses telles qu'en produit l'humain. La surprise des enfants devant le phénomène des ombres a quant à elle déjà démontré l'existence du biais intentionnel et serait un moins bon candidat pour expliquer l'émergence de la tendance dualiste. Cette dernière émergence demande donc à être testée pour enrichir le modèle psychobiologique de la religion.

Cependant, afin de tester si les rêves et les visions – ces dernières entendues au sens d'erreurs de perception ou de traitement de l'information perçue pouvant mener à une interprétation de l'objet de cette erreur comme étant une manifestation du surnaturel – mènent à produire des conceptions dualistes, il semble nécessaire de choisir des sujets ayant déjà le langage, afin qu'ils puissent rapporter en leurs mots leurs rêves, visions et interprétations de ceux-ci. Cette voie d'étude est plus délicate et demanderait plus ample réflexion, mais il doit être possible de tester ces hypothèses en s'inspirant des expérimentations de Kelemen et d'Evans (voir l'annexe en page cxxiii), qui ont réussi à faire de tels tests sur des enfants, et des adultes, afin de démontrer l'existence des tendances essentialiste et créationniste. Il doit également être possible d'élaborer un protocole de recherche utilisant des mesures psychophysiologiques, afin de tester l'effet des rêves et des ombres sur l'émergence de conceptions religieuses prélinguistiques.

Finalement, les expériences portant sur l'intensification des croyances par le rituel et les émotions associées peuvent quant à elles porter sur des sujets qui possèdent déjà des conceptions religieuses ou ont déjà été influencés par la présence de ces conceptions dans

leur groupe culturel. Dans les faits, ce type d'intensification est couramment observée par les ethnologues sur le terrain et c'est justement cette relation entre rituel, émotions, états mentaux altérés et solidarité sociale qui est la plus étudiée en anthropologie et qui forme le cœur de plusieurs théories anthropologiques de la religion. Une synthèse de ces données et théories serait donc des plus utile pour un futur modèle théorique de la religion.

D'un point de vue plus large, un programme théorique sur la religion devrait d'abord se tourner vers la comparaison interspécifique avec les primates. De telles recherches pourraient permettre d'attester que la religion est le propre de l'humain, puis, de cerner si les tendances cognitives préalables à l'émergence de conceptions religieuses (lesquelles et sous quelles formes) sont présentes chez les primates, et même chez les mammifères, et ultimement, de cerner celles qui seraient inhérentes à la vie sous toutes ses formes.

Ensuite, ces données de comparaison interspécifique pourraient être combinées aux recherches sur le développement cognitif des enfants afin d'attester dans quel ordre et par quelles combinaisons ces capacités préalables auraient pu, le plus logiquement, émerger au cours de notre histoire phylogénétique. Par exemple, de premières conceptions religieuses rudimentaires pourraient-elles avoir émergé avant l'apparition du langage articulé?

Prenant la question théorique par un autre point de vue, les analyses ethnographiques comparatives de grande envergure seraient d'une aide précieuse pour confirmer ou infirmer si les grandes catégories postulées par la psychobiologie et certains anthropologues sont effectivement universelles, d'où la nécessité et l'utilité des descriptions ethnographiques holistiques. Enfin, des études précises de terrain en anthropologie pourront permettre, pour qui s'y intéresse, d'aller confirmer ou infirmer telle hypothèse particulière postulée par cet ensemble théorique. Finalement, l'anthropologie a toujours sa raison d'être, et ce, dans le cadre d'une perspective scientifique et en cohérence avec les autres disciplines, afin de poursuivre son objectif principal : connaître l'humain.

## Bibliographie

- AntidoteHD. (2012). 6.1. from Druide informatique Inc.
- Atran, S. (1990). *Cognitive Foundations of Natural History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Atran, S. (2009). *Au nom du Seigneur - La religion au crible de l'évolution*. Paris: Odile Jacob.
- Avis, J., & Harris, P. L. (1991). Belief-desire reasoning among Baka children - Evidence for a universal conception of mind. *Child Development*, 62(3), 460-467.
- Baillargeon, R. (1987). Young infants reasoning about the physical and spatial properties of a hidden object. *Cognitive Development*, 2(3), 179-200.
- Baillargeon, R., & Hankosummers, S. (1990). Is the top object adequately supported by the bottom object - Young infants understanding of support relations. *Cognitive Development*, 5(1), 29-53.
- Barrett, J. L. (2000). Exploring the natural foundations of religion. *Trends in Cognitive Sciences*, 4(1), 29-34.
- Barrett, J. L., Richert, R. A., & Driesenga, A. (2001). God's beliefs versus mother's: The development of nonhuman agent concepts. *Child Development*, 72(1), 50-65.
- Berlin, B., Breedlove, D., & Raven, P. (1973). General principles of classification and nomenclature in folk-biology. *American Anthropologist*, 75, 214-242.
- Bharati, A. (Ed.). (1972). *Anthropological approaches to the study of religion: ritual and belief systems*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Birx, H. (Ed.). (2006). *Encyclopedia of anthropology*. Thousand Oaks, Calif.: Sage.
- Bloch, M. (2008). Why religion is nothing special but is central. *Royal Soc*, 363, 2055-2061.
- Bloom, P. (2004). *Descartes' Baby: How the science of child development explains what makes us human*. New York: Basic Books.
- Bonte, P., & Izard, M. (Eds.). (2010). *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris: Presses universitaires de France.

- Bourguignon, E. (1973). *Religion, altered states of consciousness, and social change*. Columbus, OH: Ohio State University Press.
- Bourguignon, E. (2004). Suffering and Healing, Subordination and Power: Women and Possession Trance. *Ethos*, 32(4), 557-574.
- Boyer, P. (1997). *La religion comme phénomène naturel*. Paris: Bayard Éditions.
- Brown, M. (1984). *Language and Living Things: Uniformities in Folk-classification and Naming*. Nouveau-Brunswick, N. J.: Rutgers University Press.
- Bullock, M. (1985). Animism in childhood thinking - A new look at an old question. *Developmental Psychology*, 21(2), 217-225.
- Casler, K., & Kelemen, D. (2003). *Teleological explanations of nature among Romania Roma (Gypsy) adults*. Boston University. Boston.
- Ceci, S. J., Ross, D. F., & Toglia, M. P. (1987). Suggestibility of childrens memory - Psycholegal implications. *Journal of Experimental Psychology-General*, 116(1), 38-49.
- Chapais, B. (2012). [Communication personnelle].
- Chapais, B.(2008). *Primeval Kinship: how pair-bonding gave birth to human society*. Cambridge, MA.: Harvard University Press.
- Champagne, F. A. (2010). Epigenetic influence of social experiences across lifespan. *Developmental Psychobiology*, 52, 299-311.
- Cheney, D. L., & Seyfarth, R. M. (2007). *Baboon Metaphysics: the Evolution of a Social Mind*. Chicago: University of Chicago Press.
- D'Andrade, R. (1987). A folk-model of the mind. In D. Holland & N. Quinn (Eds.), *Cultural Models in Language and Thought* (pp. 112-148). Cambridge: Cambridge University Press.
- Damasio, A. (2010). *Self Comes to Mind: Constructing the Conscious Brain*. New York: Pantheon Books.
- Dawkins, R. (2006). *The God Delusion*. New York: Houghton Mifflin.
- Diesendruck, G., Markson, L., & Bloom, P. (2003). Children's reliance on creator's intent in extending names for artifacts. *Psychological Science*, 14(2), 164-168.

- Dominguez D., J. F., Lewis, E. D., Turner, R., & Egan, G. F. (2009). The brain in culture and culture in the brain: a review of core issues in neuroanthropology. *Progress in Brain Research*, 178, 43-64.
- Dumézil, G. (1966). *La religion romaine archaïque*. Paris: Payot.
- Durkheim, E. ([1906] 1963). Détermination du fait moral. In PUF (Ed.), *Sociologie et philosophie*. Paris.
- Durkheim, E. ([1912] 2002). *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*. Chicoutimi: Tremblay, J.-M.
- Eliade, M. (1959). *The sacred and the profane: The nature of religion*. New York: Harcourt, Brace.
- Ember, C. R., & Ember, M. (Eds.). (2009). *Human culture : highlights of cultural anthropology*. Upper Saddle River, N.J.: Pearson/Prentice Hall.
- Ember, M. (Ed.). (1996). *Encyclopedia of cultural anthropology*. New York: H. Holt.
- Encyclopedia Universalis: Dictionnaire. (2008) Retrieved 12 juin, 2012
- Evans, E. M. (2000a). Beyond Scope: Why creationism is here to stay. In K. Rosengren, C. Johnson & P. Harris (Eds.), *Imagining the impossible: The development of magical, scientific and religious thinking in contemporary society* (pp. 305-333). New York, NY: Cambridge University Press.
- Evans, E. M. (2000b). The emergence of beliefs about the origins of species in school-age children. *Merrill-Palmer Quarterly-Journal of Developmental Psychology*, 46(2), 221-254.
- Evans, E. M. (2001). Cognitive and contextual factors in the emergence of diverse belief systems: Creation versus evolution. *Cognitive Psychology*, 42(3), 217-266.
- Evans, E. M., & Lane, J. D. (2011). Contradictory or complementary? Creationist and evolutionist explanations of the origin(s) of species. *Human Development*, 54(3), 144-159.
- Evans-Pritchard, E. E. (1965). *Theories of primitive religion*. Oxford: Clarendon Press.
- Feil, E. (1986). *Religio: die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation*. Göttingen, Germany: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Feinman, G., & Neitzel, J. (1984). Too many types: An overview of sedentary prestate societies in the Americas. *Advances in Archaeological Method and Theory*, 7, 39-102.
- Fodor, J. A. (1987). *Psychosemantics: The Problem of Meaning in Cognitive Science*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Fodor, J. A. (1990). *A Theory of Content and Other Essays*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Frazer, J. ([1890] 1959). *The New Golden Bough*. New York: Criterion Books.
- Freud, S. ([1913] 1918). *Totem and taboo: resemblances between the psychic life of savages and neurotics*. New York: Moffat.
- Gagnon, S. (1999). *Religion, moralité, modernité*. Québec: Presses de l'Université Laval.
- Geertz, C. (1957). Ethos, world-view and the analysis of sacred symbols. *Antioch Review*, Winter (1957-1958), 421-437.
- Geertz, C. (1973). Thick description: Toward an interpretive theory of culture. *The Interpretation of Cultures* (pp. 3-30). New York: Basic Books.
- Geertz, C. ([1966] 1972). La religion comme système culturel. In R. E. Bradbury, C. Geertz, M. E. Sipro, V. W. Turner & E. H. Winter (Eds.), *Essais d'anthropologie religieuse* (pp. 19-66). Paris: Éditions Gallimard.
- Geertz, C. ([1966] 2010). Religion as a cultural system. In M. Banton (Ed.), *Anthropological approaches to the study of religion* (pp. 1-46). New York: Routledge.
- Gelman, R., Spelke, E., & Meck, E. (1983). What preschoolers know about animate and inanimate objects. In D. Rogers & J. A. Sloboda (Eds.), *The Acquisition of Symbolic Skills* (pp. 297-326). Londres: Plenum.
- Gimenez-Dasi, M., Guerrero, S., & Harris, P. L. (2005). Intimations of immortality and omniscience in early childhood. *European Journal of Developmental Psychology*, 2(3), 284-297.
- Goodman, F. D. (1988). *How about demons? Possession and exorcism in the modern world*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Guthrie, S. (1980). A cognitive theory of religion. *Current Anthropology*, 21(2), 181-203.

- Guthrie, S. (1993). *Faces in the clouds : a new theory of religion*. New York; Oxford: Oxford University Press.
- Guthrie, S. (2002). Animal animism: Evolutionary roots of religious cognition. In I. Pyysiainen & V. Anttonen (Eds.), *Current approaches in the cognitive science of religion* (pp. 38-67). London: Continuum.
- Harris, M. (1974). *Cows, pigs, wars, and witches: the riddles of culture*. New York: Random House.
- Haviland, W. A. (Ed.). (2005). *Anthropology : the human challenge* (11th ed.). Belmont, CA: Wadsworth/Thomson Learning.
- Hegel, G. W. F. (1954). *Leçons sur l'histoire de la philosophie*. Paris: Gallimard.
- Hinde, R. A. (2002). *Why good is good: The sources of morality*. London: Routledge.
- Holland, J. H., Holyoak, K. J., Nisbett, R. E., & Thagard, P. R. (1986). *Induction: Processes of Inference, Learning and Discovery*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Hume, D. (1989 [1757]). *L'histoire naturelle de la religion* (M. Malherbe, Trans. 3e édition corrigée ed.). Paris: Librairie philosophique J. Vrin.
- James, W. (1902). *The varieties of religious experience: A Study in human nature*. New York: Longmans, Green.
- Jaswal, V. K., & Neely, L. A. (2006). Adults don't always know best: Preschoolers use past reliability over age when learning new words. *Psychological Science*, 17(9), 757-758.
- Kant, I. ([1793] 2002). *La religion dans les limites de la raison*. Chicoutimi: Tremblay, J.-M.
- Kehoe, A. B., & Giletti, D. H. (1981). Women's preponderance in possession cults: The calcium-deficiency hypothesis extended. *American Anthropologist*, 83(3), 549-561.
- Keil, F. C. (1989). *Concepts, kinds and cognitive development*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Kelemen, D. (1999). The scope of teleological thinking in preschool children. *Cognition*, 70(3), 241-272.

- Kelemen, D. (2004). Are children "intuitive theists"? Reasoning about purpose and design in nature. [Article]. *Psychological Science*, 15(5), 295-301. doi: 10.1111/j.0956-7976.2004.00672.x
- Kelemen, D. (2012). Teleological minds: How natural intuitions about agency and purpose influence learning about evolution. In K. Rosengren & E. M. Evans (Eds.), *Evolution challenges: Integrating research and practice in teaching and learning about evolution* (pp. 66-92). Oxford: Oxford University Press.
- Kelemen, D., & Rosset, E. (2009). The Human Function Compunction: Teleological explanation in adults. *Cognition*, 111(1), 138-143.
- Kelemen, D., Rottman, J., & Seston, R. (2011 (in prep.)). Purpose in mind: Teleological explanation in professional scientists.
- Kelemen, D., Seston, R., & Phillips, B. (2011 (in prep.)). Learning about natural and unnatural things: Selectivity in young children's rapid mapping function.
- Kemler Nelson, D. G., Frankefield, A., Morris, C., & Blair, E. (2000). Young children's use of functional information to categorize artifacts: Three factors that matter. *Cognition*, 77, 1271-1288.
- Kemler Nelson, D. G., Russell, R., Duke, N., & Jones, K. (2000). Two-year-olds will name artifacts by their functions. *Child development*, 71(5), 1271-1288.
- Knight, N., Sousa, P., Barrett, J. L., & Atran, S. (2004). Children's attributions of beliefs to humans and God: cross-cultural evidence. *Cognitive Science*, 28(1), 117-126.
- Kottak, C. P. (Ed.). (2006). *Anthropology : the exploration of human diversity* (11th ed.). Boston ; Toronto: McGraw-Hill Higher Education.
- Kroeber, A. L. (1920). Totem and taboo: An ethnological psychoanalysis. *American Anthropologist*(XXII), 48-55.
- Lambert, W. W., Triandis, L. M., & Wolf, M. (1959). Some correlates of beliefs in the malevolence and benevolence of supernatural beings: A cross-societal study. *The Journal of Abnormal and Social Psychology*, 58(2), 162-169.
- Lampinen, J. M., & Smith, V. L. (1995). The incredible (and sometimes incredulous) child witness - Child eyewitnesses sensitivity to source credibility cues. *Journal of Applied Psychology*, 80(5), 621-627.

- Lane, J. D., Wellman, H. M., & Evans, E. M. (2010). Children's understanding of ordinary and extraordinary minds. *Child Development, 81*(5), 1475-1489.
- Lane, J. D., Wellman, H. M., & Evans, E. M. (in press). Socio-cultural input facilitates children's developing understanding of extraordinary minds. *Child Development*.
- Lang, A. (1898). *The making of religion*. London: Longmans, Green.
- Legare, C. H., & Gelman, S. A. (2008). Bewitchment, biology, or both: The co-existence of natural and supernatural explanatory frameworks across development. *Cognitive Science, 32*(4), 607-642.
- Leslie, A. (1979). *The Representation of Perceived Causal Connection*. Oxford University, Oxford.
- Leslie, A. (1988). The necessity of illusion: Perception and thought in infancy. In L. Weizkrantz (Ed.), *Thought Without Language* (pp. 185-210). Oxford: Clarendon Press.
- Lestel, D. (2001). *Les origines animales de la culture*. Paris: Flammarion.
- Lévi-Strauss, C. (1963). *Structural anthropology*. New York: Basic Books.
- Lévi-Strauss, C. ([1964-1971]). *Introduction to a science of mythology*. New York: Harper & Row.
- Lévy-Bruhl, L. ([1921] 1923). *Primitive mentality*. Oxford: Clarendon Press.
- Makris, N., & Pnevmatikos, D. (2007). Children's understanding of human and supernatural mind. *Cognitive Development, 22*(3), 365-375.
- Malinowski, B. (1926). *Myth in primitive psychology*. New York: Norton.
- Mann, J., Stanton, M. A., Patterson, E. M., Bienenstock, E. J., & Singh, L. O. (2012). Social networks reveal cultural behaviour in tool-using dolphins. *Nat Commun, 3*, 980.
- Marett, R. R. (1914). *The threshold of religion* (2nd ed.). New York: Macmillan.
- Markson, L. M. (2001). *Developing understanding of artifact function*. Paper presented at the The biennial meeting of the Society for Research in Child Development, Minneapolis, MN.
- Marx, K. ([1867] 1976). *Capital: A critique of political economy*. New York: New Left Review Press.

- Massey, C., & Gelman, R. (1988). Preschoolers' ability to decide whether pictured unfamiliar objects can move themselves. *Developmental Psychology*, 24, 307-317.
- Mauss, M. (1968). *Les fonctions sociales du sacré*. Paris: Éditions de Minuit.
- Mauss, M. (1968 [1923-1924]). Essai sur le don: Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. In *Sociologie et anthropologie* (Quatrième ed.). Paris: Presses universitaires de France.
- McLennan. (1869). The worship of animals and plants. *Forthnightly Review*, 422.
- McNeill, W. H. (1976). *Plagues and peoples*. New York: Anchor.
- Medin, D. L., & Ortony, A. (1989). Category cohesiveness, theories and cognitive archaeology. In S. Vosniadou & A. Ortony (Eds.), *Similarity and Analogical Reasoning*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mensching, G. (1959). *Die Religion: Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze*. Stuttgart, Germany: Schwab.
- Morris, B. (1987). *Anthropological studies of religion: An introductory text*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Müller, F. M. (Ed.). (1867). *Chips from a german workshop: Essays on the science of religion I*. London: Longmans, Green.
- Müller, F. M. (Ed.). (1878). *Lectures on the origin and growth of religion as illustrated by the religions of India*. London: Longmans, Green.
- Nanda, S., & Warms, R. L. (Eds.). (2004). *Cultural anthropology* (8th ed.). Belmont, CA: Wadsworth/Thomson Learning.
- Nansen, F. (1893). *Eskimo Life*. London: Longmans, Green.
- Otto, R. (1925). *The idea of the holy: An inquiry into the non-rational factor in the idea of the divine and its relation to the rational*. London, New York: Milford, Oxford University Press.
- Panksepp, J. (1998). *Affective neuroscience: The natural foundation of human and animal emotions*. New York: Oxford University Press.
- Panksepp, J. (2007). The neuroevolutionary and neuroaffective psychobiology of the prosocial brain. In R. Dunbar & L. Barrett (Eds.), *The Oxford handbook of evolutionary psychology* (pp. 145-162). USA: Oxford University Press.

- Panksepp, J., & Biven, L. (2012). *The Archaeology of mind : Neuroevolutionary origins of human emotions*. New York: W. W. Norton & Company.
- Phillips, B., Kelemen, D., & Seston, R. (2012). Learning about tool categories via eavesdropping. *Child Development*. doi: doi: 10.1111/j.1467-8624.2012.01827.x
- Prince, R. (1982). Shamans and endorphins. *Ethos, special issue*, 10(4).
- Radcliffe-Brown, A. R. (1922). *The Andaman Islanders: A study in social anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Radcliffe-Brown, A. R. (1952). *Structure and function in primitive societies*. New York: Free Press.
- Radcliffe-Brown, A. R. (1964 [1922]). *The Andaman Islanders*. New York: Free Press.
- Rappaport, R. ([1968] 1984). *Pigs for the ancestors: ritual in the ecology of a New Guinea people* (2nd ed.). New Haven: Yale University Press.
- Ray, B. (1977). An anthropologist's pilgrimage. *History of Religions*(16), 273-279.
- Raybeck, D., Shoobe, J., & Grauberger, J. (1989). Women, stress, and participation in possession cults: A reexamination of the calcium deficiency hypothesis. *Medical Anthropology Quarterly*, 3(2), 139-161.
- Reed, S. K. (2009). *Cognition. Théories et applications* (E. Verhasselt, Trans. 6th [Cognition. Theory and Applications] ed.). Bruxelles: Éditions De Boeck Université.
- Reese, W. L. (1999). *Dictionary of philosophy and religion: Eastern and Western thought*: Humanity Books.
- Richards, D. D., & Siegler, R. S. (1986). Children's understanding of the attributes of life. *Journal of Experimental Child Psychology*, 42, 1-22.
- Rips, L. J. (1989). Similarity, typicality, and categorization. *Similarity and Analogical Reasoning*, 21-59.
- Ross, E. B., Arnott, M. L., Basso, E. B., Beckerman, S., Carneiro, R. L., Forbis, R. G., . . . Kaplinski, J. (1978). Food Taboos, Diet, and Hunting Strategy: The Adaptation to Animals in Amazon Cultural Ecology [and Comments and Reply]. *Current Anthropology*, 1-36.

- Rosset, E. (2008). It's no accident: Our bias for intentional explanations. *Cognition*, 108(3), 771-780.
- Schleiermacher, E. D. ([1799] 1958). *On religion, speeches to its cultured despisers*. New York: Harper and Row.
- Schleiermacher, E. D. ([1821/1822] 1963). *The Christian Faith: English translation of the second German edition*. New York: Harper and Row.
- Schultz, E. A. (Ed.). (2005). *Cultural anthropology : a perspective on the human condition* (6th ed.). New York: Oxford University Press.
- Schutz, A. (1962). The problem of social reality (*Vol. I. of Collected Papers*). The Hague: Martinus Nijhoff.
- Shtulman, A. (2006). Qualitative differences between naive and scientific theories of evolution. *Cognitive Psychology*, 52(2), 170-194.
- Sommers, F. (1959). The ordinary language tree. *Mind*, 68, 160-185.
- Spelke, E. S. (1988). The origins of physical knowledge. In L. Weizkrantz (Ed.), *Thought Without Language* (pp. 168-184). Oxford: Oxford University Press.
- Spelke, E. S., & Kinzler, K. D. (2007). Core knowledge. *Developmental Science*, 10(1), 89-96.
- Spelke, E. S., Phillips, A., & Woodward, A. L. (1995). Infants' knowledge of object motion and human action. *Causal Cognition: a Multidisciplinary Debate*, 44-78.
- Sperber, D. (1985). Anthropology and psychology- Towards an epidemiology of representations. *Man*, 20(1), 73-89.
- Spiro, M. E., & D'Andrade, R. G. (1958). A cross-cultural study of some supernatural beliefs. *American Anthropologist*, 60(3), 456-466.
- St-Denis, K. (Ed.). (2006). *Culture et diversité: initiation à l'anthropologie*. Anjou, Québec: Éditions CEC.
- Swanson, G. E. (1969). *Rules of descent: studies in the sociology of parentage*: University of Michigan.
- Taylor, M. (1999). *Imaginary companions and the children who create them*. New York: Oxford University Press.
- Textor, R. B. (1967). *A cross-cultural summary*: Human Relations Area Files.

- Tillich, P. (1964). *Gesammelte Werke [Collected Works] Vol. 5: Die Frage nach dem Unbedingten [The question of the absolute]*. Stuttgart, Germany: Evangelisches Verlags-Werk.
- Tillich, P. (1988). *Hauptwerke [Main Works] Vol. 5: Religiöse Schriften [Writing on religions]*. Berlin, New York: de Gruyter et al.
- Tomasello, M. (2008). *Origins of human communication*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Turner, V. W. (1969). *The ritual process : structure and anti-structure*. Chicago: Aldine.
- Tylor, S. E. B. (1958). *Religion in primitive culture*. New York: Harper and Row.
- Tylor, S. E. B. ([1874] 1889a). *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom, Vol. 1* ((First edition: 1871) 3rd american from the 2nd english ed.). New York: H. Holt.
- Tylor, S. E. B. ([1874] 1889b). *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom, Vol. 2* ((First edition: 1871) 3rd american from the 2nd english ed.). New York: H. Holt.
- Uexküll, J. v. ([1934] 1992). A stroll through the worlds of animals and men: a picture book of invisible worlds. *Semiotica*, 89, 319-391.
- Wallace, A. F. C. (1966). *Religion: An anthropological view*. New York: Random House.
- Weber, M. (1922). *The sociology of religion* (4th ed.). Boston: Beacon Press.
- Wellman, H. M. (1990). *The child's theory of mind*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Wellman, H. M., Cross, D., & Watson, J. (2001). Meta-analysis of theory-of-mind development: The truth about false belief. *Child Development*, 72(3), 655-684.
- Wellman, H. M., & Estes, D. (1986). 1889. *Early understanding of mental entities - A reexamination of childhood realism*, 57(4), 910-923.
- Wimmer, H., Hogrefe, G. J., & Perner, J. (1988). Childrens understanding of informational access as source of knowledge. *Child Development*, 59(2), 386-396.
- Winthrop, R. H. (Ed.). (1991). *Dictionary of concepts in cultural anthropology*. New York: Greenwood Press.

# Annexe

Tableau I : Comparaison des définitions de la religion par les manuels d'anthropologie

**Définitions des manuels d'anthropologie et nombre de définitions par manuel.**

1. **Anthropology : The Human Challenge, 11th Ed. ( Haviland, 2005, pp. p.619, 622, Ma trad.) :** **4 définitions**  
 « Forme la partie de la superstructure d'un système culturel qui comprend la vision du monde d'une société »;  
 1. « C'est un système d'idées organisé à propos de la réalité spirituelle, ou le surnaturel, ainsi que les croyances et les pratiques cérémonielles associées »;  
 2. Wallace (1966): « Un ensemble de rituels, rationalisés par le mythe, qui mobilisent les pouvoirs surnaturels dans le but d'atteindre ou de prévenir des transformations d'état chez l'homme et la nature »;  
 3. **Définition du manuel :** « Un système organisé d'idées à propos de la réalité spirituelle, ou surnaturelle, ainsi que les croyances et les pratiques cérémonielles associées, par lesquelles les gens essaient d'interpréter et de contrôler les aspects de l'univers qui sont, autrement, hors de leur contrôle ».
2. **Anthropology : The Exploration of Human Diversity ( Kottak, 2006, p. p.470, Ma trad.) :** **4 définitions**  
 1. Définition du manuel reprise dans le glossaire : Universel culturel qui « consiste en une croyance et un comportement concerné par les êtres, pouvoirs et forces surnaturels » (Wallace, 1966);  
 2. « Corps qui se regroupe régulièrement pour vénérer [...], qui souscrivent et internalisent un système de sens commun [...], qui acceptent un ensemble de doctrines concernant la relation entre l'individu et la divinité, le surnaturel, ou quelconque élément représentant l'essence de la réalité » (Reese, 1999);  
 3. « Effervescence religieuse : l'émergence d'intensité émotionnelle collective générée par la vénération » (Durkheim, [1912] 2002);  
 4. « *Communitas* : Communauté d'esprit intense, un sentiment de grande solidarité sociale, d'égalité et d'être ensemble » (Turner, 1969).
3. **Cultural Anthropology, 8th Ed. ( Nanda & Warms, 2004, pp. p.321, 322, Ma trad.) :** **2 définitions**  
 1. **Définition fonctionnelle du manuel :** « Un processus social qui aide à ordonner la société et fournit à ses membres sens, unité, paix de l'esprit, et le degré de contrôle sur les événements qu'ils croient possible »;  
 2. Définition difficile à établir, car la relation aux êtres surnaturels semble relever du même processus que la relation à des agents naturels inconnus ou invisibles. La distinction entre le monde naturel et surnaturel et la variation religieuse culturelle sont problématiques. Comme le contenu des croyances varie, ce manuel choisit une définition fonctionnelle, pour produire une définition qui se veut universelle.
4. **Cultural Anthropology : A Perspective on the Human Condition ( Schultz, 2005, pp. p.179, 180, Ma trad.) :** **1 définition et plus**  
 1. « Idées et pratiques qui postulent une réalité au-delà de celle immédiatement reconnaissable par les sens. »;  
 2. Ils doivent ensuite ajouter que « ces idées et pratiques ne sont pas individuelles, elles sont *sociales* », puisqu'elles sont partagées dans un groupe et que la religion est la vision du monde la plus commune.
5. **Human Culture : Highlights of Cultural Anthropology ( C. R. Ember & Ember, 2009, p. p.188, Ma trad.) :** **1 définition**  
 1. « Un ensemble d'attitudes, de croyances et de pratiques se rapportant au pouvoir surnaturel, que ce pouvoir soit des forces, des dieux, des esprits, des fantômes ou des démons ».
6. **Culture et diversité : initiation à l'anthropologie (St-Denis, 2006, p. p.110) :** **1 définition**  
 1. « Ensemble de croyances et pratiques unissant l'être humain aux forces surnaturelles ».

Figure 1 : Modèle de la religion dans Ember (1996, p.1097)

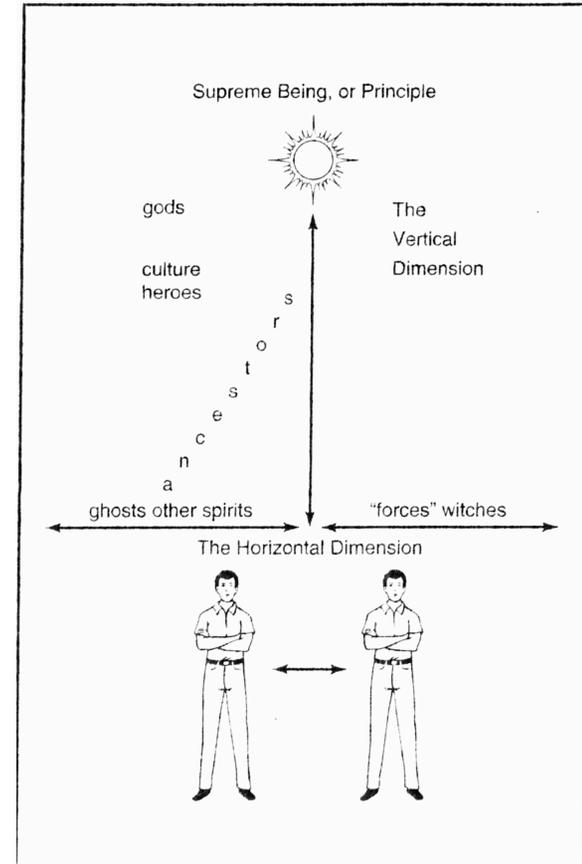


Tableau II : Comparaison des universaux religieux proposés par les manuels et les dictionnaires d'anthropologie

Éléments universels de la religion :	Manuels :						Dictionnaires :			
	Haviland (2005)	Kottak (2006)	Nanda et Warm (2004)	Schultz (2005)	Ember et Ember (2009)	St-Denis (2006)	Bonte et Izard (2010)	Birx (2006)	Winthrop (1991)	Ember (1996)
<b>Religion :</b>	X	X	X	X	X	X	X	X		X
Fonctions sociales et psychologiques universelles	X	X								X
Basée sur la foi et non l'observation empirique	X	X	X							
Basée sur l'expérience religieuse subjective						X				X
<b>Lien intime entre culture et religion</b>	X	X	X	X	X	X	X			X
Lien intime entre culture et morale	X	X	X							
Cerveau humain produit les croyances	X									X
La religion est une motivation puissante du comportement										X
Fournit délivrance et salut								X		
Vision dualiste de l'humain	X		Implicite							X
Croyance en la vie après la mort	X									X
<b>Maintien des croyances favorisé par :</b>										
• Prédilections à interpréter les manifestations comme le résultat des êtres/forces surnaturels;	1 à 5.		1. Victimes de magie, surtout; et 5.		1. Pour les fantômes de gens familiers, surtout.		1. Cultures traditionnelles seulement		2.	
• Justification par abduction des échecs des rituels;										
• Mise en valeur de leurs succès;										
• Attributs anthropomorphiques des êtres surnaturels;										
• Mythes/narrations sacrées.										
<b>Croyances en des êtres ou forces surnaturels :</b>	X	X	X	X	X	X	X	X		X
Les êtres surnaturels sont anthropomorphiques	X		Pas tous		Pas tous					Pas l'être suprême
Les êtres surnaturels sont actifs dans la vie des humains	X		X		X					
Croyances aux ancêtres actifs dans la vie des vivants	Sociétés unilinéaires.				Systèmes de descendance précis.					X
Croyances aux fantômes					Presque universel					X
Animisme : croyance aux êtres surnaturels	Très commun	X	Presque universel		Très commun					X
Animatisme : croyance en une force surnaturelle	Implicite	X	X	X	X	X				X
Tabou associé aux forces surnaturelles des objets.		X	X	X	X					
Totémisme		X	X							
Certains esprits peuvent être malveillants.	X		« Esprits malicieux »		X					X
La hiérarchie des esprits reflète les statuts d'une société donnée, notamment les statuts de genre.	X	X			Parents/enfants = dieux/croyants.					X
Un être surnaturel suprême, qu'on lui porte attention et importance ou non.	Très commun		X		Sociétés hiérarchiques et agricoles seulement					X
Les dieux : êtres omniprésents issus de l'être suprême; ou héros vivants et mythologiques déifiés. Tous anthropomorphisés et spécialisés, certains sont des « esprits malins » (p.1098).										X
<b>Rituels : croyances en action et manipulation du surnaturel</b>	X	X	X	X	X	X	X	X		X
Intensifiés par les émotions associées	X	X	X					X		X
Prêtre/prêtresse ou shaman	X	X	X	X	Presque universel			X		X
Bénéficiaire : de l'exécution d'un rituel donné								X		
Altération d'états mentaux				X	90 % des peuples			Commun		
Trances avec possession					Trances seulement		X	Surtout puberté		
Rites de passage. Trois étapes : prérituelle, liminale et postrituelle	X	X	X							
Rites d'intensification	X	X	X							
Rituels magiques. Types : imitative et contagieuse.	X	X	X		X					X
Accusations de magie	Très commun	Très commun	Très commun		Implicite, commun.					
Croyances en la magie et en la sorcellerie (processus distincts)	X		Commun							X
Rituels de prières et de sacrifices			X	X	Implicite, emphase sur la variation.		X			
Croyance selon laquelle les promesses, l'abstinence ou la répétition de comportements rendent les prières plus efficaces.								Commun		
Rituels de purification								Commun		
Festins accompagnant le rituel				X	Implicite, emphase sur la variation					

Manifestations artistiques associées aux rituels							X		
Divination : découvrir des vérités cachées.	Assez commun pour définir <sup>27</sup>		Implicite		Implicite		X		
<b>Dynamisme religieux :</b>									
Les mouvements de revitalisation surviennent où les conditions sont réunies.	X	X	X		X				
Le syncrétisme est très présent aujourd'hui.	X	X	X	X	X	X			
La religion unifie les groupes, mais divise les groupes entre eux.		X							

**Tableau III: Comparaison des théories décrites par les manuels d'anthropologie sur l'origine et la nature de la religion**

**Légende :** 1. Haviland, 2005; 2. Kottak, 2006; 3. Nanda & Warms, 2004; 4. Schultz & Lavenda, 2005; 5. Ember & Ember, 2009; 6. St-Denis, 2006.

**Théories de la religion :**

**Théorie sur l'origine :**

**Manuels :**

1 2 3 5

1

1 2

3

3

2

2 3

5

5

5

5

5

5

5

5

5

5

5

5

5

5

1 3 5 6

1 3 5

1

1 3

6

4 5 6

5

5

4

1. Le chamanisme est issu d'un héritage cognitif universel permettant les états altérés de conscience.
2. Tylor ([1874] 1889b): la religion est issue de la capacité universelle à rationaliser.
3. Tylor : la religion est issue du besoin d'expliquer le monde, et de la notion d'âmes/doubles, elle-même issue des rêves et des transes. Mais ces deux explications ne sont pas suffisantes pour expliquer pourquoi la religion persiste aujourd'hui, alors que la science existe.
4. Pourtant, il y a corrélation entre l'enrichissement de la science et la diminution des pratiques rituelles.
5. Malinowski (1926): La religion est issue du besoin de contrôle devant l'incertitude et le danger causés par les tragédies de la vie; mais Radcliffe-Brown : les rites créent aussi de l'anxiété, même si les croyances religieuses l'apaisent.
6. L'anthropologie doit s'intéresser aux fonctions de la religion plutôt qu'à son origine primitive, puisque celle-ci ne peut être que spéculative.
7. Geertz ([1966] 2010): les personnes expliquent l'injustice de la vie, l'ignorance et la douleur par des interventions non souhaitées des dieux.

**Théories sur l'origine de certaines composantes :**

8. L'origine des concepts d'esprits, des dieux et des autres êtres ou forces surnaturels ne fait pas consensus.
9. Spiro et D'Andrade (1958) et Lambert, Triandis et Wolf (1959): La conception de la relation entre dieux et croyants prend sa source dans l'analogie de la relation entre parents et enfants dans une société donnée. Les relations autoritaires et agressives produisent une conception des dieux comme étant malveillants et agressifs, et vice-versa.
10. Kehoe et Giletti (1981), Raybeck (1989) et Bourguignon (2004) : La prépondérance des femmes dans les transes avec possession peut être expliquée par plusieurs hypothèses incluant une fragilité à une insuffisance en calcium et une façon socialement acceptable d'agir librement lorsqu'elles sont en position de soumission dans une société donnée.
11. Le sacrifice humain s'explique par la valeur de la vie humaine accordée par les sociétés avec artisans à temps plein, esclaves ou corvées : elles sacrifient quelque chose d'essentiel, de grande valeur, pour s'assurer la bienveillance des esprits.
12. Les accusations de magie peuvent être expliquées par plusieurs facteurs :
  - a. Elles peuvent servir à expliquer l'inexplicable et la malchance (Feinman & Neitzel, 1984);
  - b. Elles peuvent être un exutoire en situation de précarité politique, économique et sociale (McNeill, 1976);
  - c. Elles peuvent résulter d'une épidémie d'un champignon appelé ergot, qui pousse dans le grain de seigle et qui cause (car contient du LSD) : convulsions, hallucinations, et autres, tels qu'une sensation de quelque chose rampant sur la peau, en Amérique du Nord-est;
  - d. Elles peuvent finalement résulter de l'utilisation d'une huile pour la peau causant des hallucinations et la sensation de voler, en Europe (Ross et al., 1978; Textor, 1967).

**Théories sur la transmission :**

13. L'interprétation des manifestations surnaturelle est prédisposée par les croyances religieuses préétablies, apprises et intégrées. Pour le troisième manuel, ce sont les victimes de magie surtout; pour le cinquième manuel, ce sont surtout les fantômes des gens familiaux.
14. L'anthropomorphisation des êtres surnaturels favorise le maintien des croyances les concernant.
15. Malinowski : Les mythes favorisent la transmission des croyances religieuses.
16. La facilitation de la transmission se fait par la force symbolique d'une croyance. La force symbolique est décrite comme étant « force d'un objet ou d'une situation provenant d'une interprétation culturelle d'un phénomène naturel ou social qui permet une compréhension différente d'un phénomène » (St-Denis, 2006, p. p.114).

**Théories sur la nature de la religion ou de ses composantes :**

17. Swanson (1969): La hiérarchie des dieux est analogue à la hiérarchie sociale d'un peuple particulier.
18. Wallace (1966): Il existe quatre types de croyances : chamanique, communale, olympienne, monothéiste.
19. Wallace : il existe sept composantes universelles de la religion : 1. Prières, 2. Exercices physiologiques, 3. Exhortation, 4. Mana, 5. Tabous, 6. Festins, 7. Sacrifice.

<sup>27</sup> « Procédé magique ou rituel spirituel conçu pour trouver ce qui n'est pas connaissable par des moyens ordinaires, comme la prévision du futur par l'interprétation de présages » (Haviland, 2005, p. p.638)

- |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                       |   |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---|
| 20. Wallace : Ember & Ember se servent des composantes universelles de Wallace (voir énoncé 19, ci-dessus), mais dans le but de démontrer la variation, plutôt que l'universalité. Ils ne citent pas les mêmes universaux de Wallace que Schultz : 1. Prières, 2. Exercices physiologiques, 3. Simulation, 4. Festins, 5. Sacrifices.                                                                 | 5 |
| 21. Lévi-Strauss (1963) : Sa démarche de classification de construction de sens est pertinente pour étudier la religion : les réalités naturelles et humaines prennent une signification symbolique différente de leur signification initiale lorsqu'elles sont classées. C'est en analysant ces niveaux de signification que les anthropologues mettent au jour les fondements des cultures.         | 6 |
| 22. Evans-Pritchard (1965) rappelle que les anthropologues n'ont pas à discuter de la réalité du surnaturel ni à juger de la valeur des croyances; ils ne doivent pas faire de théologie. Il affirme : « le monde extérieur et la raison ont partout révélé aux hommes l'existence du divin et leur ont fait prendre conscience de leur propre nature et de leur destin » (St-Denis, 2006, p. p.121). | 6 |
| 23. Denis Gagnon (1999) : même si la religion est comprise dans une réalité culturelle, la religion se décrit également par un caractère personnel important. Il y a ainsi réinterprétation individuelle des croyances, pratiques et manifestations.                                                                                                                                                  | 6 |
| 24. Il existe quatre types de praticiens de la religion : shamans, sorciers ou sorcière, médiums, prêtres. Cet ordre suit l'ordre de complexité des sociétés, mais plus une société est complexe, plus elle possède de types de praticiens. La société la plus complexe possède les quatre types.                                                                                                     | 5 |
| 25. Les traditions religieuses peuvent être classées comme suit : monothéistes, polythéistes, animistes (incluant les forces surnaturelles), totémistes, chamaniques. Les trois derniers ne sont pas mutuellement exclusifs.                                                                                                                                                                          | 6 |

## Tableau IV: Comparaison des théories décrites par les dictionnaires d'anthropologie sur l'origine et la nature de la religion

**Légende :** 1. Bonte et Izard, 2010; 2. Birx, 2006; 3. Winthrop, 1991; 4. Ember, 1996.

### Théories de la religion

#### Théorie sur l'origine ou la nature de la religion

- |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              | Dict. : |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------|
|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              | 1 2 3 4 |
| 1. Tylor ([1874] 1889b) : l'existence de la religion se fonde sur la croyance en des êtres spirituels, mais cette théorie est réductrice et pose le problème de savoir « si ce qui est véritablement au fondement de la religion, c'est le fait de croire, ou la capacité à élaborer un objet de croyance » (Bonte & Izard, 2010, p. p.619).                                                                                                                                                                                                                                                 | 1       |
| 2. Durkheim ([1906] 1963), Mauss (1968), Otto et Eliade (1959; 1925) discutent de la distinction entre sacré et profane. La critique affirme cependant que l'opposition est de moins en moins nette.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                         | 1       |
| 3. Mauss (1968) : Il n'y a pas de religion, il n'y a que des « phénomènes religieux agrégés en des systèmes » (Bonte & Izard, 2010, p. p.620). Ces phénomènes comportent des représentations, des pratiques et des organisations. Les systèmes religieux sont des « modalités concrètes particulières d'articulation entre des représentations, des pratiques et une organisation » (p.620). Les systèmes caractérisent donc autant des religions particulières que des conceptions religieuses générales communes à plusieurs religions (monothéisme, polythéisme, totémisme, etc.).        | 1       |
| 4. Salvador de Madariaga (« Dieu n'est pas fou ») et Jules Renard (« Je ne comprends rien à la vie, mais je ne dis pas qu'il soit impossible que Dieu y comprenne quelque chose ») affirment que Dieu est créateur du monde et que ce monde relève d'un certain ordre et d'un certain sens, Dieu est le « lieu » de production de ce sens (Bonte & Izard, 2010, p. p.621).                                                                                                                                                                                                                   | 1       |
| 5. Hegel (1954) : le discours est aliéné et le moment de l'aliénation est créé par la séparation de l'homme d'avec sa propre essence lorsqu'il donne forme à l'essence divine. Au moment de cette séparation, il y a exigence ou promesse de réunion entre l'homme et le divin qui se produit dans l'« espace » religieux, dans la relation entre les deux.                                                                                                                                                                                                                                  | 1       |
| 6. Dumézil (1966) : Dans « l'ensemble des rapports culturels des hommes et des dieux », on peut toujours opérer une distinction entre « les offrandes que les hommes adressent aux dieux » et « les avis que les dieux envoient aux hommes ». Il y a ainsi deux mouvements de sens inverse : des hommes vers les dieux et des dieux vers les hommes, qui sont présents ensemble, à des différences de pondération près, dans toutes les religions et qui définissent deux champs complémentaires : celui des « <i>sacra</i> » et celui des « <i>signa</i> » (Bonte & Izard, 2010, p. p.624). | 1       |
| 7. Müller (1867, 1878) : le naturisme : la religion débute lorsque les humains personnifient les forces de la nature.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                        | 2       |
| 8. Les débuts de l'anthropologie ont fait fausse route, à cause de l'ethnocentrisme et du racisme des premiers théoriciens de la religion. Ils ont notamment produit une polarité entre « primitifs » et « civilisés », représentée par John Lubbock qui prétendait que les peuples « primitifs » ne possédaient souvent pas de religion, qui perdure encore aujourd'hui sous les termes « non occidental » et « occidental ».                                                                                                                                                               | 4       |
| 9. Il n'y a pas de théorie unificatrice de la religion, notamment à cause de la variété des éléments la composant, de la subjectivité individuelle et de la sensibilité émotive de ce domaine, et plusieurs disent même qu'une telle théorie est impossible à formuler.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                      | 4       |
| 10. « Tous les chercheurs s'entendent sur le fait que le terme "surnaturel" désigne une catégorie anglaise qui reflète une dichotomie non existante dans plusieurs systèmes cosmologiques, et plusieurs ont rejeté "non empirique" pour des raisons similaires » (M. Ember, 1996, p. p.1090).                                                                                                                                                                                                                                                                                                | 4       |
| 11. Les théories traitant de l'origine de la religion ont été élaborées au 19 <sup>e</sup> siècle et avaient comme postulat de base que le surnaturel n'existe pas et que seul le naturel a une existence dans la réalité. Ce sont les théories évolutionnistes, qui recherchent l'origine de la religion, avec comme postulat que l'origine se situe dans un ou des processus mentaux particuliers des individus préhistoriques causant des « erreurs », soit la religion primitive.                                                                                                        | 2 3 4   |
| 12. Frazer ([1890] 1959) postule que l'évolution de la religion débute par la magie, vers les religions modernes, et qu'elle sera un jour supplantée par la science. C'est Frazer qui a eu le plus d'influence sur la théorie moderne, malgré qu'il ait utilisé inadéquatement les données ethnographiques pour prouver son point et délimiter la distinction entre magie et religion.                                                                                                                                                                                                       | 2 3     |
| 13. Tylor ([1874] 1889b) : animisme : la religion prend son origine dans la croyance aux esprits (aux âmes), comme explication du phénomène de la mort et de la vie. Ensuite, par extension, la croyance aux esprits mène aisément à la croyance en toutes autres sortes d'êtres surnaturels. Cette croyance initiale en l'âme prend son origine dans la spéculation primitive sur les rêves et la transition entre la vie et la mort. Le processus produisant la croyance pour Tylor est la rationalisation, l'explication rationnelle du monde.                                            | 2 3     |
| 14. Spencer : Reprenant le schème évolutif de Tylor, pour lui, cependant, le fantôme aurait été antérieur à la notion d'âme, qui requière une notion plus sophistiquée de l'après-vie.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                       | 4       |
| 15. Lang (1898) : Reprenant les schèmes évolutifs de Tylor et de Spencer, Lang propose une origine de la religion dans un monothéisme originel duquel auraient découlé les autres types d'esprits, en tant que « dégénérescence » du principe premier.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                       | 4       |
| 16. Marett (1914) : animatisme : la croyance en une force impersonnelle puissante, qui sous-tend tout l'univers, aurait précédé à l'animisme. Marett ajoute à Tylor un stade antérieur à l'animisme, soit l'animatisme: la croyance en la sensation d'une force impersonnelle (mana). Pour lui, cependant, le processus engendrant les croyances serait émotif plutôt qu'intellectuel.                                                                                                                                                                                                       | 2 3     |

17. Dans la même époque, il y avait également les théories psychanalytiques (Freud ([1913] 1918) ) qui combinent ses conclusions révolutionnaires en psychiatrie avec la notion de Ernst Häckel selon laquelle « l'ontogénie récapitule la phylogénie » provenant de la biologie évolutionniste. Il explique donc l'origine de la religion, tout comme celle de l'éthique, de la société et de l'art, dans le complexe d'Oedipe issu du parricide primordial. Son postulat de similarités cognitives entre les enfants et les peuples primitifs a eu une grande influence en psychologie et persiste encore aujourd'hui. 4
18. Ensuite, au 20<sup>e</sup> siècle, les théories de la religion expliquent ce phénomène plutôt par le social que par la psychologie individuelle. Même si les théories modernes ne traitent plus de l'origine de la religion, elles ont tout de même conservé une forme du postulat naturaliste matérialiste. 2 3 4
19. Le dilemme de l'ethnologie se situe alors dans le fossé se creusant entre le présupposé matérialiste des explications anthropologiques de la religion et les discours des sujets étudiés sur leurs croyances religieuses. 2 3 4
20. Marx ([1867] 1976): « les croyances religieuses sont des fictions qui supportent le statu quo et maintiennent les différences de classe » (Birn, 2006, p. p.2006). 2
21. Durkheim ([1912] 2002): la religion est un « comportement collectif qui a débuté lorsque les gens se sont catégorisés eux-mêmes selon les modèles de la nature et ont abstrait ces catégories en symboles, et finalement, ont vénéré ces symboles selon des rites spécifiques. Essentiellement, la société vénérat une abstraction d'elle-même » (Birn, 2006, p. p.2004). Ce système aurait été la forme la plus ancienne qu'il a appelée totémisme. Cependant, il semblerait, selon Ember, (1996) qu'il ait conduit ses recherches sur un postulat, déjà erroné, selon lequel la technologie est indicatrice de développement culturel et qu'il ait très mal compris la religion australienne en lui appliquant à tort le terme « totem », n'ayant lui-même pas fait de terrain. On lui concède finalement ses notions des fonctions sociales de la religion et de son expression par le rituel. C'est Radcliffe-Brown qui a appliqué les notions de Durkheim à l'anthropologie. 2 3
22. Bastian, sociologue : il est l'inventeur de la notion de « l'unité psychique humaine » (M. Ember, 1996, p. p.1093). 4
23. Malinowski (1926), Radcliffe-Brown (1922, 1952, 1964 [1922]) et Evans-Pritchard (1965): la religion satisfait les besoins humains en fournissant des explications et maintient la structure sociale. Ce sont des explications fonctionnalistes. 2
24. Weber (1922): sociologue qui a mis l'accent sur le contexte culturel des phénomènes religieux et a ainsi fait le lien entre les études sur la religion du 19<sup>e</sup> et du 20<sup>e</sup> siècle. Il a identifié des éléments transculturels qu'il nomme les « types idéaux »; il a reconnu l'importance des symboles, des facteurs sociaux, économiques et historiques dans l'étude des phénomènes religieux. 4
25. Lévy-Bruhl ([1921] 1923): sociologue qui a lancé l'idée de la mentalité primitive et qui fut victime de son époque et de sa terminologie. Pourtant, plusieurs de ses idées restent pertinentes au vu de ce que l'on sait de la cognition aujourd'hui (M. Ember, 1996, p. p.1093) notamment en ce qui concerne la compréhension des principes sous-tendant les croyances en la magie. 4
26. Evans-Pritchard (1965) affirme de son côté que nous ne pouvons expliquer la religion par le raisonnement individuel, mais plutôt comme une manifestation de la vie sociale, parce qu'elle est traditionnelle, collective et obligatoire. 3 4
27. Kroeber (1920) a intégré les données archéologiques à l'étude de la religion et en a établi l'antiquité en démontrant qu'elle était présente au moins depuis les débuts d'*Homo sapiens*. 4
28. Les théories anthropologiques de la religion après-guerre ont pris de multiples directions, et ce, pour répondre à la nécessité de faire du terrain afin de fonder les théories sur des données observables. Les anthropologues se sont dès lors plutôt concentrés à décrire les multiples systèmes religieux. 2 4
29. Certaines théories ont tout de même persisté dans l'utilisation de la méthode comparative et ont produit des explications fonctionnelles, notamment Young, Spiro et D'Andrade. Ces dernières sont les « explications des institutions religieuses les plus durables et intégrantes, et probablement les moins controversées, mais la "fonction" a été reconnue comme étant temporelle, situationnelle et subjective, et leur utilité reconnue a décliné lorsque le champ d'études s'est diversifié » (M. Ember, 1996, p. p.1094). 4
30. Certaines théories prétendent que la religion est un moteur de changement social (mouvements de revitalisations, acculturation (Wallace, 1966)), plutôt que de perpétuer l'ordre social : les cinq stades de développement des mouvements de revitalisation (concept du syncrétisme) de Wallace : prophétique, utopique, messianique, millénariste et sectes ou cultes. 3
31. Certaines théories explorent l'écologie culturelle de la religion, l'effet de la vache indienne sur l'économie indienne paysanne, par exemple. Harris (1974) et Rappaport ([1968] 1984): la religion est composée d'une doctrine et de rituels qui supportent l'adaptation culturelle à l'environnement et constitue un mécanisme de régulation à long terme de l'équilibre écosystémique. 2 3
32. Après le fonctionnalisme et la description ethnographique, entre les années 60 et 70, certaines théories se tournent plutôt vers le symbolisme et l'interprétation culturelle, en tant que « moyens culturellement modelés de transformation et de transcendance » (Ray, 1977). Geertz ([1966] 2010) la religion est un système de symboles qui donne du sens à l'univers et à l'existence. 2 3 4
33. Certaines autres théories expliquent la religion par la phénoménologie, qui est exemplifiée par Otto, mais cette école a surtout influencé la sociologie et la psychologie sociale (1925). 4
34. Certaines autres théories sont de type théologique, lesquelles l'anthropologie a réussi à éviter. 2 4
35. Finalement, certaines théories questionnent de nos jours la biologie de la religion comment la religion favorise la survie; comment la religion est issue de la biologie humaine adaptative, sans être elle-même adaptative : elle produit de fausses explications du monde naturel et construit des attentes irréalistes, elle inhibe le développement naturel de la société et certains cherchent la structure anatomique et biologique de quelconque comportement institutionnalisé, ici, le rituel 4
36. Il n'y a pas de théorie unificatrice de la religion, notamment à cause de la variété des éléments la composant, de la subjectivité individuelle et de la sensibilité émotive rattachée à ce domaine, et plusieurs disent même qu'une telle théorie est impossible à formuler. Les anthropologues se sont plutôt concentrés sur leurs sujets respectifs et sa véritable contribution à l'étude de ce phénomène reste l'étude des composantes de la religion, plutôt que son origine ou sa définition. 4
37. « Aujourd'hui, les sciences cognitives et neurologiques produisent de grandes idées sur la biologie du comportement, bien sûr, sur la biologie de la pensée elle-même. Si une théorie anthropologique unifiée de la religion était construite, ces concepteurs devraient transférer leur centre d'intérêt des différences entre cultures vers les similarités dans les conceptions religieuses transculturelles, et ils devraient inclure dans leurs considérations non seulement la description objective, mais également l'expérience subjective » (Ember, 1996, p.1096). 4
38. L'universel le plus fondamental de la religion est l'expérience subjective religieuse. Beaucoup d'études ont été faites sur les expériences par la prise de drogue, mais il demeure un manque de connaissance sur les expériences religieuses non induites par la prise de drogues. 4
39. James (1902): « l'expérience religieuse personnelle prend racine et est au centre des états mystiques de la conscience » (Ember, 1996, p.1096). 4
40. Bourguignon (1973): dans son étude de comparaison culturelle à grande échelle, elle affirme à propos des états altérés de conscience : « il est clair que nous sommes devant une capacité psychobiologique disponible chez toutes les sociétés » (Ember, 1996, 1096). Elle a également démontré de fortes corrélations entre les pratiques religieuses qui font entrer en jeu la base neurobiologique des états altérés de conscience et des conditions sociales d'adversité. 4
41. Des bases neurologiques similaires, dont l'importance a été soulignée par Prince et coll. (1982), ont été décrites par plusieurs études, dont celle de Goodman (1988), pour des états altérés de conscience aussi différents que « l'hypnose, la méditation, la fugue hystérique, les psychoses spécifiquement culturelles, la glossalalie, l'extase chamannique, la possession par les esprits, l'expérience de conversion, et peut-être même par le trouble de personnalité multiple et les expériences sensorielles » (Ember, 1996, p.1096-1097). 4

42. La corrélation observée entre la résurgence des thèmes universaux à propos des forces démoniaques et les chasses aux sorciers/sorcières (par exemple, les conspirations nocturnes, les enlèvements d'enfants, les accusations de sacrifices humains, le cannibalisme et le vampirisme), en période prolongée de stress collectif, a de fortes chances de prendre profondément racine dans les peurs innées de la biologie évolutive humaine.	4
43. « Les bases biologiques des émotions, de la perception, de la cognition et des états altérés de conscience sont graduellement reconnus en anthropologie et leurs implications pour celle-ci sont profondes » (Ember, 1996, p.1097).	4
44. Cela n'empêche pas les anthropologues de tenter de « vivre de l'intérieur » le plus possible l'expérience religieuse elle-même, pour mieux en décrire l'expérience subjective.	4
45. Ce dictionnaire propose son propre modèle de description objective du phénomène religieux, non réduit au sens ethnocentrique occidental du 19 <sup>e</sup> siècle (voir Figure 1 en page cxiv). Ce modèle (offert par Phillips Stevens Jr, qui rédige ce chapitre (M. Ember, 1996, p. p.1098)) décrit les catégories de croyances religieuses présentes dans toutes les cultures : <b>énoncés 46 à 54</b> , ci-dessus.	4
46. Un Être ou un Principe Suprême ou un Dieu supérieur semble exister dans toutes les cosmologies.	4
47. La catégorie des « dieux » inclut des « êtres omniprésents qui descendent du niveau du dieu supérieur, ou encore, se sont des héros culturels déifiés, qui après une existence mortelle en des temps mythologiques, se sont élevés à cette position intermédiaire ». Ils tendent à avoir des rôles spécialisés et à être anthropomorphiques, certains d'entre eux ont également des attributs « d'esprits malins ».	4
48. Une croyance en l'âme est à la base de ce modèle et produit la croyance en l'autre monde.	4
49. Les ancêtres sont « les âmes des personnes décédées de descendance directe, qui quittent périodiquement l'autre monde et traversent les dimensions verticale et horizontale [du modèle], intervenant auprès du surnaturel en faveur de leurs descendants ».	4
50. Les fantômes sont « les âmes généralement indifférenciées des personnes décédées qui, pour des raisons variées, n'ont pas atteint l'autre monde ou n'y sont pas restées, et qui errent à la frontière de la société humaine ».	4
51. Les autres esprits sont « des êtres spirituels d'origine non humaine, incluant les esprits de la nature et leurs variantes culturelles, comme les lutins, les fées, quelques personnages "malins" et les démons, tous conceptualisés comme partageant le même niveau d'existence que la société humaine ».	4
52. Les forces « sont ces énergies mystiques universellement reconnues qui motivent la nature et qui peuvent être affectées par les êtres spirituels ou directement par les gens par la magie ».	4
53. Les sorcières « ne sont pas universellement formées de pouvoirs maléfiques qui opèrent à travers les gens ».	4
54. Finalement, ce modèle peut aider à situer des agents difficilement classables autrement et à expliquer certaines dynamiques historiques et culturelles suite à des changements sociaux.	4
<b>Théories sur l'origine de certaines composantes</b>	2
55. « La danse, le chant, la musique et les formes variées d'art visuel ont tous des origines religieuses et continuent d'être intégrés à la plupart des traditions religieuses » (Birx, p.2014).	2
<b>Théories sur la nature des composantes de la religion</b>	4
56. Beaucoup d'auteurs ont utilisé les <b>mythes</b> pour solidifier leur théorie de la religion. La meilleure affirmation fonctionnelle sur les mythes a été énoncée par Malinowski (1926). L'approche ayant eu le plus d'influence est celle de Lévi-Strauss (1963, [1964-1971]), l'approche structuraliste qui postule un modèle logique universel du cerveau humain. Son principe de l'opposition binaire a été profondément influent et a été utilisé par d'autres chercheurs par la suite pour décrire « non selon les mythes, mais d'autres projections culturelles, et l'organisation rituelle, sociale, spatiale et architecturale » (M. Ember, 1996, p. p.1094).	4
57. Les <b>rituels</b> , considérés comme l'unité d'expression religieuse la plus fondamentale.	4
58. Durkheim : le rituel est l'avenue entre le profane et le sacré.	4
59. Radcliffe-Brown et Durkheim : le rituel renforce le sentiment collectif et l'intégration sociale.	4
60. Les anthropologues distinguent : les rituels individuels, collectifs, calendaires et de crise. Les rituels faisant partie de rituels plus larges (divination ou sacrifice, par ex.) ont été étudiés séparément. Le fait que la primauté du mythe ou du rite sur la récitation et la mise en action du mythe soit une composante fondamentale du rituel a été discuté. Les rites de passage ont été étudiés, avec la description de la phase liminale. Les concepts de structure et d'antistructure dans les rituels de révoltes et les éléments symboliques des rituels ont également été étudiés.	4
61. L'anthropologie a établi certaines corrélations prédictibles entre les types de <b>spécialistes religieux et la structure socioculturelle</b> :	4
• Shamans : Individus ayant un don pour entrer en communication directe avec le surnaturel, en servant des besoins personnels et critiques : ils sont associés aux sociétés à petite échelle, de chasseurs-cueilleurs égalitaires.	
• Prêtres : Individus formés sur les traditions et croyances et liés à un poste spécifique, qui sont des intermédiaires entre la société et le surnaturel : ils sont les « fonctionnaires religieux dominants des sociétés hiérarchiques plus complexes productrices de nourriture et avec une spécialisation du travail plus variée » (M. Ember, 1996, p. p.1095).	

## Les principes intuitifs

### Physique intuitive

Tout d'abord, s'appuyant sur les études portant sur le développement cognitif des enfants, Boyer énumère les principes de base qui constitueraient la physique intuitive humaine. D'abord, le principe de non-action à distance (et les relations causales et non causales associées) serait conceptualisé par l'enfant avant même le développement de ses capacités sensorimotrices pouvant l'étayer (Leslie, 1979, 1988). Ensuite, le principe de continuité, qui prévoit que les objets physiques poursuivent des trajectoires continues, ainsi que le principe de solidité, qui interdit à deux objets de se trouver au même endroit dans l'espace, sont conceptualisés dès l'âge de quatre mois (Baillargeon, 1987; Baillargeon & Hankosummers, 1990). Enfin, le principe dictant que des objets non soutenus tomberont et le principe dictant que des objets qui ne rencontrent aucun obstacle continueront à se mouvoir sont concevables dès l'âge de six mois (Spelke, 1988).

### Biologie intuitive, essentialisme

Par ailleurs, la catégorie ontologique des êtres vivants est régie par le principe de l'essentialisme biologique. Ce principe essentialiste dicte que l'appartenance d'un individu à une espèce dépend de certaines propriétés sous-jacentes non observables, dont les propriétés observables ne sont que de signes typiques, donc que les espèces sont fixes et catégorisables (Medin & Ortony, 1989). Ce principe d'essentialisme psychologique soutient les inférences précoces des enfants sur les caractéristiques des êtres vivants, dont la distinction selon laquelle les êtres animés sont autopropulsés tandis que les êtres non animés ont plutôt des mouvements qui dépendent du mouvement induit par d'autres êtres (Bullock, 1985; Gelman, Spelke, & Meck, 1983; Massey & Gelman, 1988; Richards & Siegler, 1986).

D'ailleurs, Margaret E. Evans, chercheuse associée au *Center of Human Growth and Development* de l'Université du Michigan — s'intéressant au développement cognitif et conceptuel, aux concepts de la santé biologique, à la religion et la science et aux processus de base de la conception des objets — appuie également le rôle de la tendance essentialiste dans la production d'idées religieuses, par des données expérimentales. Selon Evans,

l'essentialisme, qui conceptualise les espèces vivantes comme fixes et immuables, serait l'ontologie de base la plus en cause dans la difficulté répandue de comprendre la théorie de l'évolution. Les données qu'elle utilise proviennent notamment de sujets américains, enfants et adultes, et font plus particulièrement la comparaison entre une communauté fondamentaliste et une communauté non fondamentaliste. C'est ainsi qu'Evans conclut que les croyances de leur religion monothéiste seraient plus facilement adoptées, puisqu'elles offrent une cohérence interne avec la tendance essentialiste. Donc, pour Evans, l'ontologie essentialiste serait un des trois grands modes d'interprétation qui ferait obstacle à la compréhension des mécanismes de l'évolution et qui, donc, faciliterait l'adoption d'idées créationnistes. Nous reviendrons sur les deux autres modes d'interprétation qu'elle considère à ce propos.

Boyer, quant à lui, s'inspire à cet effet du philosophe Sommers (1959) qui distingue des catégories ontologiques humaines fondamentales. Ces catégories sont : les vivants, les artefacts et les événements. Cette observation concorde avec celle de Tomasello, qui rapporte que les grands singes sont capables de former des séquences gestuelles qui comportent une syntaxe simple, analogue à la syntaxe la plus simple formulée par l'humain. Tout comme toutes les langues humaines comportent une distinction entre événement et participant (Tomasello, 2008 : 310-311), les grands singes seraient en effet capables de séparer une situation référentielle en deux composantes fondamentales : les participants et les actions (analogues aux vivants et objets, dans un même signe référentiel, et aux événements, de Sommers) (Tomasello, 2008 : 268-270, 340). Cette affirmation est appuyée par les données expérimentales de Tomasello, ainsi que par d'autres données primatologiques et éthologiques démontrant l'existence de telles catégories au sein du règne animal (Cheney & Seyfarth, 2007, Chapitre 11). Cette distinction constitue donc un universel humain prenant racine dans une capacité cognitive de catégorisation présente chez de proches et moins proches apparentés. En effet, l'incapacité à se représenter, à partir d'un concept cognitif, aussi primitif soit-il, une distinction entre les catégories fondamentales des vivants, des choses et des actions, serait désavantageuse pour la survie de tout animal. Cette capacité ferait appel à la capacité d'inférer la causalité et d'attribuer une intention à un agent (Cheney & Seyfarth, 2007 : 109). L'essentialisme biologique serait

donc un outil de généralisation servant à catégoriser les êtres vivants et à améliorer la compréhension de la causalité du monde et la compréhension de l'intentionnalité des êtres animés, qui prendrait racine dans la cognition de notre ancêtre commun avec les mammifères.

### **Psychologie intuitive, compréhension de l'intentionnalité**

La psychologie intuitive consiste en l'interprétation spontanée des comportements d'autrui comme étant régie par des principes implicites qui ont pour objets des motivations, des intentions, des souvenirs, raisonnements, etc. « Certains de ces principes [...] sont développés assez précocement pour pouvoir être décrits comme des principes fondateurs qui structurent l'expérience, plutôt que comme des généralisations tirées de l'expérience » (Boyer, 1997 : 131-132). La psychologie intuitive ainsi énoncée par Boyer relèverait selon lui chez l'humain d'une théorie de l'esprit intuitive, et ne relèverait en rien de la psychologie populaire (quant à elle constituée des différentes notions culturelles de « la pensée », « du soi », etc.).

Les données soutenant l'existence d'une psychologie intuitive humaine montrent que dès l'âge préscolaire les jeunes enfants conçoivent les entités mentales telles que la pensée, les sentiments et les rêves, comme des objets immatériels (Wellman & Estes, 1986). Les enfants du même âge conçoivent également des liens de causalité, de manière rudimentaire, mais très précise, pour des événements mentaux, tels que : « les perceptions causent des croyances qui causent des intentions ». Ce lien causal leur est perçu comme irréversible et son observation chez les enfants serait récurrente transculturellement (D'Andrade, 1987 : 141-146). De plus, vers l'âge de quatre ans, les jeunes enfants sont capables de reconnaître que l'esprit d'une autre personne peut contenir des descriptions de situation qu'elle tient pour vraies, même si elles sont en réalité erronées. Ils sont donc capables de comprendre que les actions humaines sont parfois fondées sur de fausses croyances. Ces données ont été recueillies par Avis et Harris (Avis & Harris, 1991). Cette dernière démonstration est également appuyée par le test de la fausse croyance examiné par Cheney et Seyfarth, test auquel échouent les grands singes (Cheney & Seyfarth, 2007).

### **Intentionnalité et anthropomorphisme**

Ajoutons que Deborah Kelemen, travaillant au département de psychologie de l'Université de Boston et s'intéressant à la tendance téléologique qui sera discutée ci-après, a également réuni des données démontrant que la tendance intentionnelle chez l'humain serait surtout teintée d'un fort anthropomorphisme. Elle a conclu à ce propos, lors d'expérimentations qu'elle a conduites, que les enfants développeraient la tendance à l'anthropomorphisme à partir de certains préalables cognitifs impliquant la détection des agents, surtout, mais également d'autres capacités (Kelemen, 2004). Tout d'abord, le développement de la capacité de maintenir une représentation d'une entité malgré le fait que celle-ci soit non existante est démontré par les expérimentations sur les compagnons imaginaires durant l'enfance (Taylor, 1999). Une série de résultats convergent d'un autre côté à fournir des preuves concernant le fait que les enfants possèdent un ensemble de capacités formant leur compréhension de la fonction intentionnelle, et ce, autour de l'âge de trois ans (Casler & Kelemen, 2003; Diesendruck, Markson, & Bloom, 2003; Keil, 1989; Kemler Nelson, Frankefield, Morris, & Blair, 2000; Kemler Nelson, Russell, Duke, & Jones, 2000; Markson, 2001; Rips, 1989). La capacité à attribuer des états mentaux distinctifs à une telle entité intentionnelle intangible qui la distingue d'autres entités intentionnelles vivantes a également été démontrée (Barrett, Richert, & Driesenga, 2001). De plus, cette dernière capacité est une des rares à avoir été répliquée transculturellement, ce qui renforce d'autant plus l'aspect inné de la tendance (Atran, 2009; Knight, Sousa, Barrett, & Atran, 2004). D'ailleurs, le développement ontogénétique de la conceptualisation des enfants, américains, grecs et espagnols, sur les propriétés anthropomorphiques d'une entité divine est cohérent avec le développement ontogénétique de la théorie de l'esprit chez l'humain (Gimenez-Dasi, Guerrero, & Harris, 2005; J. D. Lane, Wellman, & Evans, 2010; J.D. Lane, Wellman, & Evans, in press; Makris & Pnevmatikos, 2007).

### **Tendance téléologique**

Dans l'article *The scope of teleological thinking in preschool children* (Kelemen, 1999) explore une hypothèse, la « Promiscuous Teleology » (PT), selon laquelle le raisonnement téléologique chez les enfants serait une extension de leur compréhension de

l'intentionnalité et serait *appliqué à toutes les catégories d'entités du monde* (animé, non-animé, naturel, artefacts ou humain, ainsi qu'à leurs parties respectives).

Au cours de trois études expérimentales, Kelemen testera cette dernière hypothèse en isolant, dans chaque étude, une propriété testable de la tendance téléologique. Puisqu'amplement de données valides portent déjà sur la tendance téléologique chez les adultes, Kelemen expérimentera sur les enfants et comparera ceux-ci à un groupe d'étudiants universitaires de premier cycle. La première de ces études expérimentales démontre que les enfants attribuent des fonctions à toutes les catégories d'entités présentées, soit les animaux (ex. : un tigre), leurs parties du corps (ex. : une dent du tigre), les artefacts (ex. : une paire de jeans), leurs composantes (ex. : la poche du jeans), les entités naturelles non vivantes (ex. : une montagne) et leurs parties (ex. : le sommet de la montagne). Cette étude montre également que les enfants attribuent plus fréquemment une fonction aux parties biologiques qu'aux entités biologiques entières.

Cette constatation amène Kelemen à conduire une deuxième étude visant à tester cette nuance. Cette deuxième étude vise donc à déterminer si les enfants comprennent vraiment le sens de la phrase « made for something » (« fait pour quelque chose »), en tant que fonction d'une entité, ou s'ils l'attribuent plutôt seulement à l'activité généralement exécutée par l'entité donnée. Tout comme dans l'étude 1, les enfants ont attribué une fonction à toutes les entités; les adultes ont été plus sélectifs, en n'attribuant pas de fonction aux entités naturelles et à leurs parties. Cependant, différemment de l'étude 1, les adultes ont attribué, tout comme les enfants, une fonction aux entités biologiques complètes.

La troisième et dernière étude de cet article avait pour objectif de tester si les résultats obtenus dans les deux premières études n'étaient pas tout simplement attribuables à une différence fondamentale du concept même de la fonction entre l'enfant et l'adulte. Ses résultats démontrent finalement que les enfants, autant que les adultes, possèdent une forte tendance à attribuer une fonction aux parties du corps et aux artefacts conformément à l'activité pour laquelle ils ont été conçus originalement. Bref, le concept de fonction est le même chez l'enfant que chez l'adulte : « les artefacts et les parties du corps sont “faits pour X” parce qu'elles sont “conçues pour faire X” » (p.267). Ils possèdent tous deux un même

biais à attribuer la fonction d'une partie du corps par l'activité pour laquelle elle est utilisée par l'animal, et la fonction de l'artéfact par celle pour laquelle il a été conçu.

Finalement, ces trois études démontrent empiriquement que *les enfants possèdent un biais général leur faisant voir les entités et les évènements en termes téléologiques*. De plus, ils démontrent que, du moins dans la culture occidentale, l'éventail de cette tendance subit un changement développemental pour devenir plus sélectif à l'âge adulte (p.268), en considérant les entités de la nature et leurs parties en termes d'explications physiques plutôt que téléologiques. Pour Kelemen, la tendance téléologique serait ainsi responsable de l'incompréhension manifeste des mécanismes de l'évolution.

### **Biais téléologique : causes externes?**

Afin de déterminer pourquoi un tel biais téléologique se produit, Kelemen revisite les différentes hypothèses proposées à ce sujet. Une hypothèse pouvant expliquer le biais téléologique postule que celui-ci soit causé par la tendance des parents à répondre à la question « pourquoi » de leurs enfants par des réponses téléologiques. Une étude, s'étendant sur deux ans et portant sur ce type de conversation parents-enfants, révèle qu'il est peu probable que les parents soient la cause de ce biais. En effet, les parents offriraient plus souvent une explication causale que téléologique aux questionnements de leurs enfants à propos du monde naturel. Ensuite, une deuxième hypothèse consiste à postuler que la cause du biais téléologique serait la culture religieuse environnante des enfants. Une étude sur les enfants britanniques révèle les mêmes résultats quant à la tendance téléologique que les nombreuses études sur les enfants états-uniens, malgré que la religiosité soit connue comme étant moindre chez les Britanniques. Cela pourrait signifier que la tendance téléologique se manifesterait même chez des enfants issus d'un milieu moins imprégné de religiosité. Cependant, des études transculturelles seraient nécessaires afin de valider ces résultats sur un plus grand nombre de sociétés et de types de culture religieuse. Kelemen affirme que ce type d'étude est en cours, en 2011. Une autre cause du biais téléologique a été proposée comme provenant de la convention médiatique qui tend à présenter le monde naturel comme personnifié et ayant un but prédéterminé. Cependant, une étude préliminaire sur les manuels d'enseignement du primaire suggère que cette corrélation ne semble pas être effective.

Ces dernières hypothèses ayant toutes été infirmées, les causes externes au biais téléologique ont ainsi été écartées. Kelemen se tourne donc vers les hypothèses postulant des causes internes, soit, cognitives, pour l'origine de ce biais, qui pourrait ainsi être également une tendance naturelle. D'ailleurs, Evans partage la conclusion de Kelemen sur l'invalidité des causes externes pour le biais téléologique. Ses études antérieures visaient surtout à expliquer les incompréhensions de la théorie de l'évolution de sujets américains par un système de croyances mixte, c'est-à-dire par le fait qu'elles proviennent à la fois de tendances cognitives innées et, ensuite, de leur transformation par l'environnement religieux culturel. Dans un article très récent, *Contradictory or Complementary? Creationist and Evolutionist Explanations of the Origin(s) of Species* (Evans & Lane, 2011), elle ajoute que « l'exposition religieuse, la théorie de l'esprit, et l'appel moral et émotionnel des croyances au surnaturel ne sont pas seuls responsables de la résistance à la théorie de l'évolution » (p. 150).

### **Biais téléologiques : causes cognitives**

Kelemen conclut donc que les causes du biais téléologiques doivent être internes, c'est-à-dire cognitives. Elle conclut ainsi que la tendance intentionnelle est en partie responsable du biais téléologique. À l'intérieur des hypothèses plus larges sur la tendance intentionnelle, Kelemen apporte ici des détails expérimentaux la concernant et concernant son rôle dans la tendance téléologique. Les résultats de cette étude encore en cours montrent que les étudiants universitaires de premier cycle qui appuient fortement la sélection naturelle pour expliquer l'origine des humains et des non humains (par rapport à des explications religieuses) ont tout de même une forte tendance à voir la Terre comme une entité puissante, protectrice et contrôlante et à voir la Nature comme un agent intentionnel (Kelemen, Rottman, & Seston, 2011 (in prep.)). Ils tendent par ailleurs fortement à décrire les phénomènes naturels en termes téléologiques. La forte tendance des enfants à attribuer une forme d'agent vital, même aux entités naturelles, une forme *d'animisme*, pourrait donc être partiellement la cause de la tendance téléologique, tel que postulé par Atran et Guthrie. Keleman affirme que cette proposition est explorée expérimentalement par son équipe actuellement.

Kelemen ajoute qu'il est également possible qu'en l'absence de connaissances portant sur les causes des phénomènes naturels, les enfants remplissent les « trous » de leur connaissance par l'attribution d'un agent comme cause de tout phénomène naturel. Ils utiliseraient ainsi intuitivement une analogie entre le domaine des artefacts et le domaine de l'intentionnalité, tel que postulé par Bloom pour expliquer la tendance dualiste. D'ailleurs, bien que les enfants soient capables très tôt de distinguer une cause physico-mécanique d'une cause intentionnelle, ils favoriseraient tout de même les explications de type intentionnelles pour expliquer les événements (Spelke & Kinzler, 2007), ce qui appuie davantage le biais intentionnel. L'analogie intentionnelle est également renforcée par le travail d'Evans (2000a, 2000b, 2001), qui démontre que les plus jeunes enfants (avant 10 ans) font également preuve d'un biais intentionnel lorsqu'il leur est demandé d'expliquer l'origine des espèces : peu importe leur environnement culturel religieux, les enfants favoriseraient ainsi les explications créationnistes de l'origine des espèces.

Kelemen se demande alors : est-ce qu'une généralisation des intuitions téléologiques émerge *après* que les enfants aient compris que non seulement les artefacts sont fabriqués par un agent intentionnel (une personne), mais qu'ils sont également fabriqués *dans un but, une intention particulière*? Selon les données de Kelemen et son équipe, il semblerait que les enfants développent cette dernière compréhension vers l'âge de 4 ans (Kelemen, 1999; Phillips, Kelemen, & Seston, 2012), ce qui correspond également à l'âge où les enfants montrent leurs premiers signes de tendance téléologique. En fait, à 3,5 ans les enfants ne possèdent pas ce type de généralisation d'un but sur les artefacts (Phillips et al., 2012); à 4 ans, ils en sont capables, (Kelemen, Seston, & Phillips, 2011 (in prep.)) et vers 5 ans, ils l'utilisent très fréquemment. Il aurait également été démontré que *ces trois types de biais cognitifs émergeraient très tôt dans le développement de l'enfant et persisteraient implicitement, et parfois explicitement, chez l'adulte* (Kelemen & Rosset, 2009; Legare & Gelman, 2008; Rosset, 2008; Shtulman, 2006). Le développement ontogénétique de ces trois tendances appliquées aux explications de l'origine du vivant est très bien illustré dans un tableau par Evans (Evans & Lane, 2011), présenté ci-après.

**Table 1.** Examples of supernatural and natural explanations for the origin(s) of species and for within-species change (species question)

	Supernatural explanations	Natural explanations
Origin of species	<i>Artificialism</i> 7-year-old: 'Someone put them on earth' (bears) <sup>1</sup> 10-year-old: 'Someone made it' (deer) <sup>1</sup>	<i>Spontaneous generation</i> 5-year-old: 'Just appeared' (spiggles) <sup>2</sup> 7-year-old: 'Grew on earth from eggs, like a bird' (dinosaurs) <sup>3</sup>
	<i>Creationism</i> 12-year-old: 'Maybe God put them there' (spiggles) <sup>2</sup> 10-year-old: 'God made a clay figure and breathed into it and made Adam' (humans) <sup>3</sup>	<i>Evolution</i> 10-year-old: 'They evolved from something else' (rabbits) <sup>1</sup> 11-year-old: 'It evolved from, maybe another animal or a smaller animal' (rats) <sup>1</sup>
Within-species change	<i>Creationism</i> Adult: 'Ok, I believe ... God created a pair, a male and female of everything with the ability to diversify. So I guess what I meant at the time of the flood ... they had the genetic background to be able to diversify into all of them, like for instance, dogs, and all the different kinds that we have ... just a creationistic view' (dogs) <sup>4</sup>	<i>Want-based reasoning</i> 6-year-old: 'They wanted to be colorful' (guppies) <sup>1</sup> 10-year-old: 'Well maybe their color, the colorful lizards wanted to change into the plain colored and they might have changed their color into a plain color ...' (lizards) <sup>1</sup>
		<i>Need-based reasoning</i> 14-year-old: 'They had to camouflage to the new setting, and they camouflaged to the brownish sand' (lizards) <sup>1</sup>
		<i>Natural selection</i> 12-year-old: 'The colored guppies got eaten by bigger fish and the plain guppies, they were safe and they made more babies and they inherited their mom or dad's color scales' (guppies) <sup>1</sup>

<sup>1</sup> Evans, Lane, & Weiss [in preparation]. <sup>2</sup> Evans [2000:■■■■]. <sup>3</sup> Evans [2008]. <sup>4</sup> Evans et al. [2010].

Figure 2 : Développement ontogénétique des tendances artificialiste, intentionnelle et téléologique, appliquées aux explications de l'origine du vivant (Evans & Lane, 2011).