

inalco

PRESSES

Transmettre à tous, diffuser plus loin

NOTE CRITIQUE

DES DIEUX, DES HOMMES ET PAS DE RAPPORTS SOCIAUX ?

Christophe DARMANGEAT & Jean-Loïc LE QUELLEC

Sociétés Plurielles, n° 4 S'expatrier

Les **Presses de l'Inalco** publient des ouvrages scientifiques et des revues qui associent aires culturelles et champs disciplinaires.

EXIGENCE DE QUALITÉ avec des évaluations en double aveugle ;

OPEN ACCESS : diffusion internationale et ouvrages toujours disponibles ;

LICENCES D'ÉDITION SOUS CREATIVE COMMONS pour protéger les auteurs et leurs droits ;

PUBLICATIONS MULTISUPPORTS ET ENRICHISSEMENTS sémantiques et audio-visuels ;

MÉTADONNÉES MULTILINGUES : titres, résumés, mots-clés.

L'offre éditoriale s'organise autour de collections aires géographiques (AsieS, EuropeS, AfriqueS, MéditerranéeS, TransAireS, AmériqueS, OcéanieS) et de séries correspondant à des regroupements disciplinaires (langues et linguistique, sciences humaines et sociales, arts et lettres, sciences politiques, économiques et juridiques, oralité, traduction).

Les **Presses de l'Inalco** éditent de nombreuses revues : *Cahiers balkaniques*, *Cahiers de littérature orale*, *Cipango*, *Cipango – Japanese studies*, *Études océan Indien*, *Études finno-ougriennes*, *Slovo*, *Sociétés Plurielles*, *Yod*.

<https://www.pressesinalco.fr>

2, rue de Lille - 75007 Paris

Sociétés plurielles

S'expatrier

Numéro 4 – Année 2020

Des dieux, des hommes, et pas de rapports sociaux ?

Note critique

Christophe DARMANGEAT & Jean-Loïc LE QUELLEC

À propos de :

Joseph BÉHÉ, 2021, *Et l'homme créa les dieux, d'après l'œuvre de Pascal Boyer*, Futuropolis, Paris, 368 p.

Pascal BOYER, 2001, *Et l'Homme créa les dieux. Comment expliquer la religion*, Robert Laffont, Paris, 361 p.

La récente parution d'une bande dessinée directement tirée du livre de Pascal Boyer écrit il y a vingt ans fournit l'occasion de revenir sur un texte aussi ambitieux que problématique.

La pratique scientifique consistant à découvrir des liens logiques qui sous-tendent et relient un ensemble déterminé de faits suppose deux grandes tâches. La première est évidemment d'inventorier ces faits, de les délimiter et de les décrire avec toute la précision nécessaire. La seconde, qui intervient à la suite de la précédente, consiste à forger une méthode de raisonnement capable de pénétrer ces faits, de révéler leur logique intime, autrement dit d'en dégager les lois.

Le livre de Pascal Boyer, au titre si prometteur – *Et l'homme créa les dieux* – échoue sur ces deux plans. Ainsi qu'on le verra en première partie, il traite beaucoup moins du fait religieux (le lecteur attendra d'ailleurs vainement de savoir ce qu'il conviendrait d'entendre par ce terme) que de croyances en général. Surtout, les croyances sur lesquelles il s'appuie, loin de procéder d'un rigoureux inventaire

d'observations, sont pour la plupart détachées de tout contexte social. Ce sont des croyances « en général », susceptibles selon lui de constituer une matière première de qualité pour étudier « la religion ». Mais, et c'est tout aussi problématique, Pascal Boyer n'envisage jamais la croyance qu'en la reliant toujours en fil direct à des prédispositions psychologiques de l'être humain. La société, dans cette étrange sociologie, est en quelque sorte court-circuitée et neutralisée. Elle se voit ramenée à un milieu propice à la propagation de ces « faits culturels », mais rien de plus : elle n'en détermine pas la nature, en tout cas sur les aspects essentiels. Nullement propre à ce livre, une telle approche est commune à l'ensemble des disciplines (sociobiologie, psychologie évolutionniste, etc.) qui affirment la possibilité de raisonner sur des comportements humains en faisant abstraction des structures sociales. Or, s'appliquerait-elle à des faits soigneusement inventoriés et caractérisés, cette méthode n'en appellerait pas moins bien des critiques, présentées en seconde partie.

Une coupable liberté avec les faits

Il est question dans ce livre de « la religion en général », de « la diversité du sentiment religieux », et de « la plupart des religions »... sans que le terme « religion » soit jamais défini. C'est ennuyeux, car ce concept est susceptible de connaître de nombreuses acceptations différentes. Il y a un siècle, James Henry Leuba en recensait quarante-huit (Leuba, 1912) ; plus récemment, Daniel Dubuisson en comptait cinquante-six (Dubuisson, 1998), et il y en a certainement bien d'autres.

À cette imprécision, Pascal Boyer ajoute celle des questions auxquelles il se propose de répondre : « Pourquoi existe-t-il, plus ou moins partout, des religions ? », « Pourquoi existe-t-il plusieurs religions plutôt qu'une seule ? », « Pourquoi certains hommes croient-ils ? » (p. 74). On appréciera notamment le « plus ou moins partout », qui fait que la première question pourrait utilement être modifiée en « pourquoi n'y a-t-il pas des religions partout ? » Toutes ces questions masquent en réalité une série d'affirmations qui pourraient être longuement discutées : qu'il y aurait (ou pas ?) des religions partout, qu'en général les hommes croient, qu'il existe plusieurs religions, mais qu'il existerait néanmoins quelque chose qui mériterait d'être appelé « la » religion.

Sans relever ces difficultés, l'auteur nous offre un préambule méthodologique où il déclare ne pas vouloir adopter « un procédé de recherche habituel en anthropologie », mais qu'il assimile à un « pensum » (p. 81). Ce « procédé », qu'il se refuse donc à suivre, c'est de « recueillir suffisamment d'exemples dans le monde entier et de les comparer » (*ibid.*). Il rejette cette démarche, car, à ses yeux, elle reviendrait à refaire un travail tel que celui de Frazer qui, dans *Le Rameau*

d'or, n'aurait réalisé qu'une « compilation stérile », puisque « les catalogues n'expliquent rien » (*ibid.*). Certes, les catalogues, seuls, n'expliquent rien, mais en anthropologie comme dans toutes les sciences, ce sont bien eux qui livrent la matière à expliquer. Ainsi, plutôt que de s'infliger le « pensum » d'examiner les faits ethnographiques, Pascal Boyer, lui, préfère s'en tenir à une poignée de cas, toujours les mêmes, utilisant d'abondance des informations concernant les Fang, chez lesquels il a séjourné, moindrement les Kwaio des îles Salomon, et beaucoup plus rarement d'autres populations. Pour le reste, il préfère raisonner à partir d'« expériences de pensée » tirées de son imagination. Si stimulantes qu'elles puissent être, celles-ci sont largement déconnectées de la réalité ethnologique – laquelle, régulièrement, les contredit.

L'ouvrage procède donc d'un exercice d'ethnologie-fiction, en ne se basant que sur un nombre très restreint de cas concrets et en inventant tout simplement les autres. Par exemple, pour illustrer ce que les psychologues appellent l'hypothèse essentialiste, il affirme que, dans un groupe où l'on suppose que tous les individus partagent une « essence » commune, on pourrait très bien imaginer « le cas improbable, mais possible, d'un étranger qui parlerait parfaitement leur langue, préférerait la nourriture qu'ils préfèrent et manifesterait tous les signes d'appartenance au groupe, mais serait quand même un étranger » (p. 414). Certes, on pourrait très bien l'imaginer, mais cela ne correspondrait qu'à une partie de la réalité, puisqu'il existe bel et bien des cultures de type « non-essentialiste ». C'est notamment le cas en Amazonie, où l'identité se fonde sur des propriétés externes, comme la parure ou les coutumes épulaires, et non sur une essence interne immuable. Si l'on reprend l'exemple de l'étranger imaginé par Pascal Boyer, dans une telle société, ses propriétés externes le désigneraient comme non-étranger, au contraire de ce que l'auteur imagine à tort (Fortier, 2019).

La démarche adoptée par Pascal Boyer le conduit donc à multiplier les affirmations non documentées, simplement introduites par des formules du type « dans de nombreuses cultures... », et soutenues, dans le meilleur des cas, par la citation d'un seul exemple, le plus souvent pris chez les Fang. Un tel procédé n'est pas acceptable. Pire, il arrive que la documentation qu'il présente soit entièrement fictive, comme ici :

On commence par entendre parler de cas de maladies ou d'accidents particuliers que les gens interprètent comme les conséquences des actes des dieux ou d'esprits, et on en infère ensuite que ces agents doivent posséder les pouvoirs nécessaires. (p. 280)

Mais de quels « gens » parle donc ici l'auteur ? Il ne peut s'agir que des gens en un sens très vague, puisque son exemple n'est pas localisé, et il pratique donc ici

une ethnographie de salon, à la façon d'un philosophe du XVIII^e siècle réfléchissant sur la condition humaine à partir de quelques lectures sur les « sauvages » pour élaborer des considérations sur le comportement desdits sauvages *en général*. D'où des affirmations comme la suivante : « Les malheurs sont parfois expliqués sans faire référence à des agents particuliers : c'est le cas du mauvais œil » (p. 288). Le problème est non seulement que ce dernier n'est pas défini, le lecteur étant donc supposé être parfaitement informé à ce propos, mais qu'une fois de plus cette « croyance » n'est pas située, ni dans l'espace ni dans le temps. Il s'agit d'une sorte de « mauvais-œil-en-général »... qui risque fort de n'avoir jamais existé ailleurs que dans l'esprit de l'auteur. Or celui-ci commet un contresens sur l'expression « mauvais-œil » qui, contrairement à ce qu'il affirme, suppose bien l'action d'un agent particulier, une sorte de rayon ou de sécrétion agissant à distance et que, de l'Antiquité à la Renaissance, les savants ont tenté d'identifier (Caisson, 1998).

Plus loin, Pascal Boyer affirme que « l'énumération des six cent treize *mitzvot* de la loi juive ou des milliers de présages des textes sumériens et égyptiens est inconcevable sans le secours de l'écriture, tout comme les théologies complexes » (p. 405). C'est là une opinion des plus naïves, contredite par l'existence de nombreuses sociétés sans écriture, au sein desquelles des récits très longs et complexes sont mémorisés. Sans compter qu'il existe aussi des groupes connaissant très bien l'écriture mais qui refusent de l'utiliser à ces fins, préférant développer un « art de mémoire » permettant, par exemple, que soient mémorisées des épopées de plusieurs milliers de vers (Le Quellec & Sergent, 2017, p. 772-773).

Tout au long du livre, nombre d'affirmations sont ainsi présentées comme évidentes alors qu'elles sont en réalité problématiques. Ainsi :

Nous n'essayons pas de déchiffrer des états émotionnels chez la balle de tennis. Nous ne supposons pas spontanément que nos plantes sont mortes de douleur. Nous n'imaginons pas que l'animal a fait un bond parce que le vent le poussait. Nous réservons les causes physiques aux événements mécaniques, les causes biologiques à la croissance et au déclin, et les causes psychologiques aux émotions et comportements. (p. 30)

On ne sait guère qui ce « nous » est censé désigner – l'humanité en général ou les Occidentaux actuels. L'ethnographie contredit en tout cas largement la première éventualité : d'innombrables traditions font très sérieusement état de montagnes qui se disputent, de fleuves qui poursuivent une personne coupable d'avoir rompu un tabou, de plantes qui parlent, qui désobéissent à leurs parents, qui allaitent un enfant, ou encore qui saignent ou crient quand elles sont blessées. Les motif-index, qui constituent des outils de travail de base pour tout folkloriste ou mythologue,

mais que l'auteur n'utilise pas, regorgent de tels exemples (Thompson, 1989).

Lorsque l'auteur affirme que « tout le monde sait qu'un animal appartient à une espèce et ne peut appartenir qu'à une seule espèce » (p. 68), on est en droit d'en douter, du moins, encore une fois, si cette affirmation est supposée concerner l'humanité dans son ensemble. Les êtres hybrides, métamorphoses et passages d'une « espèce » à l'autre sont en effet extrêmement répandus dans les mythes et traditions orales, et la limite entre l'humain et les autres animaux peut être conçue très différemment selon les cultures (Descola, 2005).

S'agissant des métamorphoses, Pascal Boyer affirme, en suivant les psychologues Frank Teitel et Michael Kelly, qu'elles se produiraient préférentiellement entre catégories ontologiques proches. La formulation humoristique adoptée par l'auteur rapproche cette affirmation d'une simple évidence :

Transformer un prince en crapaud ne pose pas de problème, parce que les crapauds sont des êtres animés qui vont où bon leur semble, ont des buts, des intentions, etc. [...] Tout cela serait difficile à imaginer si le prince était devenu un géranium en pot, et bien plus encore s'il se changeait en carburateur. (p. 99)

La question est ici : difficile à imaginer pour qui ? Peut-être pour l'auteur, peut-être pour certains jardiniers et pour les fabricants de carburateurs, mais alors comment se fait-il qu'on connaisse dans de nombreux mythes une calebasse qui parle (Le Quellec 2019), des arbres qui se combattent (Ford, 2019, p. 183-187) des outils qui se révoltent (Krickeberg, 1928, p. 126-127, Krickeberg *et al.*, 1962, p. 386-389) quand ce ne sont pas les ustensiles les plus divers (commodes, vases, bassines...) qui se changent en « démons » (Hayek, 2018) ? On voit bien ici que la méconnaissance du dossier mythologique conduit à établir des généralités trompeuses. Ces dernières semblent du reste, contredites par les travaux que l'auteur a lui-même conduits avec le psychologue Justin Barrett, et qui ont montré que les récits introduisant une violation ontologique (« il était une fois une casserole qui était toujours triste ») sont plus facilement mémorisés, donc adoptés, puis conservés dans les traditions orales.

Quant à prétendre élucider les données de la mythologie par des résultats d'expériences de psychologie, c'est prendre le risque de formuler d'autres « évidences » erronées, ou de produire des explications particulièrement réductionnistes. Ainsi, aborder la question des « fantômes » (catégorie fourre-tout mal définie) sous l'angle d'un « même schéma conceptuel "personne" dans le cerveau de tous les hommes » (p. 111), c'est négliger le fait que la notion de personne est en réalité des plus variables, comme l'ont montré les travaux récents sur le perspectivisme (Pérez, 2010 ; Viveiros de Castro, 2016).

Quand l'auteur, cessant de recourir à des exemples fictifs, s'appuie sur des données ethnographiques concrètes, il les réduit au statut de bizarreries, comme les *kallikantzaroi* que Charles Stewart compte dans sa liste des *exotikà* (démons mineurs) de Grèce. Utilisés dans l'argumentaire de l'auteur, ce ne sont que des « horribles lutins avec des cornes et une queue » (p. 120), alors que ces êtres ne peuvent certainement pas être réduits à des « lutins » et qu'il est impossible de comprendre leurs caractéristiques en faisant abstraction de leur situation calendaire. Pascal Boyer nous dit qu'ils « apparaissent et disparaissent comme par enchantement » (p. 121), mais cette façon de présenter les choses dénature complètement ces êtres mythiques, qui sont en réalité des incarnations des morts, ne devenant visibles dans notre monde que durant la période dite « des douze jours », quand s'ouvre le passage entre les mondes. Sa façon de traiter ces êtres néglige complètement ce qu'en dit pourtant sa source (Stewart, 1991, p. 173).

Reviennent régulièrement dans le livre des formules du type : « Dans de nombreuses cultures, le comportement des hommes est fortement influencé par ce qu'ils pensent de l'existence et des pouvoirs des ancêtres » (p. 38). Mais dans quelles cultures ? Dans quelle partie du monde ? À quelle époque ? L'auteur ne le dit pas. On pourrait multiplier les exemples :

Dans certaines contrées, on dit que les dieux ont établi les lois qui régissent les hommes. Ailleurs, les dieux et les ancêtres se contentent de surveiller les gens et de sanctionner leur inconduite. Dans les deux cas, un rapport est établi entre compréhension morale (intuitions, sentiments, raisonnements sur ce qui est acceptable et ce qui ne l'est pas) et êtres surnaturels (dieux, ancêtres, esprits). Pourquoi ce lien est-il si naturel ? (p. 44)

La question est intéressante, mais avant de s'interroger sur la nature de ce lien, il aurait mieux valu se demander si ce dernier existe vraiment et, dans l'affirmative, s'il est réellement universel. Or il apparaît que la réponse à cette dernière question est négative. Il aurait suffi à l'auteur, pour s'en convaincre, de consulter les atlas ethnographiques élaborés à partir de la fin des années 1950 (Murdock, 1957 ; Murdock, 1967). Il est certes possible de discuter les résultats obtenus au terme de recherches basées sur de tels atlas, mais ils ont au moins le mérite de pouvoir être vérifiés (Swanson, 1960 ; Underhill, 1976 ; Peregrine, 1996 ; Roes & Raymond, 2003 ; Atkinson *et al.*, 2015).

À ce type de biais, si abondants dans ce livre qu'il serait fastidieux de les relever tous, s'ajoute le fait qu'il y est question tantôt de « la religion » et tantôt des « croyances ». Pascal Boyer consacre beaucoup d'énergie à tenter d'expliquer ce qui se passe dans notre esprit quand il « produit des croyances » (p. 442)... sans jamais

définir cette notion, pourtant très problématique. Il affirme simplement que les croyances sont le « contenu explicite de la pensée » (p. 444) dans la « tentative de justification ou d'explication des intuitions qui nous sont fournies par les processus implicites de notre sous-sol mental » (*ibid.*), mais cette définition pourrait tout aussi bien s'appliquer à la science. Pour l'auteur, la question centrale serait de savoir « pourquoi certaines personnes croient-elles et d'autres pas ? » (p. 463) – alors que, selon sa propre définition, ce sont pourtant tous les humains qui « croient ».

Paradoxalement, l'auteur finit par admettre que « rien ne prouve qu'il existe une chose comme "la religion" dans l'abstrait » (p. 466) – et l'on se demande alors pourquoi cet ouvrage a bien pu être écrit ! Pascal Boyer va même jusqu'à affirmer qu'il devrait souligner, « en bon anthropologue », que « cette idée de la religion en tant que domaine à part est non seulement dénuée de fondement, mais tout à fait ethnocentrique » (p. 453) – constat lucide que l'on peut accepter ou discuter (Le Quellec, 2015). Mais là encore, dans ces conditions, pourquoi ce livre ?

On peut alors retourner à Pascal Boyer ce passage très pertinent de son propre livre : « Au lieu d'ajouter nos vagues hypothèses aux vagues concepts des gens, nous ferions mieux de nous intéresser aux faits qui sont sous notre nez » (p. 305).

Des questions de méthode

Les sociétés humaines, que l'on parle des rapports objectifs qui règnent entre leurs membres, des conceptions que ces membres se font de ces mêmes rapports, ou de ceux qu'ils croient entretenir avec des forces ou des êtres surnaturels, sont marquées par une très grande diversité. C'est cette diversité qui a frappé tous ceux qui ont voulu réfléchir à ces phénomènes. Depuis l'Antiquité (et sans doute, depuis bien avant, même si nous n'en avons pas la trace) et, de manière systématique avec l'émergence de l'anthropologie sociale en tant que discipline scientifique, dans la seconde moitié du XIX^e siècle, on s'est employé à rechercher quelles régularités, quelles « lois » pouvaient rendre ces variations intelligibles. Ce questionnement se poursuit aujourd'hui ; même si la disparition accélérée des sociétés sans État tarit peu à peu la récolte de matière première nouvelle, les immenses quantités de données recueillies dans les décennies précédentes (ainsi que les avancées de l'archéologie) continuent d'alimenter la réflexion sur les structures sociales et les représentations culturelles qui leur sont associées.

Pendant, au cours du XX^e siècle, un nouveau type de questionnement a émergé, dont les rapports avec le précédent ont souvent été conflictuels : partant du constat que l'espèce humaine, comme toutes les autres, était le produit de la sélection naturelle, divers scientifiques ont postulé que celle-ci avait imprimé un certain nombre de traits psychologiques ou comportementaux, qui en ont façonné

les cultures. En clair, si l'anthropologie sociale s'était jusque-là focalisée sur les variations culturelles, cette approche se concentre sur les invariants, censés émaner directement de notre passé biologique.

On retrouve ici la vieille opposition entre inné et acquis, ou entre nature et culture. Dans cette conception, les cultures se seraient développées au sein d'un espace en quelque sorte délimité d'avance par la nature ; réciproquement, les zones non occupées de l'espace des possibles nous renseigneraient sur ces contraintes. On y reviendra. Pour le moment, acceptons le principe de cette démarche et examinons les résultats obtenus.

D'une manière générale, un phénomène donné peut se situer quelque part entre deux cas extrêmes : soit les variations y sont très limitées et les constantes très fortes, auquel cas l'étude des secondes apportera alors beaucoup plus d'informations que celle des premières. Soit le phénomène est au contraire extrêmement divers et présente peu d'invariants, et alors ce sera l'inverse.

L'hypothèse qui anime la recherche de Pascal Boyer est qu'avec la religion, on se trouve beaucoup plus proche du premier cas de figure que du second : tout au long de l'ouvrage, il ne cesse de répéter que les croyances religieuses n'ont pioché que dans une partie très limitée de la gamme des possibles, et que l'identification de ces restrictions est très informative :

L'esprit humain n'est pas devenu vulnérable à *n'importe quelles* croyances surnaturelles. Au contraire, parce qu'il contenait de nombreux systèmes d'inférence, il est devenu vulnérable à un ensemble très *restreint* de concepts surnaturels : ceux qui peuvent activer en même temps les systèmes d'inférence liés au vivant, à la prédation, à la mort, à la morale, aux échanges sociaux, etc. Seul un nombre limité de concepts est capable d'atteindre cette pertinence multiple : c'est pour cela que la religion a des traits communs dans le monde entier. (p. 474)

Le problème ici n'est pas seulement la mauvaise qualité des données sur lesquelles le raisonnement est bâti, comme on l'a vu en première partie. Il est que, de l'aveu même de l'auteur et malgré ses promesses réitérées, la récolte est en réalité bien maigre. Il est même difficile de savoir en quoi elle consiste exactement, tant la conclusion du livre ne conclut en réalité pas grand-chose ; on cherche en vain quelques paragraphes où les principaux résultats de la recherche seraient présentés de manière synthétique. En fait, ceux-ci semblent tenir en trois points essentiels. Le premier est que les êtres surnaturels dont traitent les religions sont le plus souvent imaginés à partir d'êtres réels, auxquels on prête telle ou telle faculté supplémentaire, plutôt que conçus de toutes pièces. Le deuxième, que ces êtres sont

doués de qualités leur permettant d'intervenir dans la vie sociale, en particulier dans ses aspects les plus marquants, comme la mort. Ainsi, quelles que soient leurs spécificités surnaturelles, on les envisage en partie comme des humains, doués de facultés d'observation, de conscience et d'action.

Sont-ce là des découvertes bien remarquables ? La première ne revient-elle pas au fait bien connu que l'imagination ne fait jamais du neuf qu'avec du vieux, et – tout comme la sélection naturelle, d'ailleurs – travaille à partir de l'existant plutôt qu'à partir de rien ? Quant à la deuxième, que nous apprend-elle réellement ? Ne sait-on pas depuis longtemps que l'esprit humain, qui a développé par la sélection naturelle une conscience, de même que l'aptitude à tenir compte de la conscience des autres, a tendance à prêter généreusement cette aptitude non seulement à divers êtres vivants, mais aussi à des êtres inanimés ou imaginaires ? Et qu'a-t-on appris réellement de ce qu'est la religion une fois qu'on a enfoncé cette porte déjà largement ouverte ?

La troisième conclusion principale à laquelle aboutit le livre affirme enfin que, contrairement à ce que suggère l'intuition, la pensée religieuse ne forge ni les structures mentales ni la morale :

Récapitulons : notre évolution en tant qu'espèce de coopérateurs suffit à expliquer la psychologie du raisonnement moral, la façon dont les enfants et les adultes se représentent les dimensions morales de l'action. Cela ne nécessite aucun concept particulier d'agent religieux [...] Toutefois, lorsqu'on dispose de concepts d'agents surnaturels ayant un accès total à l'information stratégique, ces concepts deviennent d'autant plus saillants et pertinents qu'on peut facilement les insérer dans un raisonnement moral qui existerait de toute façon. Ainsi, dans une certaine mesure, les concepts religieux *parasitent* les intuitions morales. (p. 274)

Les concepts religieux réussissent d'autant mieux que leur représentation repose sur des capacités mentales que nous activerions avec ou sans religion. (p. 290)

Si cette conclusion (sans doute l'une des moins critiquables du livre) est vraie, elle nous dit ce que la religion n'est pas – en l'occurrence, le fondement nécessaire de la morale –, mais elle laisse entière la question des raisons de son existence.

La seconde série de problèmes concerne le traitement réservé par Pascal Boyer aux universaux, quasi-universaux (voire pseudo-universaux ?) qu'il cherche à identifier. Traditionnellement, la recherche d'universaux a peu intéressé les anthropologues, davantage enclins à souligner les différences entre sociétés. Les

nombreux éthologues et psychologues évolutionnistes qui se sont concentrés sur ce sujet depuis deux décennies étaient certainement mieux armés qu'eux pour étudier la nature humaine ; pour autant, ils ne se sont pas toujours assez souciés de la validité interculturelle de leurs déductions, prêtant ainsi le flanc au reproche de pratiquer des généralisations abusives (Heinrich *et al.*, 2010).

À cette difficulté s'en ajoute une autre, bien plus fondamentale encore, qui grève toutes les recherches en sociobiologie ou en psychologie évolutionnaire : le fait qu'un trait (culturel, comportemental ou psychologique) soit largement partagé traduit-il nécessairement une disposition innée, héritée de la sélection naturelle ? Cette hypothèse n'est pourtant pas la seule possible, ainsi que l'a souligné avant nous Donald Brown (2004). Il est d'autant plus essentiel d'insister sur ce point que le présupposé faisant des universaux les indices de dispositions innées est au fondement de la démarche de l'ensemble de ces disciplines.

En se focalisant sur les invariants, on revendique en effet de pouvoir mettre de côté les structures sociales en tant que facteur agissant, suivant une démarche réductionniste que Jeppe Sinding Jensen (2011) a qualifiée d'« éliminationnisme social ». À de multiples reprises, Pascal Boyer le répète : si des éléments de croyances religieuses ont rencontré du succès et, pour employer un terme d'actualité, sont devenus « viraux », c'est parce qu'ils correspondaient aux dispositions psychologiques individuelles (les « systèmes d'inférence ») façonnées par la sélection naturelle.

Dans cette conception, les sociétés servent de milieu pour la transmission des « mèmes » culturels (le « mème » étant conçu sur le modèle du gène) mais, au bout du compte, la composante commune de la résultante serait donc largement indépendante de la structure spécifique de ce milieu :

L'évolution nous a donné un type d'esprit particulier qui ne peut acquérir que certains types d'idées religieuses. Toutes ne font pas l'affaire. Celles que nous acquérons facilement sont celles que l'on retrouve dans le monde entier ; c'est même la raison pour laquelle elles sont si répandues. (p. 13-14)

Les multiples transformations des rapports sociaux qui ont rythmé l'histoire (et la préhistoire) de l'humanité auraient donc agi comme un long processus de sélection, ou d'émergence, des traits culturels correspondant le mieux à la nature profonde de l'esprit humain :

Si vous constatez que tel concept est très stable dans un groupe humain (des années plus tard, vous le retrouvez plus ou moins inchangé), c'est parce qu'il bénéficie d'un *avantage* particulier dans les esprits individuels [...]. (p. 57)

Il est donc tout à fait cohérent que, dans une telle perspective, les croyances (réelles ou supposées, n'y revenons pas) soient systématiquement reliées à des expériences de psychologie, et jamais à une structure sociale spécifique. Mieux : bien que l'environnement social paraisse influencer les croyances des individus qui y grandissent, il s'agit, selon Pascal Boyer, en bonne partie d'une illusion : les phénomènes collectifs ne sont en fin de compte rien d'autre que la somme des phénomènes individuels, et c'est selon lui se fourvoyer que de prêter quelque portée explicative que ce soit à ces dimensions collectives :

C'est donc un abus de langage de dire que des individus « partagent » une culture, comme s'il s'agissait d'une propriété commune. Plusieurs personnes peuvent avoir exactement la même somme d'argent dans leur porte-monnaie sans partager quoi que ce soit ! [...] la culture est une similarité entre des pensées de différentes personnes. (p. 54)

De telles conceptions aboutissent à une conséquence inattendue, qui mérite d'être relevée. Si les choses en allaient ainsi, il faudrait en effet en déduire que les formes religieuses apparues le plus tardivement dans l'évolution sociale sont aussi celles qui correspondent le mieux à la nature humaine ; de manière quelque peu contre-intuitive, le sens général de l'évolution culturelle n'obéirait donc pas à une logique propre aux organisations sociales mais traverserait les changements de ces organisations pour s'approcher de manière asymptotique de la nature psychologique profonde (et immuable) de l'humanité. Même si nous sommes très loin de pouvoir prétendre reconstituer de manière satisfaisante l'histoire des religions, nous en connaissons tout de même quelques grandes lignes. Il ne devrait, dans ce cas, pas être difficile de démontrer, par exemple, que le monothéisme (la plus récente des grandes formes religieuses) répond mieux aux besoins psychologiques des individus que le polythéisme, lui-même plus performant sur ce point que le totémisme, par exemple. Curieusement – ou peut-être, parce que cette démonstration se révélerait fort problématique – cet argument, qui découle pourtant en ligne directe de ses thèses, n'est jamais évoqué par Pascal Boyer.

Poussons l'audace jusqu'à constater, dans la période moderne, une tendance à la poussée de l'athéisme, en incluant dans ce terme le rejet de toute forme de croyance dans le surnaturel. Le pourcentage d'humains se revendiquant d'une telle position reste encore relativement modeste (même si la France figure dans le peloton de tête mondial, avec près d'un tiers d'athées déclarés). L'athéisme était cependant virtuellement absent de la planète il y a encore quelques siècles, et sa progression dans la période récente, pour n'être ni unilatérale ni spectaculaire, ne semble guère contestable (Darteville, 2015 ; Godin, 2015). Sans même aller jusqu'à imaginer, à

la suite de John Lennon (et de bien d'autres avant lui) un futur duquel les religions auraient totalement disparu, où sont les invariants en pareil cas ?

En fait, c'est l'idée même que l'on puisse étudier des phénomènes sociaux en faisant abstraction, précisément, des sociétés, qui représente le cœur du problème. Rappelons que pour Pascal Boyer, le succès des concepts religieux dans la durée proviendrait du fait qu'ils s'appuient sur des pierres d'attente déjà présentes dans notre cerveau et susceptibles de leur conférer un « avantage particulier dans les esprits individuels ». Dès lors :

Les concepts religieux les plus fréquents, ainsi que les croyances, les idées et les émotions qui leur sont associées, sont simplement des mêmes plus performants que d'autres au sens où ils s'« autoreproduisent » mieux que d'autres. (p. 57)

N'est-ce pas là oublier un peu vite l'action des missionnaires et autres prosélytes ? Et que dire, de manière plus générale, du rôle de la contrainte et des sanctions dans la transmission des croyances au sein des sociétés – un facteur qui n'a rien de récent, si l'on en juge par exemple par les méthodes peu amènes déjà employées dans ce domaine par les anciens vis-à-vis des plus jeunes dans les sociétés aborigènes australiennes ?

Dans une publication plus récente, Pascal Boyer conclut que l'approche évolutive et cognitive ne permet pas d'affirmer que la religion serait « une adaptation ou un sous-produit de notre évolution », mais que « les données soutiennent une conclusion plus modeste : les pensées religieuses semblent être une propriété émergente de nos capacités cognitives standard » (Boyer, 2008). De fait, une telle conclusion est si modeste qu'elle ressemble fort à un truisme : comment les pensées de type religieux ne seraient-elles pas permises par les capacités de notre cerveau ?

Prétendre comprendre les phénomènes religieux en les reliant directement aux dispositions innées des individus revient à postuler un *homo religiosus*, à la manière dont les économistes néo-classiques prétendent expliquer l'économie en postulant un *homo aeconomicus*, individu abstrait et atemporel, dont les choix et les inclinaisons ne dépendent en aucune manière de son milieu historique et social. Cet individualisme méthodologique, dans un cas comme dans l'autre, s'avère évidemment incapable d'expliquer les différents types de religion ou d'économie – on peut même dire que cette incapacité est inscrite, en quelque sorte, dans les gènes de sa méthode qui ne s'intéresse qu'aux invariants. Mais l'idée même que ces invariants, ou supposés tels, dénoteraient nécessairement quelque chose qui se trouverait en-dehors des cultures, dans la nature humaine, est très loin d'aller de soi. Pourquoi, en effet, ne seraient-ils pas eux-mêmes un produit social, quand bien

même ce produit serait commun à diverses cultures ? Et pourquoi leur succès, au lieu d'être attribué à leur adéquation à une supposée nature humaine anhistorique et imperméable aux faits sociaux, ne s'expliquerait-il pas par ces derniers ?

Puisque le livre de Pascal Boyer recourt abondamment aux expériences de pensée, qu'il soit permis ici d'en faire une. Supposons que le sujet n'en ait pas été la religion mais l'esclavage. Une première version en aurait été rédigée, disons, il y a quelque quinze mille ans. À la question « est-il moralement acceptable de faire d'un prisonnier de guerre un esclave ? », on peut sans grand risque affirmer que la presque totalité des êtres humains alors présents sur Terre auraient répondu négativement, l'esclavage étant une institution inconnue chez les chasseurs-cueilleurs mobiles. Face à cette unanimité si rare dans les affaires humaines, un psychologue évolutionniste aurait pu conclure en toute confiance que l'esclavage ne correspond pas à la nature comportementale humaine.

Toutefois, si l'un de ses collègues s'était avisé de mener la même recherche environ douze millénaires plus tard, le tableau aurait été presque inverse : l'esclavage est en effet une institution fort banale chez les sédentaires, cultivateurs ou non, et dans les États archaïques. Face à une telle situation, notre chercheur aurait, à l'inverse du précédent, pu conclure que l'esclavage étant un quasi-universel, il correspond au contraire à une aspiration humaine profonde – insistons sur le fait que dans une société esclavagiste, très rares sont ceux qui contestent par principe la légitimité de l'esclavage : si personne ne souhaite évidemment subir ce sort, chacun considère qu'il est une conséquence normale de certains événements, tels que la défaite au combat.

Évidemment, dans un cas comme dans l'autre, la conclusion est erronée, parce que les prémisses du raisonnement sont fausses. L'esclavage, que ce soit à l'époque où il était absent ou à celle où il était général, ne résulte ni d'une répulsion, ni d'une aspiration intemporelle des individus, mais de logiques sociales, que les individus intègrent en tant que valeurs culturelles qui leur paraissent après coup « naturelles » (qu'on voie la manière dont un esprit aussi brillant que celui d'Aristote justifiait cette institution).

On objectera peut-être que la religion n'est pas l'esclavage, et que si le second est d'abord un fait avant d'être une opinion, la première est d'abord une opinion avant d'être un fait. Cette opposition serait pourtant fallacieuse : les deux phénomènes sont en effet des pratiques sociales, et à ce titre, mêlent des actes (dans le cas de la religion, les rites, dont on a pu dire que dans bien des cas, et notamment à Rome, ils comptaient beaucoup plus que le dogme aux yeux de ceux qui les accomplissaient) et des représentations mentales au sujet de ces actes.

Pour en revenir à la question posée par le livre (« Comment expliquer la religion ? »), il est bien évident que les croyances en un ou plusieurs dieux, à la

métempsychose, aux anges, au Père Noël, aux sorcières, aux djinns, aux Maîtres des animaux, aux êtres du Temps du Rêve, et à bien d'autres choses encore se sont construites en utilisant des dispositions cérébrales innées et en « détournant » des adaptations évolutives de leur fonction cognitive première. La question qui demeure, cependant, quand on referme le livre est : même si la recherche et la définition des données avaient été menées avec rigueur, ce qui n'est pas le cas ici, dans quelle mesure les aptitudes mentales innées (les « systèmes d'inférence ») permettent-elles au juste de rendre compte des produits sociaux que sont les croyances aux entités surnaturelles ?

« Expliquer un phénomène si variable (la religion) en se référant à une chose qui est la même partout (le cerveau) » (p. 11-12), comme le fait Pascal Boyer, mène au mieux à des résultats aussi maigres qu'étudier, par exemple, la musique en partant des seules aptitudes physiques de l'oreille humaine. En s'inspirant du titre de l'un de ses articles (Boyer, 2003), on pourrait certainement dire que la musique est un sous-produit du fonctionnement cérébral et du système auditif humains. Cependant, une fois établie l'appétence de celui-ci pour la quinte et l'octave, ainsi que son incapacité à traiter les ultrasons, on ne se serait guère avancé pour rendre compte du chant carnatique, des polyphonies pygmées, ou de l'air de la Reine de la Nuit dans *La Flûte enchantée*.

De même que pour « la musique », ce que Pascal Boyer appelle « la religion » recouvre des pratiques et représentations si variées que lui-même doit l'admettre : aucune « formule magique » ou « solution miracle » ne saurait en expliquer l'existence. Il considère néanmoins les sciences cognitives et la biologie évolutionnaire comme des outils indispensables à la refondation d'une anthropologie scientifique qui ne serait plus seulement érudite (Boyer, 2013). Soit. *Et l'homme créa les dieux* prouve néanmoins par la négative que ces outils, s'ils veulent faire la preuve de leur intérêt, devront impérativement être utilisés sans faire abstraction des facteurs sociaux, sous peine de ne conduire qu'à des « explications » qui, en réalité, n'élucident rien.

Bibliographie

ATKINSON Quentin D., LATHAMB Andrew J., & WATTSA Joseph, 2015, "Are Big Gods a Big Deal in the Emergence of Big Groups ?" in *Religion, Brain & Behavior*, n° 5(4), pp. 317-323.

BOYER Pascal, 2003, "Religious Thought and Behaviour as By-Products of Brain Function" in *Trends in Cognitive Sciences*, n° 7(3), pp. 119-124.

- BOYER Pascal, 2008, "Religion: Bound to Believe?" in *Nature*, n° 455, pp. 1038-1039.
- BOYER Pascal, 2010, *The Fracture of an Illusion: Science and the Dissolution of Religion*, edited by Michael G. Parker and Thomas M. Schmidt, Vandenhoeck and Ruprecht, Göttingen, 112 p.
- BOYER Pascal, 2013, "Explaining Religious Concepts. Lévi-Strauss the Brilliant and Problematic Ancestor" in XYGALATAS Dimitris & MCCORKLE William (eds.), *Mental Culture, Classical Social Theory and the Cognitive Science of Religion*, Routledge, Durham, pp. 164-175.
- BROWN Donald E., 2004, "Human Universals, Human Nature & Human Culture" in *Daedalus*, n° 133(4), pp. 47-54.
- CAISSON Max, 1998, « La science du mauvais œil (malocchio). Structuration du sujet dans la "pensée folklorique" » in *Terrain*, n° 30, p. 35-48.
- DARTEVELLE Patrice, 2015, *L'Athéisme dans le monde*, ABA Éditions (Études athées), Bruxelles, 123 p.
- DESCOLA Philippe, 2005, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris, 792 p.
- DUBUISSON Daniel, 1998, *L'Occident et la religion. Mythes, science et idéologie*, Éditions Complexe, Paris, 333 p.
- FORD Patrick K., 2019, *The Mabinogi and Other Medieval Welsh Tales. Translated and Edited with an Introduction, by Patrick K. Ford*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles, London, XII-216 p.
- FORTIER Martin, 6 novembre 2019, « L'ontologie amazonienne : animisme ou non-essentialisme ? » in *SocArXiv*, <https://osf.io/preprints/socarxiv/7ntgh/>.
- GODIN Christian, 2015, *Le Soupir de la créature accablée : la religion aujourd'hui*, Mimesis, Paris, 256 p.
- HAMBLY Wilfrid Dyson, 1931, *Serpent Worship in Africa*, Field Museum of Natural History, Publication 289, Anthropological Series, Chicago, vol. XXI, n° 1 (Feldiana Anthropology), 85 p.

HAYEK Matthias, 2018, « Les rouleaux illustrés de la Procession nocturne des cent démons (1 (56)) » in *Revue de la BNF*, p. 70-79.

HENRICH Joseph P., HEINE Stephen J. & NORENZAYAN Ara, 2010, “The Weirdest People in the World?” in *Behavioral and Brain Sciences*, n° 33, pp. 61-135.

JENSEN Jeppe Sinding, 2011, “Review of: Pascal Boyer, *The Fracture of an Illusion: Science Dissolution of Religion*, edited by PARKER Michael G. & SCHMIDT Thomas M.” in *Religion*, n° 41(4), pp. 685-688.

KRICKEBERG Walter, 1928, *Märchen der Azteken und Inkaperuaner, Maya und Muisca. Bersetzt, eingeleitet und erläutert von W. Krickeberg*, Dieterich, Jena, 404 p.

KRICKEBERG Walter, TRIMBORN Hermann, MÜLLER Werner & ZERRIES Otto, 1962, *Les Religions amérindiennes. Aztèques – Mays – Incas – Indiens d’Amérique du Nord – Peuples archaïques d’Amérique du Sud et des Antilles. Traduit de l’allemand par L. Jospin*, Payot, Paris, 474 p.

LE QUELLEC Jean-Loïc, 2000, « Saint Dominique et les serpents de Cocullo, “Il rito dei serpari” » in CARÉNINI André (dir.), *Substitution et Actualisation des Mythes. XV^e Congrès de la Société de Mythologie Française, 3-5 septembre 1992. Tende, Vallée des Merveilles, Mont Bégo*, Centre d’Ethnologie des Alpes Méridionales/Omega Éditions, Turin, p. 293-310.

LE QUELLEC Jean-Loïc, 2015, « “La religion” et “le fait religieux” : deux notions obsolètes » in Jean-Loïc LE QUELLEC (dir.), *L’Anthropologie pour tous. Actes du colloque d’Aubervilliers, 6 juin 2015*, Traces, St-Benoist-sur-Mer, p. 19-32.

LE QUELLEC Jean-Loïc, 2019, « Calebasses anthropophages et dévoreurs africains/ Anthropophagous calabashes and other African devouring monsters » in *Afriques, Varia*, <https://journals.openedition.org/afriques/2288>.

LE QUELLEC Jean-Loïc & SERGENT Bernard (dir.), 2017, *Dictionnaire critique de mythologie*, Éditions du CNRS, Paris, XIX-1554 p.

LEUBA James Henry, 1912, *A Psychological Study of Religion, its Origin, Function, and Future*, MacMillan, New York, IX-371 p.

- MUNDKUR Balaji, 1983, *The Cult of the Serpent: An Interdisciplinary Survey of Its Manifestation and Origins*, State University, New York, 363 p.
- MURDOCK George P., 1957, "World ethnographic sample" in *American Anthropologist*, n° 59, pp. 664-687.
- MURDOCK George P., 1967, *Ethnographic Atlas*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 128 p.
- PEREGRINE Peter, 1996, "The Birth of the Gods Revisited: A Partial Replication of Guy Swanson's (1960) Cross-Cultural Study of Religion" in *Cross-Cultural Research*, n° 30(1), pp. 84-112.
- PÉREZ Patrick, 2010, « Des Américains très inquiétants, ou de quelques conséquences de la théorie du perspectivisme » in *Conférence du séminaire conjoint ERRAPHIS « Transversalités philosophiques » et CAS-LISST « L'Homme et la nature ; Savoirs et pratiques »*, EHESS, CNRS, Université de Toulouse, 2010, Toulouse, www.europhilosophie.fr, pp. 1-20.
- ROES Frans L. & RAYMOND Michel, 2003, "Belief in Moralizing Gods" in *Evolution and Human Behavior*, n° 24(2), pp. 126-135.
- STEWART Charles, 1991, *Demons and the Devil. Moral Imagination in Modern Greek Culture*, Princeton University Press, Princeton, XIX-330 p.
- SWANSON Guy E., 1960, *The Birth of the Gods: The Origin of Primitive Beliefs*, University of Michigan Press, Ann Arbor, IX-260 p.
- THOMPSON Stith, 1989, *Motif-index of Folk-literature: a Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books, and Local Legends*, Indiana University Press, Bloomington, 6 vol.
- UNDERHILL Ralph (dir.), 1976, *American Journal of Sociology*, n° 80(4), pp. 841-861.
- VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, 2016, « Perspectivisme et multinaturalisme en Amérique indigène » in *Journal des anthropologues*, n° 138-139, p. 161-181.

WARBURG Aby, 2003, *Le Rituel du serpent. Art et anthropologie. Introduction de Joseph L. Koerner. Textes de Fritz Saxl (1930) et de Benedetta Cestelli Guidi. Traduit de l'allemand par Sibylle Muller ; de l'américain par Sibylle Muller et Philip Guiton ; de l'italien par Diane H. Bodart*, Macula (coll. La littérature artistique), Paris, 199 p.