

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

**Samuel Lézé**

Volume 27, Number 3, 2003

Déshumanisation / Réhumanisation

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/007932ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/007932ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (print)

1703-7921 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this review

Lézé, S. (2003). Review of [Pascal BOYER, *Et l'homme créa les dieux. Comment expliquer la religion.* Paris, Robert Laffont, 2001, 361 p., bibliogr.] *Anthropologie et Sociétés*, 27(3), 186–188. <https://doi.org/10.7202/007932ar>

le livre entre religion et civilisation – son appel empreint d’humanisme se situe aux antipodes de la *real politics*. Comment une révolution théologique saura-t-elle s’accommoder d’une révolution politique? En un mot, le problème est-il théologique ou politique? Si l’islam est une religion et s’il ne peut être assimilé à une catégorie politique, pourquoi tenter d’examiner sa conformité, entre autres, à la démocratie?

Dans sa lancée contre le fondamentalisme et le désordre qui lui est inhérent, Tibi est peu loquace sur le rôle de l’Occident en général et des États-Unis en particulier. Certes, il ne les oublie pas, mais considère leurs implications comme un élément somme toute mineur. Cela me semble être une curieuse position venant d’un spécialiste en relations internationales. Le désir de puissance des fondamentalistes, s’il est vrai que ce sont bien des Modernes comme le soutient l’auteur, ne leur vient pas uniquement de leur vision étriquée du Livre et de leur atavisme irrédentisme, mais bien aussi de la responsabilité de leurs alliés d’hier devenus leurs ennemis aujourd’hui. Représenter le fondamentalisme musulman comme un « enfer » (les autres le sont-ils moins?) non seulement n’explique rien, n’explique pas les raisons de sa formation, de son émergence et de sa propagation, mais, pire, cela occulte les raisons de son efficace, tant il est vrai qu’il existe non *un* fondamentalisme mais *des* fondamentalismes musulmans. De plus, certains de leurs courants font parfois preuve d’un grand pragmatisme politique – je pense ici à la transition sans vengeance ni effusion de sang que le Hezbollah libanais a réussi à instituer lors du retrait israélien du Sud-Liban.

Ce livre, dont je recommande surtout la lecture des deux derniers chapitres qui synthétisent le point de vue de l’auteur (les autres sont répétitifs et ne présentent rien de nouveau), est symptomatique des hésitations et ambiguïtés des intellectuels musulmans « libéraux » qui, au lieu de mettre cartes sur table – car après tout, de quel Texte parlons-nous : du Texte divin ou des textes humains transformés en Texte divin? –, se perdent en conjectures sur « l’enfer » sur terre, position qui ne saurait déplaire à certains adeptes du maccarthysme qui fleurit de ce côté de l’Occident.

Ratiba Hadj-Moussa  
Department of Sociology  
York University  
4700 Keele Street  
Toronto (Ontario) M3J 1P3  
Canada

---

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

On désigne sous le terme d’anthropologie cognitive un nombre relativement restreint de recherches qui relèvent du développement des recherches cognitives et semblent renouveler la compréhension de la plupart des problèmes ou des objets des sciences sociales. Cette perspective s’efforce avant tout d’apporter et de répandre la bonne nouvelle : 1) le social est justiciable d’une explication mentale-cérébrale ; 2) les sciences sociales peuvent enfin devenir naturelles. En abordant le système religieux en général, Pascal Boyer souhaite ainsi montrer que « l’explication des croyances et des comportements religieux est à rechercher dans la façon dont fonctionne l’esprit des hommes » (p. 10).

On peut distinguer dans l’argumentation deux grandes parties. Tout d’abord, l’auteur précise le cadre de son investigation (chapitres 1 à 4). Il entend par religion « une étiquette

concernant l'existence et les propriétés d'être surhumain » (p. 16). Le problème est d'expliquer l'existence, la variabilité et le succès culturel, la crédibilité et la persistance des concepts religieux par un invariant : le cerveau et ses mécanismes de traitement de l'information. Il identifie puis rejette quatre scénarios explicatifs de la religion : intellectuel, émotionnel, social et l'illusion. Dans le sillage de Dan Sperber, il entend opposer et développer un scénario épidémiologique, ce qui le conduit à redéfinir la culture comme « une similarité entre des pensées de différentes personnes » (p. 40) et à critiquer l'abstraction et l'extériorité de la notion classique de Culture (chapitre 1).

Pour dégager les traits communs à l'ensemble des concepts religieux, l'auteur se prête à des expériences de pensée sur le champ des possibles. Il découvre ainsi deux critères pertinents pour fabriquer ces concepts : 1) violer nos attentes intuitives (les Zombis sont des morts qui continuent à marcher) d'une catégorie ontologique (personnes). 2) Préserver les inférences pertinentes sauf celles qui sont explicitement exclues (les personnes sont des corps solides pourvus d'une masse, donc les Zombis aussi) (p. 76-77). À cet égard, on ne voit pas très bien comment ces critères permettraient de distinguer ces concepts de ceux dont on se sert en science comme en science-fiction... Le chapitre 3 situe d'emblée ce travail à la croisée de plusieurs champs, et nous introduit plus précisément au fonctionnement de l'esprit-cerveau, notamment à la faveur de la psychologie évolutionniste.

Puisque la religion est avant tout pratique, Boyer contextualise l'usage des concepts religieux au sein des situations d'interactions avec les agents surnaturels. C'est l'occasion d'expliquer l'aspect anthropomorphique des dieux comme des esprits. Ces agents sont en fait des personnes spéciales que l'on dote comme tout un chacun d'un intellect et d'une volonté. Mais alors que toute personne possède un accès limité et imparfait à l'information stratégique régulant les interactions sociales (déterminer la fiabilité d'une *baby sitter* par exemple), on impute à ces personnes spéciales un accès illimité et parfait (l'omniscience). C'est une autre façon, selon l'auteur, de vérifier la pertinence des critères dégagés précédemment (chapitre 4).

À partir de ces postulats théoriques, l'auteur se tourne dans un second temps (chapters 5 à 9), vers les pratiques symboliques qui activent les concepts surnaturels. Ces concepts gagnent ainsi en pertinence lorsqu'ils se greffent sur les intuitions et pratiques morales. Ces dispositions mentales pour l'interaction sociale sont des vecteurs efficaces pour ces concepts. L'auteur précise que les concepts religieux parasitent l'ontologie intuitive comme l'intuition morale. L'exemple de la sorcellerie montre en quoi ces concepts permettent non pas tant l'explication de la cause que de la contingence d'un malheur (chapitre 5). La ritualisation de la mort, quant à elle, est une gestion du cadavre. Le corps mort est en effet une violation intuitive de la catégorie Personne qui exige un traitement particulier. Le cadavre rend pertinents certains concepts surnaturels et peut même devenir une source d'intuitions d'agents surnaturels (chapitre 6). Plus largement, les rituels, en tant que mode d'action particulier seraient des « gadget cognitifs » (p. 233) facilitant eux aussi l'attention sur les concepts religieux et leurs transmissions (chapitre 7). On peut en conclure que les pratiques morales et les rituels sont de simples supports de communication des concepts surnaturels...

Les concepts ne sont pas nécessairement formulés en doctrine (c'est-à-dire en religion), un corps de spécialistes étant en effet requis. Pour l'auteur, le fondamentalisme religieux qui repose sur la psychologie de la coalition est une tentative des spécialistes de maintenir la hiérarchie et leur pouvoir. Autrement dit, les concepts religieux et leurs divers mécanismes d'activations et de transmissions ne sont en rien fondateurs de communauté ou d'appartenance (chapitre 8). Croire en des concepts religieux résulte au contraire d'une activation

de divers systèmes mentaux, il n'existe pas de mode de fonctionnement spécial de ces concepts (chapitre 9).

Sur tous ces points, l'ouvrage est d'une richesse descriptive et théorique certaine. Néanmoins, que reste-il de l'anthropologie dans l'anthropologie cognitive<sup>1</sup>? Si le système religieux en général est justiciable d'une approche cognitive, l'analyse ethnographique semble appelée à ne jouer qu'un rôle contextuel, un simple éclairage anecdotique ou exotique au profit de l'activation supposée de plusieurs capacités mentales. Dans cette perspective réductionniste, représentations, pratiques et organisations religieuses sont entièrement conditionnées par des mécanismes psychologiques d'attention, de mémorisation et de transmission. L'ethnologue n'est-il pas à même de rendre intelligibles des mécanismes qui sont aussi et peut-être surtout des technologies intellectuelles? Mais l'ethnologie n'a sans doute pas prêté assez d'attention et de crédit aux conséquences des travaux de Jack Goody qui ouvre pourtant un programme réel d'anthropologie de la cognition.

### Références

DUPRÉ M.-C., 2002, « La transcendance de la courgette ou les dieux nécessaires », *L'Homme*, 163 : 235-244.

GOODY J., 1992, *La Raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*. Paris, Minuit.

Samuel Lézé  
Laboratoire des sciences sociales  
48 boulevard Jourdain  
75014 Paris  
France

---

Frédéric LAUGRAND, *Mourir et renaître. La réception du christianisme par les Inuit de l'Arctique de l'Est canadien (1890-1940)*. Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2002, 560 p., bibliogr., gloss., ann., cartes.

Voici une étude exemplaire à plusieurs titres<sup>2</sup>. Elle fait dialoguer entre elles plusieurs types de données dont la réunion paraît aussi exhaustive que possible et dont le contexte spécifique est soigneusement retracé : publications, archives et documents d'époque (lettres, photographies...) d'une part, enquêtes directes de l'auteur auprès des Inuit d'aujourd'hui d'autre part. Ces données sont exploitées de façon systématique, ce qui donne lieu notamment à la production de tableaux et de cartes admirables qui démontrent la validité et la fécondité des problématiques retenues<sup>3</sup>. Un grand souci de rigueur<sup>4</sup> sous-tend l'exposé, l'interprétation et le choix des concepts. Exemple par sa méthode, cette étude l'est aussi par la façon dont elle renouvelle le thème de la conversion en se donnant pour objet non la christianisation des Inuit, mais la réception inuit du christianisme, considérée comme un processus ouvert et dynamique

---

1. Nous rejoignons ainsi les critiques de Marie-Claude Dupré (2002).

2. Il s'agit d'une version remaniée d'une thèse de doctorat soutenue à l'Université Laval en 1997 sous la direction de François Trudel.

3. Ainsi, la carte 18 (p. 450) rend éclatante la pertinence des critères sélectionnés.

4. Si bien conçu, si riche en contenu et globalement bien édité, ce livre aurait mérité une lecture supplémentaire pour traquer coquilles et mots manquants!