

La religion comme produit dérivé

*Daniel Baril**

Si la religion a engendré tout ce qu'il y a d'essentiel dans la société, c'est que l'idée de société est l'âme de la religion.

Durkheim (1968 [1915], p. 599)

A belief in all-pervading spiritual agencies seems to be universal ; and apparently follows from a considerable advance in man's reason, and from a still greater advance in his faculties of imagination, curiosity and wonder.

Darwin (1922 [1871], p. 936)

Faire disparaître le besoin de Dieu exigerait un bouleversement qui ressemblerait à une mutation de l'espèce.

Berger (2001, p. 30)

Si Durkheim, Darwin et Berger ont raison — et il y a tout à parier qu'ils aient raison —, il n'y a donc pas lieu de s'étonner de la persistance de la religion, pas plus qu'il y aurait lieu de s'étonner de la persistance de la guerre, de l'amour, de l'art ou du commerce. Pourtant, la fin de la religion et la mort de Dieu ont souvent été annoncées, mais pas le déclin des autres constituants sociaux. C'est que nous (incroyants comme croyants) avons sans doute une fausse idée de ce qui engendre la religion, le surnaturel ou le sacré.

Pour Berger (2001), l'une des raisons de la désécularisation est que la modernité sème le doute là où les religions avancent des certitudes et que l'esprit humain trouve le doute inconfortable. Pourtant, les croyants n'échappent pas au doute eux non plus, alors que la rationalité, fondée sur la démarche scientifique à l'origine de la modernité, devrait créer des certitudes bien plus solides que le

* Daniel Baril est diplômé de maîtrise en anthropologie de l'Université de Montréal et travaille à la même université comme rédacteur scientifique.

dogme religieux. La question à poser est donc celle-ci : pourquoi le surnaturel, qui est le « produit suprême de la raison » (Messadié, 1997), apporte-t-il à l'être humain une impression de vérité, de certitude ou de réconfort plus grande que celle engendrée par le matérialisme ? Ou plus simplement, pourquoi l'être humain crée-t-il du surnaturel ?

L'objectif de ce texte est de proposer une nouvelle réponse à cette question (ou du moins un nouvel éclairage sur de vieilles théories) en puisant dans la psychologie cognitive et la psychologie évolutionniste afin de mieux comprendre les mécanismes par lesquels l'être humain (compris au sens d'individu) crée du surnaturel. L'approche permet d'expliquer la persistance de la religion, ce que les approches marxiste, freudienne et rationaliste qui ne s'attardent qu'aux facteurs proximaux (culturels et sociaux) nécessairement variables ne parviennent pas à faire.

Ce que l'on appelle religion est par ailleurs trop englobant pour qu'une approche évolutionniste consistant à y voir une valeur adaptative globale assurant à l'Homo Sapiens de meilleures chances de survie et de reproduction (voir notamment Wilson, 1978) soit vraiment éclairante. Dans certaines conditions, les religions ont sans doute cet effet, mais dans d'autres conditions elles freinent le développement économique, imposent l'abstinence sexuelle, exaltent l'autosacrifice et exacerbent les rivalités ; elles sont alors fortement inadaptatives. Et si la religion peut, dans les sociétés modernes, être cernée comme une entité sociale distincte des autres constituants sociaux, cette distinction est souvent inapplicable aux sociétés ethnologiques.

À l'instar de Durkheim (1968 [1915]), nous considérerons la religion comme l'expression de l'ensemble des dispositions prosociales de l'être humain. La définition de Mauss (1973 [1950]), qui voyait dans certaines manifestations socio-religieuses comme le *potlatch* l'expression d'un « fait social total » permettant d'observer « le comportement d'êtres totaux non divisés en facultés », nous paraît encore plus appropriée. La religion constitue ni plus ni moins que le « fait humain total ».

L'analyse évolutionniste doit donc décomposer la religion en chacune de ses composantes pour en rechercher leurs fonctions adaptatives spécifiques. Les trois composantes essentielles sont la présence de surnaturel, la pratique de rites dirigés vers le surnaturel et l'appartenance à un groupe partageant les mêmes croyances

surnaturelles. Nous ne retiendrons toutefois ici que la seule composante qui soit à la fois essentielle et suffisante pour qu'il y ait du religieux, c'est-à-dire le surnaturel.

L'intelligence sociale ou l'irrépressible anthropomorphisme

Faisons d'abord un bref retour sur les anciennes explications naturalistes déjà proposées pour expliquer la religion. Au milieu du 19^e siècle, le linguiste Friedrich Max Müller (2002 [1859]) soutenait que la religion tirait son origine de la personnification des forces de la nature en établissant des liens linguistiques entre les divinités des différentes mythologies et les phénomènes naturels (soleil, terre, vent, etc.). À la même époque, Tylor (1958 [1871]) faisait reposer sa notion d'animisme et sa théorie de l'origine de la religion sur les phénomènes comme le rêve, la transe, la maladie et les hallucinations.

Ces états seconds ne peuvent rendre compte de l'ensemble du fait religieux, mais ils constituent néanmoins une base phénoménologique rendant plausible, voire convaincante, l'existence d'un au-delà. Hervieu-Léger (1990, p. 220-221, p. 228) rejoint d'ailleurs ce type d'interprétation lorsqu'elle affirme que « l'expérience fondatrice [et] la source de toute religiosité », tant collectives qu'individuelles, proviennent de l'« émotion extatique telle que décrite par Durkheim (1968 [1915]).

Freud (1973 [1948]) a avancé une interprétation semblable à celle de l'anthropomorphisme de Müller en ajoutant que « l'humanisation de la nature » était, à son avis, un infantilisme appris par imitation des adultes et qui ne se subsistait que par ignorance.

Les travaux récents en primatologie et en psychologie cognitive jettent un nouveau regard sur ces interprétations. Dans les années 70, le primatologue Nicholas Humphrey (1976) a noté que l'intelligence dont faisaient preuve les grands singes semblait inutile pour remplir les nécessités vitales quotidiennes comme la quête de nourriture. Ce « surplus d'intelligence » lui paraissait plutôt une nécessité de la vie sociale, une corrélation étant observable entre le développement du cerveau chez les primates et la complexité de leur société. Plus le système social est complexe, plus gros est le cerveau. Le développement de l'intelligence — ou intellect créatif permettant le recours à des outils et la transmission

culturelle d'information —, aurait pour fonction première d'assurer la cohésion sociale et la gestion des problèmes d'interaction dans un groupe. Plus les relations sociales sont complexes, plus l'intellect créatif est développé.

C'est ce que les primatologues ont nommé l'« intelligence sociale ». Chez le primate humain, la complexité des relations sociales inclut notamment la nécessité de la coopération pour la cueillette et la chasse, l'importance de l'investissement parental des deux sexes, l'étendue de la parenté au-delà de l'appareil génétique immédiat, les mécanismes de reconnaissance des alliés, les mécanismes d'évitement de l'inceste dans la recherche de partenaires, le maintien de liens affiliatifs malgré l'absence de proximité (Rodseth *et al.*, 1991).

Selon la théorie de Humphrey, le cerveau développé en fonction de l'intelligence sociale conduit accessoirement l'individu à percevoir tout ce qui l'entoure à travers le prisme d'habiletés cognitives et comportementales spécialement adaptées à la vie en groupe. Ceci l'amène inévitablement à interpréter les faits environnementaux non sociaux comme s'ils étaient des faits sociaux résultant d'une intentionnalité, d'où la création d'agents derrière ces événements¹.

On pourrait penser que Humphrey n'a fait ici que redire ce que Tylor, Müller et Freud ont dit de d'autres façons. La différence est toutefois majeure. La création du surnaturel n'est plus un infantilisme, ou un simple produit de l'ignorance, mais le résultat « irrépressible² » des mécanismes cognitifs transactionnels du primate humain.

En fait, nous sommes tous des animistes (Baril, 1999). L'anthropomorphisme irrépressible s'observe chez la ménagère qui parle à ses plantes, chez le joueur compulsif qui « sent » que sa machine à sous va donner, chez Jean-Paul II qui appelle à la prière

¹ Dans les décennies qui ont suivi ce texte de Humphrey, d'autres explications que l'intelligence sociale ont été apportées pour expliquer le développement cérébral (Byrne et Whiten, 1988 ; Whiten et Byrne, 1997), mais elles n'invalident pas l'hypothèse selon laquelle nous transigeons avec les éléments non sociaux par l'intermédiaire d'habiletés transactionnelles sélectionnées pour la vie de groupe.

² C'est le terme employé par Humphrey. Nous l'utiliserons ici dans le sens de « spontanéité » demandant un effort constant pour être répressible.

pour « offrir à la Terre assoiffée la fraîcheur de la pluie³ », chez le philosophe qui voit une intentionnalité dans l'univers, chez l'astrophysicien qui parle de galaxies cannibales, chez le sociobiologiste qui parle de gène égoïste.

Même lorsque l'on fait tout pour y échapper, l'anthropomorphisme nous rejoint. Un excellent exemple nous est donné par un texte de Richard Bergeron (1999) dans lequel il cherche à réhabiliter le corps dans la démarche spirituelle tout en proposant une spiritualité qu'il voudrait, paradoxalement, exempte d'anthropomorphisme. La quête spirituelle de Bergeron se fonde avec la réalisation de soi qui est l'expression de l'ensemble des capacités humaines telles que l'amour, la connaissance, la conscience, les émotions, l'angoisse, la compassion et la liberté. Même en affirmant que ceci conduit à une « dimension " autre " de son être » (p. 3-4)⁴, le théologien ne parvient pas à nous dire en quoi la réalisation de ces habiletés est « autre » que la nature humaine. Il doit alors diviniser cette nature sans pour autant échapper au dualisme :

La nature humaine est divine dans son fondement, c'est-à-dire dans sa source qui est Dieu. (p. 4) [...] Si Dieu est le fond de l'être, la démarche vers lui s'identifie à la démarche vers soi-même. (p. 5) [...] La spiritualité à venir postule que le corps, foncièrement bon dans toutes ses fonctions, est lieu et organe du divin. [...] Le corps est la forme spatio-temporelle de l'âme, l'épiphanie physique du moi spirituel et la manifestation cosmique de l'esprit. (p. 14)

Si la nature humaine est assimilable à Dieu, c'est qu'homme et Dieu sont à l'image l'un de l'autre, ce qui consacre la conception anthropomorphique de Dieu. Évidemment, dans l'optique de cette spiritualité déiste, c'est Dieu qui a créé l'être humain à son image, et non l'inverse comme dans la perspective matérialiste. C'est la façon dont les religions abrahamiques résolvent l'inconfort de l'anthropomorphisme irrépressible.

L'algorithme darwinien de l'altruisme réciproque

Chez les humains, l'hypothèse de l'intelligence sociale a reçu certaines confirmations expérimentales. Cosmides (1989) et Cosmides et Tooby (1989), respectivement psychologue et

³ Rapporté par les quotidiens du 11 août 2003.

⁴ Pagination de la version Internet allant de 1 à 16.

anthropologue cognitivistes, ont montré que les processus cognitifs à la base de l'attention, de la communication, de la mémoire, de l'apprentissage, du raisonnement, de la reconnaissance de soi et des autres semblent être particulièrement adaptés à solutionner des problèmes sociaux (reconnaître les individus, savoir qui fait partie du groupe et qui est un étranger, se rappeler des rapports déjà établis avec les autres, saisir les intentions et les émotions des autres), puisque c'est dans un contexte de contrat social qu'ils sont les plus performants.

L'intelligence sociale (ou théorie du contrat social) est gouvernée, selon Cosmides et Tooby, par un « algorithme darwinien », c'est-à-dire un module neurologique de gestion des contrats sociaux, plus spécifiquement destiné à gérer les comportements de coopération (ou d'altruisme réciproque⁵), à soutenir des attitudes du type « donnant-donnant », à évaluer les rapports coûts-bénéfices et à détecter les « tricheurs » (ceux qui prennent sans donner ou sans assumer le coût du bénéfice). Cet ensemble d'éléments est fondamental pour toute société (humaine ou animale) puisqu'il ne peut y avoir d'altruisme réciproque sans mécanisme de détection des tricheurs et qu'il ne peut y avoir de société étendue sans coopération. Les habiletés psychocognitives en cause sont considérées comme innées et leurs caractéristiques prédictibles par la théorie de la sélection naturelle.

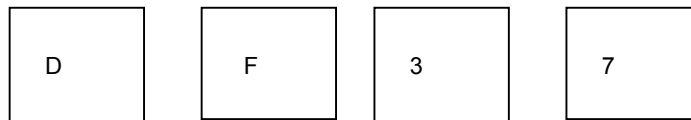
L'effet de l'« algorithme darwinien » dans le raisonnement humain a notamment été illustré à l'aide des épreuves de logique de Wason, dont voici un exemple bien connu. Quatre cartes portent un chiffre d'un côté et une lettre de l'autre côté, et la règle est la suivante : si une carte porte un D, elle doit avoir un 3 sur l'autre face. Deux cartes sont retournées du côté des lettres et les deux

⁵ Le terme « altruisme réciproque » désigne des comportements apparemment coûteux pour ceux qui les posent mais rentables lorsqu'ils sont accomplis par tous les membres d'un groupe et à l'endroit des autres membres du même groupe. L'épouillage chez les singes est un exemple d'altruisme réciproque. Selon ce concept darwinien, l'altruisme pur n'aurait pas pu être retenu par la sélection naturelle parce que trop coûteux et parce que les « égoïstes » sont toujours gagnants sur les altruistes. Mais dans un contexte où le besoin de coopération sociale est élevé, l'altruisme réciproque est avantageux par rapport à l'égoïsme comme le montre la « théorie des jeux » basée sur le dilemme du prisonnier (Trivers, 1971). Toute l'œuvre de Mauss (1973 [1950]) sur le don est en fait l'observation de l'altruisme réciproque chez l'humain, décrit dans les termes de l'anthropologie sociale.

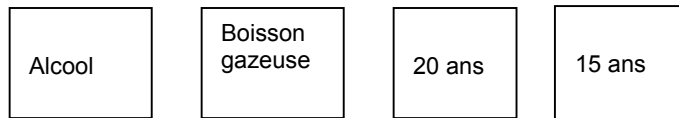
autres du côté des chiffres (voir la figure 1). Quelles cartes faut-il retourner pour savoir si la règle est violée ? Simple ? Seulement 10 à 25 % des étudiants de niveau collégial réussissent ce type d'épreuve. Par contre, si on remplace les chiffres et les lettres par des éléments comme des boissons (l'une alcoolisée et l'autre pas) et par des âges (15 ans et 20 ans) et que la règle devient « si quelqu'un boit de l'alcool, il doit avoir 18 ans », 75 % des sujets réussissent l'épreuve.

Figure 1. Épreuves de logique de Wason

Règle 1 : si la carte comporte un D, elle doit comporter un 3 de l'autre côté.



Règle 2 : si quelqu'un boit de l'alcool, il doit être âgé de 18 ans.



Quelles sont les seules cartes essentielles à retourner pour savoir si la règle est violée ? Dans les deux cas, il faut retourner la 1^{ère} et la 4^e carte.

Dans les deux cas, la logique est la même. La différence de performance à ces tests a été attribuée par Wason au caractère familier ou abstrait du contenu de l'épreuve. Mais l'explication ne tient pas puisque Cosmides (1989) a obtenu des scores très élevés (de 71 à 75 %) avec des contenus complexes non familiers (comme les règles maritales, alimentaires et rituelles de peuples imaginaires) et des scores plutôt faibles (de 38 à 46 %) avec des contenus familiers (comme des aliments et des boissons, ou des moyens de transport et des villes).

Les meilleures performances ne sont donc pas atteintes lorsque le contenu est familier mais lorsque le contenu fait appel à un raisonnement de type contrat social et qu'un tricheur est susceptible de violer la règle. La logique du contrat social est celle-ci : si

quelqu'un détient un bénéfice, il doit en avoir payé le coût, sinon il est un tricheur et il mérite une sanction. Dans le langage de cette théorie, les quatre cartes du second exemple de la figure 1 représentent, dans l'ordre, les valeurs « bénéfice accepté », « bénéfice non accepté », « coût payé » et « coût non payé ».

Si les relations sociales sont régies par un tel « algorithme » neuropsychologique prédisposant à l'altruisme réciproque et si ce mécanisme conditionne la façon dont l'être humain interagit avec son milieu, que se passe-t-il lorsqu'une personne doit interagir avec des facteurs non sociaux comme les éléments de la nature ? À qui doit-elle payer sa part ou qui doit-elle remercier si elle a eu ou veut avoir une bonne récolte ou faire une bonne chasse ? Avec qui doit-elle transiger pour s'assurer protection, survie, descendance ? Que doit-t-elle faire (coût à payer) pour éviter la maladie (sanction du tricheur, ou « salaire du péché ») ?

Le mécanisme de l'altruisme réciproque conduit de façon irrépessible à créer des interlocuteurs surnaturels ; il en va de la satisfaction intellectuelle du primate humain qui répugne à être un tricheur (ne serait-ce qu'en façade). Si un bien est déjà obtenu, il faut rendre grâce au donateur sinon le bénéfice pourra être retiré. Et si une règle est enfreinte, quelqu'un devra payer. Ce déterminisme incite l'être humain à rechercher, derrière ce que la nature lui livre, un donateur à solliciter et à remercier. Le rituel religieux — qui consiste pour l'essentiel à faire des offrandes aux divinités afin d'obtenir leur aide ou les remercier pour faveurs obtenues — est en fait un échange basé sur l'altruisme réciproque et qui répond à ce besoin du cerveau transactionnel.

La religion, c'est-à-dire la création du surnaturel et ce qui l'entoure, apparaît donc comme un épiphénomène ou un produit dérivé de nos dispositions sociales retenues par la sélection naturelle pour leur avantage adaptatif lié à la vie en groupe. Le seul élément considéré comme spécifique à la religion — le surnaturel — n'en n'est plus véritablement un.

Le surnaturel contre-intuitif

L'analyse du contenu des croyances religieuses permet également de constater que le surnaturel émerge de nos dispositions cognitives. L'anthropologue cognitiviste Pascal Boyer (1997, 2001) a tenté d'identifier les processus cognitifs à l'œuvre dans la fonction de symbolisation religieuse. Première constatation : on ne

retrouve pas n'importe quoi dans les croyances religieuses ; elles répondent à des lois. Le monde surnaturel et les êtres qui le peuplent obéissent entre autres à nos attentes intuitives à l'égard du monde qui nous entoure (compréhension naïve innée des lois physiques, biologiques, mathématiques et psychosociales)⁶. Mais les croyances surnaturelles comportent aussi une part d'éléments contre-intuitifs (qui défient notre compréhension intuitive du monde). Par exemple, les esprits ont des organes pour communiquer avec nous (psychologie intuitive) mais n'ont pas de corps (élément contre-intuitif). Les défunts ne mangent pas mais leur âme est vivante et les êtres vivants mangent ; on fait donc des offrandes aux morts.

Pour Boyer, il n'existe pas de croyance totalement contre-intuitive du genre « cette statue disparaît quand quelqu'un pense à elle ». Ce serait un cul-de-sac cognitif dont notre cerveau transactionnel et analytique ne pourrait rien tirer. Les propriétés surnaturelles demeurent d'ailleurs contraintes par nos attentes intuitives, ce qui assure au monde surnaturel imaginaire un minimum de cohérence. Autrement dit, le surnaturel est subordonné au naturel. Illustrons cette loi à l'aide de la croyance chrétienne en la virginité de Marie. Pour les chrétiens, Jésus est né sans géniteur mais il a eu besoin d'une mère physique ; l'inverse serait totalement contre-intuitif, donc inimaginable. Le fait d'envisager une naissance sans père est acceptable à l'esprit humain puisque le rôle du mâle dans la reproduction n'est pas immédiatement perceptible.

Malgré toutes les transgressions possibles de l'ordre des choses, un élément universel, selon Boyer, se retrouve dans toutes les croyances surnaturelles et n'est jamais transgressé : les êtres surnaturels ont toujours un intellect. Ils pensent et agissent comme des humains, même s'ils sont tout-puissants. En fait, on pourrait inverser cette observation : notre intellect se percevant comme un esprit indépendant de notre corps, il est normal que d'autres esprits sans corps existent et qu'ils aient les mêmes attributs que nous.

Contraintes et balisées par les passerelles reliant nos différents modules cognitifs (détection d'agents, établissement de relations causales, attribution d'intentionnalité), les habiletés contre-intuitives des êtres surnaturels permettent, en bout de ligne, de

⁶ Pour plus de détails, voir Gelman *et al.* (1997) et Wynn (1990).

comprendre les phénomènes naturels en termes de relation causale. Et l'intellect du primate humain, dont l'établissement de relations causales est l'une des forces, n'en est que plus satisfait, même si les éléments des relations causales échappent à l'observation.

Pour Boyer, il n'y a pas de mécanisme cognitif spécifiquement religieux ; les croyances religieuses apparaissent comme une façon naturelle de percevoir la réalité. Elles sont, selon ses termes, des « parasites » de nos mécanismes cognitifs (Boyer, 2002).

Sélection sexuelle et différences intersexes

Une troisième façon d'étayer l'interprétation de la religion comme épiphénomène peut être tirée de la théorie darwinienne de la sélection sexuelle et de l'investissement parental (Trivers, 1972). Sur la base de cette théorie, la psychologie évolutionniste s'attend à observer des comportements sexuellement différenciés là où les hommes et les femmes ont eu à solutionner des problèmes adaptatifs différents liés à leurs fonctions respectives dans la reproduction (Buss, 1995).

Pour les évolutionnistes, les comportements sociaux fondamentaux ont tous été modélés, au fil de l'évolution, par ces fonctions de reproduction. Si la religion émerge de nos dispositions sociales, on devrait donc s'attendre à y observer des différences intersexes puisque les rôles reproductifs de l'homme et de la femme et les rôles sociaux qui en découlent sont différents. La différence intersexe dans la religion est effectivement l'une des observations les mieux attestées en psychologie de la religion (Francis, 1997 ; Stark, 2002).

Une différence intersexe est en effet toujours observable dans tous les marqueurs de la religion (croyance en Dieu, pratique, prière, religiosité intérieure, croyance en la vie après la mort, mysticisme, croyances paranormales) et elle va toujours dans le sens d'une plus forte religiosité de la part des femmes⁷. L'écart moyen d'environ 10 % varie en fonction de nombreux facteurs comme l'âge, l'époque, la confession, la scolarité, les conditions

⁷ Un profil psychologique affichant un décalage vers le pôle féminin tel que mesuré par le Bem Sex Role Inventory est un meilleur prédicteur de religiosité forte que le fait d'être de sexe féminin (Thompson, 1991). Ceci n'invalide pas la pertinence d'une interprétation « intersexe » puisque les différences comportementales entre hommes et femmes ne sont que des différences de degré pouvant varier selon le profil psychologique de l'individu.

socio-économiques, la laïcité de la culture publique et l'instrument utilisé, mais persiste toujours et de façon statistiquement significative lorsque l'effet de ces facteurs est retranché (Baril, 2002, 2003).

Ceci a été observé dans des pays aussi divers que les États-Unis, la Russie, la France, la Nouvelle Zélande, la Turquie, le Japon, l'Albanie et bien sûr le Québec, pour n'en nommer que quelques-uns. Des données empiriques attestant le phénomène couvrent une période allant de 1928 à 2003 et couvrent le christianisme, l'islam, le bouddhisme, le judaïsme, le mysticisme et le paranormal.

L'étendue du phénomène, sa constance à travers les époques, les cultures, les âges et les conditions sociales, ne peuvent être attribuables à des valeurs sociales passagères. Sa persistance malgré la variabilité des conditions n'a pas reçu jusqu'ici d'explication satisfaisante de la part des psychologues et des sociologues. En regard d'une approche évolutionniste, c'est plutôt l'absence de différence intersexe qui aurait été inattendue et inexplicable. On peut en effet expliquer cet écart par les mêmes causes qui expliquent la persistance de la religion, c'est-à-dire par nos habiletés psychosociales retenues par la sélection naturelle et la sélection sexuelle. Ces habiletés étant sexuellement différenciées, il est normal que leur expression à travers les institutions culturelles affiche aussi une différence intersexe persistante.

Fait intéressant à souligner, l'écart intersexe est habituellement moins grand dans les marqueurs de la croyance que dans ceux de la pratique. Un exemple parmi de nombreux autres : dans l'étude de Bibby (1988) sur la religion des Canadiens (faite à partir des données de Statistique Canada), l'écart intersexe est de 9 % pour la croyance en Dieu et de 17 % pour la pratique de la prière. La constance de cette différence entre les deux types de marqueurs n'avait jamais été mise en évidence avant notre recherche (Baril, 2002). Ceci fait à nouveau ressortir l'aspect composite de ce qui est appelé religion et montre que différentes habiletés sont à l'œuvre. Il paraît donc fondé de proposer un nouveau regroupement des différents marqueurs, soit ceux de type cognitif (qui concernent les croyances) et ceux de type comportemental (qui concernent le rituel).

À la lumière de l'interprétation évolutionniste proposée plus haut, la variabilité de l'écart intersexe observée entre ces deux catégories de marqueurs était prévisible et a été mise au jour à

l'aide de cette approche. Il n'y a en effet aucune raison de s'attendre à des différences intersexes marquées dans les processus cognitifs déduits par Humphrey (1976) et étudiés par Boyer (2001) et par Cosmides et Tooby (1989). Ces auteurs ne font d'ailleurs état d'aucune différence intersexe dans leurs travaux. Les hommes et les femmes ayant le même niveau de conscience et devant gérer des relations sociales d'un même niveau de complexité, leurs modules neurologiques destinés à ces usages sont identiques et la production de surnaturel qui en découle (croyance en l'au-delà) varie peu.

Par contre, les habiletés comportementales liées à la sélection sexuelle varient considérablement d'un sexe à l'autre. Les principales composantes comportementales du Bem Sex Role Inventory (outil utilisé pour faire ressortir l'androgynie psychologique : Bem, 1974) — soit l'empathie, l'anxiété, les comportements à risque et le leadership — présentent des écarts intersexes importants dans toutes les cultures et à toutes les périodes où cet instrument a été utilisé. Les marqueurs comportementaux de la religion (la pratique de rituels, ou mode de transaction avec l'au-delà) qui prennent appui sur ces habiletés affichent donc un écart intersexe plus marqué que ceux de la croyance au surnaturel.

La danse de la pluie ou le *religiopithèque*

Si le surnaturel émerge de notre conscience d'exister (conscience fonctionnelle et états altérés) et prend forme à travers nos habiletés psychosociales, on peut se demander ce qu'il en est chez nos cousins primates les plus rapprochés. La question n'a rien d'incongru dans notre approche.

Des indices tendent en effet à montrer que les chimpanzés, avec qui nous partageons plus de 98 % de nos gènes, sont capables de représentation « animaliste » de la nature. Le meilleur exemple de cette capacité est montré par ce que les primatologues ont appelé la « danse de la pluie ».

Lorsque les chimpanzés sont confrontés à un violent orage, ils saisissent des branches ou des bâtons, les brandissent dans les airs comme des armes, frappent violemment sur les troncs d'arbres, courent en martelant le sol et en poussant des cris. Seuls les mâles adultes agissent ainsi, alors que les femelles et les jeunes demeurent dans les arbres. Ce comportement est en fait le même que la charge livrée par les mâles lorsqu'ils cherchent à effrayer un prédateur.

Le comportement a été décrit pour la première fois il y a plus de 30 ans par Jane Goodall à Gombe en Tanzanie (van Lawick-Goodall, 1971). Il est maintenant considéré comme courant dans cinq des sept principaux sites d'observation de chimpanzés en Afrique, alors qu'il est considéré comme habituel dans un sixième site et semble absent dans le septième (Whiten et Boesh, 2001).

Des réactions de peur semblables ont également été observées chez des chimpanzés en captivité à qui l'on montrait des épouvantails immobiles ne ressemblant à aucun animal connu (Köhler, 1948 [1927]). Köhler a comparé cette réaction à la « frayeur religieuse » suscitée chez les humains par des formes évoquant des fantômes ou des spectres. Pour Laughlin et McManus (1979), ces exemples indiquent que les chimpanzés ont adopté un « rituel de danger » à partir de comportements efficaces contre les prédateurs et qu'ils transposent sur des dangers apparents ou de source inconnue.

Nous sommes ici en présence d'un rituel culturel : les chimpanzés se comportent, face à un événement matériel, comme s'il s'agissait d'un événement social. Autrement dit, ils transigent avec la nature (face à une situation affolante) comme s'ils étaient en présence d'un être doté d'une intention, en l'occurrence un prédateur, bien qu'il n'y ait aucun prédateur présent. L'attitude paraît comparable à celle du primate humain qui anthropomorphise son environnement. Hewes (1994), dans son étude comparative des comportements humains et de chimpanzés, classe la danse de la pluie et la peur des épouvantails sous la rubrique « religion », avec les mises en garde nécessaires.

Puisque la danse de la pluie varie selon les communautés de chimpanzés, il s'agit donc d'un comportement appris (et non d'un comportement réflexe) faisant partie, au même titre que la pêche aux termites, de ce que les primatologues appellent la culture des chimpanzés (Whiten et Boesh, 2001).

Ce qui est important ici de saisir, c'est que ce comportement culturel n'apporte aucun avantage adaptatif aux individus qui agissent de la sorte : cela ne fait pas d'eux de meilleurs chasseurs ou cueilleurs, les prédateurs ne les épargnent pas davantage que les autres et ils n'ont sans doute pas plus de succès reproducteur que ceux qui n'adoptent pas ce comportement. Et la foudre ne les épargne pas davantage. Et pourtant ils le font. Ceci montre qu'il n'est pas nécessaire de chercher un avantage adaptatif

spécifiquement relié à la religion (faussement considérée comme une réalité distincte), mais que les avantages se trouvent dans les fonctions comportementales et cognitives « séculières » des habiletés à l'œuvre dans la sphère du religieux. L'exemple de la danse de la pluie chez les chimpanzés appuie l'interprétation de la religion en tant que produit dérivé de nos dispositions sociales.

La peur, l'anxiété et la vulnérabilité sont des attributs fréquemment associés à la religion. Stark et Bainbridge (1987) ont d'ailleurs fait du besoin d'aide l'élément central de leur théorie sur la religion. Walter et Davie (1998) font reposer leur interprétation de la différence intersexe dans la religiosité sur la plus grande vulnérabilité physique et sociale des femmes. Boyer (2001) souligne par ailleurs que les êtres surnaturels sont plus souvent dangereux et effrayants que rassurants. Ceci serait le résultat de nos capacités hyper développées à détecter des agents : nous interprétons toutes sortes d'éléments de notre entourage (une ombre, un craquement, le bruit du vent, une trace sur le sol) comme étant des indices de la présence d'un agent et cet agent est habituellement inquiétant. Selon Boyer, ces habiletés, qui nous font craindre la noirceur et l'isolement, seraient héritées de notre lointain passé où nos ancêtres étaient davantage des proies que des prédateurs.

En situation de peur, il n'est pas rare de voir des enfants créer spontanément leurs propres êtres surnaturels, voire leur propre mythologie. Le psychanalyste Wenegrat (1989) raconte l'histoire d'un garçon de deux ans effrayé par un tremblement de terre et qui n'arrivait pas, malgré les explications données par ses parents, à se défaire de l'idée que le tremblement de terre était le résultat d'un être géant et terrifiant, résidant sous la terre, et qui était venu l'effrayer en faisant vibrer les vitres de la maison. Plusieurs mois après l'événement, le garçon interpellait encore ce mauvais esprit en lui disant : « Va-t'en, tremblement de terre, et ne reviens plus ! » Et le tremblement de terre n'est pas revenu parce que le garçon, selon son dire, lui avait fait peur à son tour.

Mon fils, qui à trois ans n'avait jamais entendu parler des anges, des fantômes, du « p'tit Jésus » et en encore moins de la mythologie grecque, a réagi exactement de la même façon suite à une soudaine bourrasque de vent qui a renversé notre pique-nique. Prenant un morceau de pain, il s'est mis à le déchiqueter en lançant les miettes autour de lui en répétant sans cesse : « Arrête ça, gros

vent, et va-t-en ». Son comportement était le même que celui du prêtre qui secoue le goupillon autour de lui pour chasser les mauvais esprits et bénir les lieux.

Pour Wenegrat, qui interprète le comportement religieux à la lumière de la sociobiologie, ces réactions d'enfants illustrent un désir de comprendre ce qui s'est passé (la vitre a tremblé parce quelqu'un est venu la faire trembler), démarche cognitive complétée par la création d'un rituel rudimentaire destiné à transiger avec l'agent imaginaire.

Cette impulsion rituelle pourrait être tout aussi irrépressible que la création de surnaturel. Le biologiste Jean-Didier Vincent nous en donne un exemple lorsqu'il se décrit comme un « athée pratiquant [à qui] il arrive même de faire des prières⁸ ». « Je vis dans l'aveuglement affectif avec comme réconfort le rituel intime d'une prière agnostique qui est une pratique d'irrationalité », affirmait-il dans une autre entrevue (Baril, 2001).

Le silence qui effraie et la parole qui rassure

Si le surnaturel et le rituel qui l'accompagne sont des produits dérivés de nos habiletés sociales, on comprend maintenant mieux pourquoi les interprétations religieuses de la vie sont plus satisfaisantes à l'esprit humain. Interpeller la vie par le seul moyen de la pensée rationnelle laisse tout le reste des outils cognitifs insatisfaits. Les questions de sens demeurent sans réponse alors que l'approche spiritualiste nous met en présence d'un agent intelligent, intentionné et qui, de surcroît, nous répond. Le silence des espaces infinis qui effrayait Pascal est remplacé par une certitude réconfortante lorsque tous nos mécanismes cognitifs sont mis à contribution et qu'ils le sont de la façon pour laquelle ils ont été sélectionnés, c'est-à-dire en mode transactionnel.

Berger (2001) ne croyait sûrement pas si bien dire lorsqu'il écrivait que « faire disparaître le besoin de Dieu exigerait un bouleversement qui ressemblerait à une mutation de l'espèce ». Dans le contexte de son affirmation, cela constituait une résignation plutôt que l'aboutissement d'une analyse darwinienne. Et pourtant, son affirmation pourrait être prise à la lettre.

⁸ Entrevue accordée à Denise Bombardier, émission « Les idées lumières », Radio-Canada, 23 janvier 2000.

Bibliographie

- BARIL, Daniel, 1999, « Nous sommes tous des animistes. Essai d'interprétation sociobiologique sur la persistance de la religion », *Possibles*, vol. 23, no 3, p. 90-102.
- , 2001, « Un animal dénaturé. Débat entre Jean-Didier Vincent et Luc Ferré aux Belles Soirées », *Forum*, vol. 36, no 9, p. 9.
- , 2002, *Sélection sexuelle et différence intersexe dans la religiosité*, mémoire de maîtrise, Département d'anthropologie, Université de Montréal.
- , 2003, « Différence intersexe et religion : une interprétation évolutionniste », *Dire*, vol. 12, no 2, p. 11-12.
- BEM, S. L., 1974, « Measurement of Psychological Androgyny », *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, vol 42, no 2, p. 155-162.
- BERGER, Peter L., 2001, « La désécularisation du monde : un point de vue global », dans Peter L. Berger (dir.), *Le réenchantement du monde*, traduit de l'anglais par Jean-Luc Pouthier, Paris, Bayard, 185 p. (d'abord paru sous le titre *The Desecularisation of the World : Resurgent Religion and World Politics*, Washington, Williams Eerdmans, 1999)
- BERGERON, Richard, 1999, « Pour une spiritualité du troisième millénaire », *Religiologiques*, no 20, p. 231-246.
- BIBBY, Reginald W., 1988, *La religion à la carte*, Montréal, Fides, 382 p.
- BOYER, Pascal, 1997, *La religion comme phénomène naturel*, Paris, Bayard, 333 p.
- , 2002, « Expliquer les croyances religieuses », *La recherche*, no 351, p. 87-89.
- , 2001, *Et l'homme créa les dieux. Comment expliquer la religion*, Paris, Robert Laffont, 360 p.
- BUSS, David, 1995, « Psychological Sex Differences : Origins Through Sexual Selection », *American Psychologist*, vol. 50, no 3, p. 164-168.
- BYRNE, Richard W. et Andrew WHITEN (dir.), 1988, *Machiavellian Intelligence. Social Expertise and the Evolution of Intellect in Monkey, Apes, and Humans*, Oxford, Clarendon Press, 413 p.
- COSMIDES, Leda et John TOOBY, 1989, « Evolutionary Psychology and the Generation of Culture, Part II. Case Study : A Computational Theory of Social Exchange », *Ethology and Sociobiology*, no 10, p. 51-97.
- COSMIDES, Leda, 1989, « The Logic of Social Exchange : Has Natural Selection Shaped how Humans Reason ? Studies with the Wason Selection Task », *Cognition*, no 31, p. 187-276.
- DARWIN, Charles, 1922 (1871), *The descent of Man and Selection in Relation to Sex*, London, John Murray, 978 p.

- DURKHEIM, Émile, 1968 (1915), *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, PUF, Paris, 647 p.
- FRANCIS, Leslie J., 1997, « The Psychology of Gender Differences in Religion : A Review of Empirical Research », *Religion*, no 27, p. 81-96.
- FREUD, Sigmund, 1973 (1948), *L'avenir d'une illusion*, Paris, PUF, 100 p.
- GELMAN, S. A., J. D. COLEY et G. M. GOTTFRIED, 1994, « Essentialist and beliefs in children : The acquisition of concepts and theories », dans L. A. Hirschfeld et S. A. Gelman (dir.), *Mapping the Mind*, Cambridge University Press, p. 341-366.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle, 1990, « Renouveaux émotionnels contemporains : fin de la sécularisation ou fin de la religion ? », dans Françoise Champion et Danièle Hervieu-Léger (dir.), *De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions*, Paris, Centurion, p. 217-248.
- HEWES, Gordon W., 1994, « The Baseline for Comparing Human and Nonhuman Primate Behavior », dans Duane Quiat et Junichiro Itani (dir.), *Hominid Culture in Primate Perspective*, Niwot, University Press of Colorado, p. 59-93.
- HUMPHREY, Nicholas K., 1976, « The social Function of Intellect », dans P. P. G. Bateson et R. A. Hinde (dir.), *Growing points in Ethology*, Cambridge University Press, p. 303-317.
- KÖHLER, Wolfgang, 1948 (1927), *The Mentality of Apes*, London, Routledge & Kegan Paul, 336 p.
- LAUGHLIN, Charles D. et John MCMANUS, 1979, « Mamalian Ritual », dans Eugene G. d'Aquili et John McManus (dir.), *The Spectrum of Ritual. A Biogenetic Structural Analysis*, New York, Columbia University Press, p. 78-116.
- MAUSS, Marcel, 1973 (1950), *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 482 p.
- MESSADIÉ, Gérald, 1997, *Histoire générale de Dieu*, Paris, Robert Laffont, 650 p.
- MÜLLER, Friedrich Max, 2002 (1859), *Mythologie comparée*, réédité par Pierre Brunel, Paris, Robert Lafond, 880 p.
- RODSETH, Lars, Richard W. WRANGHAM, Alisa M. HARRIGAN et Barbara B. SMUTS, 1991, « The Human Community as a Primate Society », *Current Anthropology*, vol. 32, no 3, p. 221-254.
- STARK, Rodney, 2002, « Physiology and Faith : Addressing the “ Universal ” Gender Difference in Religious Commitment », *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 43, no 3, p. 495-507.
- STARK, Rodney, et W. S. BAINBRIDGE, 1987, *A Theory of Religion*, New York, P. Lang.
- TRIVERS, Robert, 1971, « The Evolution of Reciprocal Altruism », *Quarterly Review of Biology*, no 46, p. 35-36.
- , 1972, « Parental Investment and Sexual Selection », dans B. Campbell (dir.), *Sexual Selection and the Descent of Man*, Chicago, Aldine Publishing, p. 136-179.
- TYLOR, Edward Burnett, 1958 (1871), *Primitive Culture*, New York, Harper and Row.

Daniel Baril

VAN LAWICK-GOODALL, Jane, 1971, *In the Shadow of Man*, Boston, Houghton Mifflin, 297 p.

WALTER, Tony et Grace DAVIE, 1998, « The Religiosity of Women in the Modern West », *British Journal of Sociology*, vol. 49, no 4, p. 640-660.

WENEGRAT, Brant, 1989, *The Divine Archetype : The Sociobiology and Psychology of Religion*, Lexington Books, 216 p.

WHITEN, Andrew et Richard W. BYRNE (dir.), 1997, *Machiavellian Intelligence II. Extension and Evaluations*, Cambridge University Press, 403 p.

WHITEN, Andrew, Christophe BOESCH, 2001, « Les cultures des chimpanzés », *Pour la science*, no 281, p. 87-03.

WILSON, Edward O., 1978, *On Human Nature*, Cambridge, Harvard University Press, 320 p.

WYNN, Karen, 1990, « Children's understanding of counting », *Cognition*, no 36, p. 155-193.