

## RESEARCH OUTPUTS / RÉSULTATS DE RECHERCHE

### Pourquoi et comment sont nées les religions ?

d'Udekem d'Acoz Gevers, Marie

*Publication date:*  
2021

*Document Version*  
Première version, également connu sous le nom de pré-print

#### [Link to publication](#)

*Citation for published version (HARVARD):*  
d'Udekem d'Acoz Gevers, M 2021, *Pourquoi et comment sont nées les religions ? Un essai de synthèse interdisciplinaire d'approches scientifiques*. vol. 147, L'Académie en poche edn, Académie royale de Belgique, Bruxelles.

#### **General rights**

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

#### **Take down policy**

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

## ***Pourquoi et comment sont nées les religions ?***

Un essai de synthèse interdisciplinaire d'approches scientifiques<sup>1</sup>

Préface d'Yves Coppens (Professeur émérite au Collège de France)

Ma chère Marie,

J'ai été très sensible à ta demande d'introduction pour un discours si savant sur un sujet si important et je t'en remercie. Je vais m'efforcer de l'honorer.

Ton Essai prend, en effet, à bras le corps les plus récents des meilleurs textes des meilleurs auteurs francophones et anglophones s'étant aventurés, sous mille angles disciplinaires, dans la recherche d'une réponse à la double question « pourquoi et comment sont nées les religions », pour tenter, avec courage, d'en réaliser une synthèse et nous apporter à terme ta propre réponse.

Je saisis tout de suite la citation de Jean d'Ormesson que tu me tends « Comprendre, c'est remonter aux origines », pour commencer cette préface avec une casquette qui m'est légitime, celle de Paléontologue. Le concept de « religion » se rapporte, en effet, au genre humain, or l'Homme est un être vivant et la Vie, depuis 4 milliards d'années, n'a cessé de se transformer pour survivre, en s'adaptant aux changements, incessants eux-mêmes, de son milieu. Ce phénomène, que l'on nomme Évolution, est en grande partie régi par ce que Darwin avait appelé la sélection naturelle, le succès d'une mutation aléatoire convenant mieux qu'une autre, par hasard, à l'environnement nouveau qui lui était proposé. Le Paléontologue parcourt ainsi ce temps long, ce que Michel Serres appelait Le Grand Récit, en dessinant, a posteriori, l'arbre généalogique, appelé phylétique, de tous ces êtres vivants qui existent ou ont existé. Cet arbre nous conduit donc de la toute profonde origine de la Vie jusqu'à tous les êtres vivants d'aujourd'hui, en passant entre autres par l'émergence de notre famille, la famille des Hominidés. Un changement climatique venait en effet d'y diviser en deux l'environnement uniformément forestier d'origine de ces ancêtres, séparant leurs descendants en deux sous-familles, celle des Chimpanzés et la nôtre. Or l'étude des représentants actuels des premiers, nos cousins les plus proches, vient de nous révéler qu'ils avaient inventé la Culture et qu'ils avaient même créé des Rituels ! Nous avons ainsi déjà une réponse à une première double question, préalable à celle, double aussi, de notre propos : « Où et quand sont apparues les religions ? » ; elles seraient donc apparues en Afrique tropicale il y a 10 millions d'années, mais peut-être aussi ailleurs et peut-être aussi avant.

C'est ensuite, vers 3 millions d'années, qu'en Afrique tropicale encore, pour des raisons climatiques encore, un Pré-humain se fait Humain. La « sacro-sainte » sélection naturelle va lui donner d'abord un cerveau plus volumineux, plus compliqué, mieux irrigué, « retenu » sans doute parce que susceptible de réfléchir à mille ruses pour éviter la dent du prédateur dans un territoire plus découvert ; elle va lui donner aussi des voies respiratoires mieux adaptées à ce nouvel environnement sec, et lui donner encore une denture convenant mieux à un régime plus largement omnivore dans un monde qui a perdu une grande partie de sa couverture végétale. Et c'est ainsi que, par hasard et de manière pirate, vont apparaître, chez ce Primate-là, un niveau plus élevé de Conscience et un langage plus élaboré. La cellule nucléaire familiale, dis-tu, Marie, se forme alors, se démarquant du système social des cousins Chimpanzés, cellule à l'origine de questionnements multiples sur la vie, la mort, la nature, la pluie, la foudre - ce cerveau nouveau a horreur du vide de sens, conclus-tu très joliment, à l'origine aussi de l'angoisse existentielle et de la religion qui en découle. La religion apparaît ainsi comme une composante symbolique de la nature, écrit Roberte Hamayon, un phénomène culturel aux profondes racines biologiques, un produit indirect mais incontestable de la sélection naturelle.

---

<sup>1</sup> Ce texte reprend essentiellement le cours-conférence fait au Collège Belgique à Namur, le 4 février 2020. Cet exposé a, cependant, été retravaillé et complété par des informations provenant, notamment, de publications ultérieures.

En suivant ton discours, Marie, en suivant ta synthèse comparée et rigoureuse de toutes tes sources et de ton propre raisonnement, je poursuis donc ma propre route de paléontologue et cette fois d'archéologue aussi, celle de l'évolution de l'Homme et de sa Culture, avec un biais qui est le mien - des datations toutes beaucoup plus importantes que les tiennes, par anticipation raisonnée ; je crois ainsi que l'Homme est Homme dès qu'il est Homme (*Homo*), c'est à dire que c'est à partir du premier, celui de 3 millions d'années, celui qu'on appelle pour le moment *habilis* faute de mieux, qu'il faut envisager l'histoire des religions ; elle concerne ensuite l'ensemble des espèces humaines successives ou contemporaines, 100 milliards d'individus depuis les premiers, dit-on, qui s'écoule du berceau africain vers l'Eurasie, à plusieurs reprises, puis de l'Eurasie vers l'Amérique et l'Océanie. Grâce aux excellentes études sur l'animisme et le chamanisme, ne séparant pas nature et culture, et que tu dis horizontales et porteuses d'équité et grâce à celles, brillantes, sur les religions, institutionnalisées cette fois, de Dieux créateurs, juges, omniscients, tout puissants et toujours acteurs, et que tu dis verticales et porteuses de hiérarchie, on pense être parvenu à reproduire ce qu'a été la succession de nos croyances, l'animisme d'abord, minoritaire aujourd'hui, le mono- ou le polythéisme ensuite, majoritaire désormais. Pour illustrer ces deux « états » du fait religieux, je raconterai brièvement deux histoires qui m'ont marqué : j'ai été très impressionné d'entendre un jour à ma question « Combien de baleines avez-vous tuées cette année ? », un Inuit des rives alaskiennes du Behring me répondre « Une douzaine de baleines se sont offertes à nous cette année ! ». Je me souviens par ailleurs, enfant, d'avoir été très « étonné », un peu perplexe je dois dire, d'apprendre, pendant la deuxième guerre mondiale, que les Chrétiens de France et les Chrétiens d'Allemagne, ennemis, priaient le même Dieu pour lui demander la même victoire !

Et nous voilà, avec toi, Marie, au terme de cette belle étude et de ses prudentes conclusions, mais conclusions quand même. Produit pirate d'une adaptation « darwinienne » de notre système nerveux central à une sécheresse survenue sous les tropiques d'Afrique, la religion née de l'anxiété, a d'abord trouvé, dans les ancêtres et les esprits (l'âme humaine, dis-tu, a le même statut que les esprits animaux ou végétaux), une thérapie exigeante mais apaisante. Sous une sélection socioculturelle cette fois, les super-organismes que sont les sociétés, construisirent à leur tour des systèmes qui réduisirent bien sûr l'anxiété de chacun, toujours présente, mais cimentèrent aussi et en plus les liens entre tous ; ainsi institutionnalisée, la religion, devenue produit de la Culture, se devait évidemment d'être désormais une interlocutrice permanente, bienveillante, consolatrice, réparatrice, mais susceptible d'infliger des punitions en compensation de ses faveurs.

Ce qui est passionnant, Marie, et, dans une certaine mesure rassurant, c'est d'avoir fait prendre conscience à un paléontologue que ce phénomène religieux, quelle que soit sa forme, se révélait n'être qu'une adaptation ; ce résultat, qui n'est pas réducteur, signifiait au contraire que le moteur de ce phénomène rejoignait ainsi celui qui fait marcher tout le système vivant depuis son origine. Toute l'histoire devenait cohérente, si tant est qu'elle ne l'ait plus été.

Je dirai deux choses pour terminer. La première c'est que cette préface rend très mal compte de la complexité du sujet et de la manière élégante dont tu as su, Marie, au milieu d'approches et de langages si divers, parvenir à de vraies conclusions, toutes convaincantes, et je m'en excuse. La deuxième, c'est que, même si l'origine et les développements du phénomène religieux s'expliquent de mieux en mieux, l'Humanité et toi et moi n'en continuons pas moins à nous demander ce que nous faisons ici, sur une bien petite planète, autour d'une étoile comme une autre, dans une galaxie comme il y en a des milliards et dans un univers un peu fou qui ne cesse de s'agrandir et de le faire de plus en plus vite...

## Remerciements

Ma reconnaissance la plus vive s'adresse à Dominique Lambert et Yves Pouillet, membres de l'Académie royale de Belgique, qui ont patronné mon exposé au Collège Belgique et qui m'ont tant encouragée dans le travail de recherche ayant abouti au présent ouvrage.

J'ai aussi beaucoup de gratitude envers plusieurs scientifiques éminents, travaillant à l'étranger, qui ont accepté d'échanger des courriels avec moi, lorsque je me posais des questions en lien avec le contenu de ce livre : Antonio Damasio, directeur du *Brain and Creativity Institute* de l'Université de Californie du Sud (Los Angeles) ; Jean-Jacques Hublin, directeur du Département Évolution de l'homme à l'Institut Max-Planck d'anthropologie évolutionniste de Leipzig ; Alexandra Maryanski et, surtout, Jonathan H. Turner de l'Université de Californie (USA).

Et je tiens à souligner que je suis redevable de nombreuses améliorations apportées à mon texte par sept amis<sup>2</sup>, qui ont accepté d'en relire les premières versions : la paléoanthropologue Marie-Claire Van Dyck (UCLouvain), le neurophysiologiste Marc Crommelinck (UCLouvain), la préhistorienne Laurence Burnez-Lanotte (UNamur), les juristes, Paul Demaret (ULiège), François Poncelet et Suzanne Boonen-Moreau et enfin le physicien et astronome André Füzfa (UNamur). Je suis également très reconnaissante envers le philosophe Lambros Couloubaritsis (ULB) qui m'a suggéré d'élargir mon angle d'approche en abordant explicitement le thème de la complexité.

Je voudrais enfin, *last but not least*, remercier chaleureusement mon mari, le docteur François d'Udekem, pour son soutien inconditionnel et ses précieux conseils.

Je demeure seule responsable de toute erreur qui pourrait subsister.

---

<sup>2</sup> Les quatre premiers cités sont professeurs émérites. Paul Demaret fut recteur du Collège d'Europe.

# 1. Introduction

## 1.1. Avant-propos

### 1.1.1. Méthodologie adoptée

Le présent ouvrage propose une synthèse, commentée et structurée, d'approches récentes par des scientifiques du thème de l'« émergence » et du début de l'évolution du phénomène religieux.

Ce phénomène va être abordé ici en recourant à deux modélisations théoriques, différentes mais complémentaires : celle de la « complexité », actuellement très importante, notamment chez des physiciens et des chimistes, et celle de la « sélection naturelle », telle qu'elle est perçue au 21<sup>e</sup> siècle, par exemple, par des biologistes et des sociologues.

La naissance des religions mérite, en effet, d'être étudiée, de façon innovante, au travers du prisme d'un « système complexe ». Comme l'explique le physicien André Füzfa, un tel système « qualifie souvent un système constitué d'un grand ensemble d'éléments relativement simples, en 'interaction' avec une grande connectivité (pas que du *one-to-one*), et qui implique des phénomènes très différents agissant sur 'plusieurs échelles'. Les systèmes complexes exhibent souvent des '**phénomènes émergents**' : ces derniers ne sont pas présents au niveau des constituants de base mais **apparaissent comme résultant de l'ensemble des objets en interactions**. Les phénomènes émergents sont reliés à la complexité qui est une mesure de l'ordre (qualité de l'information) qui s'installe souvent 'spontanément' dans un tel système<sup>1</sup>. » Et il ajoute : « Un système complexe s'oppose d'une certaine manière au second principe de thermodynamique, selon lequel le désordre tend toujours à augmenter. Un système complexe affiche, au contraire, une tendance à une auto-organisation spontanée en son sein. »

Le fait que plusieurs échelles interviennent dans un système complexe implique évidemment que leur approche soit pluridisciplinaire.

Les « interactions », la « multiplicité d'échelles » et l'« émergence », de même que les processus de « rétroaction » et d'« adaptation », peuvent être considérés comme des critères de « complexité » (voir § 1.3). En revanche, comme le souligne Füzfa, « Il n'y a pas de définition mathématique univoque d'un système complexe (au sens d'un ensemble de conditions nécessaires et suffisantes). »

Et l'apparition des religions doit, aussi et avant tout, être analysée au travers d'études qui recourent au concept de **sélection naturelle**, avec son actuelle signification étendue (voir § 1.3). L'Évolution, dans ce modèle-là, se produit en **réponse à des modifications du milieu**.

La présente synthèse tente de rassembler les informations pertinentes sur le phénomène religieux, telles qu'elles sont apportées par un maximum de disciplines scientifiques différentes : anthropologie, archéologie, archéozoologie, ethnographie, ethnologie, éthologie, génétique, génomique, histoire des religions, linguistique, paléontologie, primatologie, psychologie (en particulier cognitive ou développementale), sociologie (en ce compris de nouvelles sous disciplines : sociologie évolutive, neuro-sociologie), zoologie... Il faut souligner que le point de vue des sciences dures et des sciences de la vie ne s'accorde pas nécessairement avec celui de nombreux philosophes ou de certains historiens de la religion. Mais une tentative de rapprocher les points de vue peut être facilitée en prenant comme référence la question de la complexité (voir le § 1.1.2).

---

<sup>1</sup> Füzfa A., courriel du 24/3/19 et échanges via *Teams* du 17/8/21.

Et, soucieux d'éclairer le lecteur face à l'explosion de données disponibles et à la diversité des domaines scientifiques concernés, ce texte s'efforce de mentionner la ou les discipline(s) de base des principaux auteurs cités et parfois aussi l'institution à laquelle ils sont respectivement attachés. C'est ainsi qu'il souligne, en particulier, les résultats publiés, ces dernières années, au sein de l'Institut Max-Planck d'anthropologie évolutionniste de Leipzig.

Mais il se plaît aussi à confronter, avec admiration, ces textes récents aux observations et aux déclarations de Darwin, datées de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle.

Pour faciliter la lecture, il propose enfin, plusieurs schémas synthétiques originaux.

### 1.1.2. Remarques épistémologiques

Comme l'explique Dominique Lambert, physicien et philosophe, le but et l'objet (généralement admis) de l'activité des sciences (humaines ou de la nature) sont la description d'une réalité ou d'un élément du monde matériel. Et, il affirme avec force : « Dans la science naturelle, le concept de Dieu, même vu comme bouche-trou de nos ignorances, n'a aucune pertinence<sup>2</sup>. »

Il est fondamental de comprendre, en effet, que la réponse (dans le prolongement de Kant<sup>3</sup>) à la question « Dieu existe-t-il ? » n'est pas du ressort des sciences (pas même des sciences religieuses). Cette question se pose au niveau métaphysique. La raison seule ne peut pas trancher. La réponse est un choix personnel, qui relève du libre arbitre et de l'expérience de vie. Un scientifique peut, dès lors, croire en Dieu.

Cette distinction épistémologique est d'ailleurs ce qui permet à Hervé Hasquin, ancien recteur de l'Université Libre de Bruxelles, d'affirmer : « L'athée et le chrétien sont tous les deux des 'croyants'. Le premier croit que Dieu n'existe pas. Le second croit que Dieu existe. La raison seule conduit à l'agnosticisme : le 'je ne sais pas'<sup>4</sup>. »

Par ailleurs, comme le fait remarquer le philosophe et historien de la philosophie Lambros Couloubaritsis à propos du présent ouvrage, « la complexité utilisée par les auteurs cités dans ce travail est le plus souvent empirique, c'est-à-dire sans assises épistémologiques requises. Ce qui demande qu'une autre étude puisse élucider et approfondir leur point de vue par ce que les recherches récentes ont découvert, c'est-à-dire la question de la complexité, que même les scientifiques utilisent parfois sans la théoriser. » La complexité comme telle est considérée par ce philosophe comme devant être le thème majeur de réflexion pour la philosophie du 21<sup>e</sup> siècle. Lui-même en propose une approche très intéressante. Selon sa vision, en effet, « la complexité s'allie à des configurations simplifiantes pour réguler la réalité. Cette association entre complexité et démarche simplifiante sur le mode de configuration est essentielle non seulement parce qu'elle nous autorise à vivre en évitant les angoisses dues à l'impossible maîtrise du réel mais parce qu'elle peut expliquer aussi pourquoi les humains adoptent diverses pratiques de simplification qui aident à rendre intelligible et maîtrisable les choses<sup>5</sup> ». Cet auteur précise que la pensée de Kant « édifie les prolégomènes à la question de la complexité, à travers la constitution d'un monde qui nous est *proche* (notamment dans l'ordre des phénomènes) et d'un monde qui se tient à *distance* (dans l'ordre des noumènes) » qu'il qualifie dans son vocabulaire de mondes « proximal » et « distal »<sup>6</sup>. Et il ajoute : « La complexité *se délimite* par des *configurations*

<sup>2</sup> Lambert D., *Sciences et théologie, Les figures d'un dialogue*, Namur, PUN, 1999, p. 10.

<sup>3</sup> Voir Feltz B., Les relations science, philosophie et théologie, dans Corbut, G. (dir. de pub.), *Comprendre l'évolution. 150 ans après Darwin*, Bruxelles, De Boeck, 2009a, p. 165-175. Voir aussi Feltz B., Enjeux philosophiques du darwinisme, dans Maréchal B. (dir. de pub.), *Adam et Darwin*, Louvain-la-Neuve, Academia Bruylant, 2009b, p.15-27.

<sup>4</sup> Octobre 2009, à l'émission de la RTBF « Noms de dieux » d'Edmond Blattchen.

<sup>5</sup> Couloubaritsis L., *La philosophie face à la question de la complexité*, vol. 1, Bruxelles, Ousia, 2014, p. 29-30.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 45.

simplifiantes mais plurielles. Celles-ci réalisent notre propre monde, collectif et individuel, le *monde proximal* – laissant le reste à distance, dans l’attente ou dans un inconnu inaccessible, c’est-à-dire dans le *monde distal*<sup>7</sup>. »

Couloubaritsis a étudié, lui-même en détail ce qu’il nomme la « complexité<sup>8</sup> archaïque ». Il y décèle un « enchevêtrement » entre un « visible (cosmos) » et un « invisible habité » (c’est-à-dire peuplé d’entités surnaturelles), qui lui apparaît comme un critère de complexité. Il explique que, dans le monde archaïque, les dieux, les puissances bénéfiques et maléfiqes, les « âmes » des héros et les spectres des morts habitent une partie du réel, où domine l’invisible, mais avec des apparitions visibles.

## 1.2. Définitions

Étant donné le caractère très interdisciplinaire du présent texte, il est impératif de l’aborder en précisant les définitions qui y sont adoptées et utilisées et en mentionnant, le cas échéant, l’évolution historique de ces définitions. Toutefois, sachons déjà que certains termes intervenant dans des textes évoqués ci-dessous ont une sémantique propre à leur auteur : cela sera précisé ultérieurement.

### 1.2.1. Définitions préliminaires

Pour pouvoir aborder le concept de religion, il faut faire le détour préalable par d’autres concepts.

Le terme « transcender » a, certes été introduit par la philosophie pour rendre un « au-delà » qui diffère de l’immanence. Mais selon le dictionnaire *Nouveau Petit Robert*, il peut signifier de nos jours : « dépasser en étant supérieur ou d’un autre ordre ». A partir de cette définition, il est possible de faire, d’emblée, une distinction, qui va se révéler fondamentale dans le présent ouvrage. On peut, en effet, considérer que « dépasser en étant supérieur » implique une vision verticale du monde dans laquelle existent des relations hiérarchisées entre, d’une part, les hommes et, d’autre part, les ancêtres et/ou les dieux.

De la même façon, on peut comprendre, dans l’expression « dépasser en étant d’un autre ordre », l’existence d’esprits avec lesquels les humains entretiennent des relations égalitaires, ce qui correspond à une vision horizontale du monde.

Mais comment préciser alors ce que sont les esprits ? Il faut tout d’abord noter que la genèse du concept d’esprit est tortueuse. Comme l’explique Lambros Couloubaritsis<sup>9</sup>, le point de départ est « l’invisible habité », existant dans le monde archaïque. Cet invisible peut susciter, dans certaines cultures, l’existence d’un au-delà et d’une persévérance d’une forme de vie. Le fait est que cette existence a été « diversement réélaborée par les philosophes pythagoriciens et platoniciens, et appropriée par le christianisme, qui développa (à travers les notions de Dieu, du Diable, des anges, des saints et des âmes humaines) le concept d’esprit ». Les anthropologues et les ethnologues (par exemple, Bertrand Hell<sup>10</sup> et Roberte Hamayon<sup>11</sup>) ignorent généralement l’histoire de ce concept et utilisent communément ce terme pour désigner des entités invisibles influençant la destinée des humains sans pour autant les dominer.

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>8</sup> Face à cette appellation, André Füzfa se demande s’il n’y a pas ici confusion entre la complexité, au sens où les physiciens l’entendent, et l’« intelligibilité », c’est-à-dire ce qui caractérise le réel en épistémologie. Et le physicien d’ajouter : « Ce qui est complexe est intelligible, ce qui est intelligible n’est pas nécessairement complexe. Un système complexe est un cas particulier de système intelligible. »

<sup>9</sup> Couloubaritsis L., *op. cit.*

<sup>10</sup> Hell B., *Possession et chamanisme, les maîtres du désordre*, Paris, Flammarion, Champs essais, 2012, p. 25.

<sup>11</sup> Hamayon R., *La chasse à l’âme. Esquisse d’une théorie du chamanisme sibérien*, Nanterre, Société d’ethnologie, 1990, p. 332.

Quant aux ancêtres et aux dieux, ils sont en position de domination par rapport aux hommes. La différence entre ces deux catégories est parfois difficile à cerner. Certains anthropologues considèrent que le concept de dieu dérive de celui d'ancêtre. Nous y reviendrons au § 3.2.3.

Il est intéressant de souligner que le terme français dieu vient du latin *deus* et est lié aux mots *dies* (jour) et *divum* (ciel ouvert). Comme le remarque à ce propos l'historien des religions Mircea Eliade : « L'idée de dieu s'avère solidaire de la sacralité céleste, c'est-à-dire de lumière et 'transcendance' (hauteur), et, par extension, de l'idée de souveraineté et de créativité, dans son sens immédiat : cosmogonie et paternité. Le (dieu du) Ciel est par excellence le Père : cf. l'indien *Dyauspitar*, le grec *Zeus Pater*, l'illyrien *Daipatures*, le latin *Jupiter*, le scythe *Zeus-Papaios*, le thracophrygien *Zeus-Pappos*<sup>12</sup>. »

A noter encore le fait que les esprits, les dieux et les ancêtres sont des occurrences de transcendance personnelle, c'est-à-dire ayant certains attributs d'un individu de l'espèce humaine. Ces occurrences font partie de ce que L. Couloubaritsis appelle un « invisible habité ».

Cependant la transcendance peut aussi être perçue comme impersonnelle et être désignée, par exemple, par le terme substance ou essence (voir § 1.2.2).

Un dernier concept doit être défini avant de passer à celui de religion : celui d'institution. La sociologue Alexandra Maryanski (voir § 3.2.2) précise qu'il s'agit d'une réalité culturelle « composée d'individus qui établissent un réseau de comportements sociaux, prévisibles et normatifs »<sup>13</sup>.

### 1.2.2. Définitions de la religion

La présente monographie se focalise sur la religion. Les termes de « spiritualité » et de « sacré », parfois associés au concept de religion, seront évités ici, dans la mesure du possible, car ils sont polysémiques et mal définis. Le phénomène de la spiritualité individuelle est à distinguer, selon nous, du phénomène religieux (qui est social, comme nous allons le préciser ci-dessous). La question de savoir dans quelle mesure la spiritualité est elle-même un phénomène émergent dans le cerveau, qui apparaît lorsque l'individu est confronté au malheur mais aussi à la beauté ou à l'amour, mériterait à elle seule une autre synthèse.

Le vocable religion lui-même se révèle complexe et mérite une grande attention. Quelques commentaires préalables paraissent nécessaires.

#### ○ Commentaires

La première chose à souligner est l'absence du concept de religion dans la plupart des sociétés. Il s'agit, en effet, comme l'explique, déjà en 1987, l'anthropologue Benson Saler d'un « concept occidental, forgé dans le creuset culturel et linguistique du christianisme »<sup>14</sup>. Daniel Dubuisson, directeur de recherche émérite au Centre national de la recherche scientifique (CNRS), dénonce, d'ailleurs, la fonction normative du christianisme à l'égard des autres formes de croyance<sup>15</sup>. C'est ainsi que, par exemple, la religion polythéiste de la Grèce antique a été habituellement analysée et jugée à l'aune du christianisme<sup>16</sup>.

Un deuxième commentaire vise à préciser le creuset linguistique évoqué ci-dessus ainsi que l'étymologie du mot latin *religio*. Selon Cicéron, ce substantif vient du verbe *relegere* (c'est-à-dire, en français, passer en revue)<sup>17</sup>, tandis que, selon le chrétien Lactance, il vient de *religare* (relier). Ce dernier

---

<sup>12</sup> Eliade M., *Histoire des croyances et des idées religieuses*, t. 1, Paris, Payot, 1983, p. 201.

<sup>13</sup> Maryanski A., courriel du 24/01/2020.

<sup>14</sup> Saler B., *Religio and the definition of religion*, *Cultural Anthropology*, vol. 2, n° 3, 1987, p. 395-399.

<sup>15</sup> Dubuisson D., *L'invention des religions*, Paris, CNRS, 2020.

<sup>16</sup> Pirenne-Delforge V., *La Grèce antique entre religion et raison : déconstruire un paradoxe*, Séance d'ouverture de la treizième session annuelle du Collège Belgique, 14 janvier 2021.

<sup>17</sup> Cicéron, *De natura deorum*, II, 72.

écrit : « Le nom de religion vient du lien dont nous sommes attachés à Dieu : la piété nous tient comme liés à lui<sup>18</sup> ». Ce faisant, Lactance ne prend en compte que le Dieu unique : il oppose, en réalité, le christianisme au polythéisme de la civilisation romaine. Et, pour lui, seul le christianisme peut être qualifié de religion. Ces considérations viennent donc étayer et éclairer le premier commentaire.

Troisièmement, il faut mentionner l'absence de consensus au sujet du statut de la religion : comme le souligne le sociologue Jean-François Dortier, il existe des variations entre deux conceptions extrêmes : d'une part, celle d'un phénomène (observable) *sui generis* (adoptée par la plupart des anthropologues) et, d'autre part, celle d'un artifice conceptuel rassemblant des phénomènes très différents<sup>19</sup>. Cette dernière conception est celle, par exemple, du philosophe et historien des religions, Baudouin Decharneux lorsqu'il écrit : « La religion est et reste une idée. [...] Il ne peut être question de conférer à un concept, une idée ou un produit de l'imagination, la qualité d'exister, sous peine de confondre nos chimères et autres illusions avec le monde<sup>20</sup>. »

Nous ne serons donc pas étonnés qu'il n'y ait pas de définition de la religion qui soit universellement admise. Selon l'anthropologue Lionel Obadia, les définitions qu'en donnent les sciences humaines ont évolué au cours du temps<sup>21</sup>. Jadis, les grandes définitions de ce concept étaient monothétiques : elles en recherchaient le critère fondamental. C'est ainsi que le sociologue Émile Durkheim, affirme : « La division du monde en deux domaines comprenant, l'un tout ce qui est sacré, l'autre tout ce qui est profane, tel est le trait distinctif de la pensée religieuse<sup>22</sup>. »

#### ○ *Quelques définitions actuelles de la religion et leur comparaison*

Actuellement, les définitions sont généralement devenues polythétiques : elles rassemblent plusieurs critères ou thèmes. Le tableau 1 regroupe quatre exemples tirés de la littérature scientifique (en langue française, pour les deux premiers et anglo-saxonne, pour les deux autres) et présentés de façon comparative.

#### **Le tableau 1, avec sa légende, peut venir, par exemple, ici .**

Selon J.-F. Dortier, la religion se définit comme une réalité composite : c'est « un système de croyances avec son panthéon de divinités, sa cosmologie et ses rites d'origine ; une morale avec ses interdits et ses prescriptions, ses valeurs et ses tabous ; des rituels et des cérémonies, avec ses prières et ses objets de culte ; des personnages spécialisés dans la médiation avec les esprits<sup>23</sup> ».

Quant au sociologue (également ingénieur agronome) Yves Lambert, il définit la religion comme « une organisation supposant, au fondement de la réalité empirique, l'existence d'une réalité supra-empirique (Dieu, dieux, esprits, âme,...) avec laquelle il est possible de communiquer par des moyens symboliques (prières, rites, méditation, etc.) de manière à procurer une maîtrise et un accomplissement dépassant les limites de la réalité objective<sup>24</sup> ». On peut noter que le concept de réalité supra-empirique selon Y. Lambert est voisin de celui d'agents aux propriétés contre-intuitives (c'est-à-dire qui violent nos ontologies intuitives) inventé par l'anthropologue Pascal Boyer<sup>25</sup>.

<sup>18</sup> Lactance, *Institutions divines* (IV, 28, 3-16).

<sup>19</sup> Dortier J.-F., Dieu et les sciences humaines, dans Testot L. & Dortier J.-F. (coordonné par) *La religion - Unité et diversité*, Auxerre, Sciences humaines, 2005, p. 7-15.

<sup>20</sup> Decharneux B., *La religion existe-t-elle ? Essai sur une idée prétendument universelle*, Bruxelles, L'Académie en poche, 2012, p. 13.

<sup>21</sup> Obadia L., *L'anthropologie des religions*, Paris, La Découverte, Collection « Repères », 2007, p. 2.

<sup>22</sup> Durkheim É., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1912 (1986), p. 42.

<sup>23</sup> Dortier J.-F., *op. cit.*, p. 9. Il nous semble que Dortier ait omis ici de mentionner aussi le ou les dieu(x).

<sup>24</sup> Lambert Y., *La naissance des religions (de la préhistoire aux religions universalistes)*, Paris, Armand Collin, 2007, 2009, p. 23.

<sup>25</sup> Boyer P., *Religion explained. The evolutionary origins of religious thought*. London, Vintage 2002.

Le scientifique américain John R. Bowen, quant à lui, se revendique d'une approche anthropologique du phénomène religieux<sup>26</sup>. Sa définition de la religion peut être considérée comme prenant en compte trois thèmes (dont les occurrences peuvent être très variables selon les différentes sociétés) :

- la croyance partagée en « des esprits, des forces, des êtres ou des substances [impersonnelles] qui transcendent le monde visible de tous les jours » ;
- les pratiques religieuses impliquant « la perception émotionnelle et cognitive de ces réalités autres » ;
- l'accomplissement de ces pratiques dans un certain but ou en raison d'un sentiment d'obligation.

Et d'après les sociologues J. Turner, A. Maryanski, *et al.*, la religion implique une communauté d'individus partageant des représentations, et peut-être des croyances, en rapport avec une réalité surnaturelle, pratiquant des rites (chargés d'émotion) et souvent organisée en structures de cultes [c'est-à-dire institutionnalisée], avec des personnes spécifiquement chargées d'organiser la communauté et ses pratiques de culte<sup>27</sup>. Une particularité de cette définition est qu'elle prend en compte la possibilité implicite d'existence de religions non encore institutionnalisées. Cela sera utile pour la proposition que ces auteurs vont faire d'un scénario d'émergence de la religion (voir § 3.2.2).

Le tableau 1 souligne que, dans cet échantillon, au total, six thèmes sont pris en compte pour définir la religion : les croyances, la morale, les rituels, le contexte communautaire, la possibilité d'institutionnalisation et l'objectif (notamment de maîtrise).

Il indique aussi que ces quatre auteurs recourent tous à, au moins, trois thèmes, mais que ces thèmes ne se recouvrent pas toujours. C'est ainsi qu'un seul auteur recourt au concept de morale. On verra au § 3.2 que la morale doit être soigneusement distinguée de la religion et qu'il se révèle donc inopportun de l'inclure dans la définition de cette dernière.

En revanche, deux thèmes sont présents dans chaque colonne du tableau 1 et méritent de ce fait une attention particulière. Le premier est la croyance (partagée) en une réalité transcendante (réalité qualifiée aussi de surnaturelle ou supra-empirique). Pour rappel, cette réalité peut revêtir différentes formes : elle inclut aussi bien des ancêtres et des dieux que des esprits et elle peut même ne pas être personnelle. Nous ne pouvons pas nous empêcher de souligner ici que Darwin lui-même entend déjà dans sa définition de la religion que celle-ci comprenne « la croyance à des agents invisibles ou spirituels<sup>28</sup> ». Il faut bien comprendre que la prise en compte d'une réalité transcendante dans la définition de la religion est nécessaire et permet donc, comme le souligne Y. Lambert, de faire la distinction entre une religion et une idéologie<sup>29</sup>. Le second thème, qui découle du premier, est la pratique de rites (chargés d'émotion selon deux auteurs). Il faut noter que les rites sont aussi considérés par L. Couloubaritsis comme participant à la religion et donc à la culture. Cet auteur insiste sur le fait que les rites doivent être vécus pour prendre un sens et qu'ils s'opposent aux « mythes », qui font également partie de la culture mais pas de la religion. Il écrit à ce sujet : « Le rite ne se fonde pas, comme le mythe, sur un message qui provoque un effet sur l'auditeur, il s'appuie sur une expérience existentielle vécue où dominent les affects et les émotions d'une façon spécifique<sup>30</sup>. »

Dans la suite du présent texte, les deux thèmes de croyance et de rites seront considérés comme nécessaires pour définir le phénomène religieux.

Le dernier thème, commun à la définition donnée respectivement par Y. Lambert et par J.R. Bowen, est aussi digne de réflexion : la religion poursuit un but. Ceci est à rapprocher de l'affirmation suivante du sociologue Frédéric Lenoir et de l'historienne des religions Isabelle Tardan-Masquelier : « Toute action sert un but, et la religion, en tant qu'institution humaine, n'échappe pas à la règle, contrairement aux

---

<sup>26</sup> Bowen J. R., *Religions in Practice : An Approach to the Anthropology of Religion*, Boston, Pearson, 2014, p. 6 et 8.

<sup>27</sup> Turner J. H., Maryanski A., Petersen A. K. *et al.*, *The Emergence and Evolution of Religion – By Means of Natural Selection*, New York, Routledge, 2018, p. 3.

<sup>28</sup> Darwin Ch., *La descendance [filiation] de l'homme et la sélection sexuelle*, (traduit de l'Anglais par Edmond Barbier d'après la seconde édition anglaise revue et augmentée par l'auteur), Paris, Librairie C. Reinwald, Schleicher Frères éd., 1876, p. 130.

<sup>29</sup> Lambert Y., *op. cit.*, p. 23.

<sup>30</sup> Couloubaritsis L., *op. cit.*, p. 213.

apparences : elle doit être efficace, apporter salut et guérison, médiatiser les passages difficiles, prémunir contre l'angoisse d'un avenir inconnaissable [...]»<sup>31</sup>.

Par ailleurs, Y. Lambert précise lui aussi le but de la religion. Pour ce faire, il explique que la « notion de 'réalité objective' (ou 'empirique') renvoie à la réalité telle qu'on la connaît par la science » tandis que l'obtention d'une maîtrise et d'un accomplissement « dépassant les limites de la réalité objective » est « la marque spécifique du religieux. Cela va du fait d'obtenir la pluie, la santé jusqu'au fait d'avoir une relation personnelle avec le Créateur même de l'univers et d'accéder à un bonheur éternel auprès de Lui, but ultime des religions monothéistes, ou bien, dans le cas des religions karmiques (hindouisme, jaïnisme, bouddhisme), au fait de se fondre dans l'essence universelle [impersonnelle] de toutes choses<sup>32</sup> ». Soulignons au passage cette présentation des monothéismes et des religions karmiques proposée par Y. Lambert : elle est intéressante même si elle ne fait probablement pas l'unanimité.

### 1.3. Aperçu des théories explicatives de l'Évolution recourant au concept de sélection naturelle

L'apparition suivie de l'évolution de la vie, de même que l'émergence et la transformation, possibles au cours du temps, des cultures et de leurs composantes, en particulier de la religion, ne sont pas des théories mais des faits largement reconnus.

Pour aborder, d'un point de vue scientifique, l'émergence religieuse et pour essayer de comprendre pourquoi et surtout comment elle s'est produite, il est indispensable d'évoquer, au préalable, les mécanismes théoriques pouvant être invoqués pour expliquer l'évolution biologique.

C'est Darwin qui, dès 1859, publia une théorie explicative de l'évolution biologique<sup>33</sup> qui recourait au concept de « sélection naturelle » [au sens strict]<sup>34</sup>. La théorie darwinienne n'a rien perdu de sa pertinence. Comme le soulignent, en effet, J. Arnould *et al.* : « Les concepts de différences aléatoires entre individus au sein d'une population et de sélection des plus aptes en raison de contraintes exercées par l'environnement demeurent le fondement de l'évolutionnisme<sup>35</sup>. » Ce qu'il faut bien comprendre c'est que cette sélection se situe strictement au niveau individuel.

Après Darwin, la théorie de l'évolution de la vie s'est fortement développée. Un premier enrichissement date du début du XX<sup>e</sup> siècle : il s'agit de la prise en compte des lois de Mendel et des mutations (et donc des variations) génétiques. En raison des mutations qui sont aléatoires, une population n'est pas génétiquement homogène. Par ailleurs, une mutation individuelle peut avoir trois statuts (mutuellement exclusifs) par rapport à la survie et/ou la reproduction : elle peut être favorable (donc être sélectionnée et voir sa fréquence augmenter au sein de la population, au fil des générations), neutre (donc ne pas être affectée par la sélection naturelle) ou défavorable (donc voir sa fréquence diminuer rapidement au sein de la population). On peut voir la sélection naturelle comme une sorte de crible. Un changement, par exemple, de l'environnement ou du mode de vie, peut modifier le statut d'une mutation et par conséquent son comportement, par rapport au crible de la sélection naturelle.

---

<sup>31</sup> Lenoir F. & Tardan-Masquelier Y. (sous la direction de), *Encyclopédie des religions, T. II : Thèmes*, Montrouge, Bayard d., 1997, p. 1946.

<sup>32</sup> Lambert Y., *op. cit.*, p. 24-25.

<sup>33</sup> Darwin n'utilise pas le mot évolution mais le terme anglais *transmutation* qu'il convient de traduire en français par « transformisme » (Cf. Lambert D. & J. Reisse J., *Charles Darwin et Georges Lemaître. Une improbable mais passionnante rencontre*, Bruxelles, Académie royale de Belgique, Mémoire de la Classe des Sciences, t. 30, n° 2057, 2008, p. 13).

<sup>34</sup> Darwin Ch., *On the origin of species by means of natural selection, or the preservation of favoured races in the struggle for life*, London, Murray, 1859.

<sup>35</sup> Voir Arnould J., de Bont R., Gayon J. *et al.*, *L'évolution aujourd'hui, à la croisée de la biologie et des sciences humaines. Actes du Colloque 29-31 janvier 2009 à l'Académie royale de Belgique*, Bruxelles, Mémoire de la Classe des Sciences, t. 31, n° 2063, 2009, p. 13.

Plus récemment, de nouveaux concepts théoriques ont été proposés dans le cadre appelé « synthèse évolutive étendue »<sup>36</sup> (en anglais : *Extended Evolutionary Synthesis* ou EES) et sont utilisés, notamment, par des psychologues et des sociologues.

Dans ce cadre, signalons le « développement constructif », concept selon lequel de nouveaux phénotypes fonctionnels peuvent apparaître en raison de modifications génétiques et/ou environnementales (via l'épigénétique).

Mentionnons, en outre, le fait que la culture peut être considérée comme un facteur expliquant l'évolution biologique. C'est ainsi que sont apparues les théories de la coévolution nature/culture, prenant en compte les dynamiques d'interaction entre, par exemple, le cerveau et son environnement culturel.

Et enfin, avant d'aborder les scénarios évolutifs repris au § 3.2, retenons surtout le concept nouveau de « sélection à plusieurs niveaux », qui implique que la sélection naturelle (entendue alors au sens large) puisse agir à d'autres niveaux que celui de l'individu et notamment au niveau du groupe, et plus particulièrement du groupe culturel. Comme l'explique le psychologue Michaël Tomasello, la sélection de groupe culturel concerne en premier lieu « non pas l'évolution génétique, mais l'évolution culturelle, étant donné que les individus d'un groupe adoptent un comportement conforme à celui de ses congénères, via l'apprentissage social<sup>37</sup> ». Et ce scientifique ajoute : « Une phase de coévolution gène/culture peut ensuite prendre le relais et faire en sorte que les individus les plus aptes, par exemple à l'apprentissage social, possèdent un avantage adaptatif. » Bref, ce concept étendu de sélection naturelle peut, de nos jours, être invoqué aussi pour expliquer l'évolution socioculturelle.

---

<sup>36</sup> Voir à ce sujet, par exemple, Rappaport, M. Boone & Corbally Ch., *The Emergence of Religion in Human Evolution*, London, Routledge, Taylor & Francis Group, 2020, p. 35-39.

<sup>37</sup> Tomasello M., *A Natural History of Human Morality*, Harvard University Press, 2016, p.12.

## 2. Pourquoi y a-t-il des religions ?

Depuis longtemps déjà, les scientifiques cherchent les causes susceptibles d'expliquer l'existence des religions.

Nous proposons ici, suivant en cela un usage courant dans les sciences dites dures, de répartir les explications fournies dans les approches scientifiques en deux catégories, selon le niveau de réalité sur lequel elles s'appuient : soit ce niveau est inférieur à celui du phénomène à expliquer et l'explication peut alors être qualifiée de réductionniste, soit il est supérieur, plus global, et l'explication sera qualifiée ici d'intégratrice. Les exemples concrets ci-dessous vont éclairer cette classification.

### 2.1. Explications (/liens) réductionnistes

Considérons, tout d'abord, les explications réductionnistes. Sans être ainsi qualifiées, elles sont toutefois synthétisées par Jean-François Dortier dans un paragraphe intitulé « Pourquoi y a-t-il des religions ? », dont nous nous inspirons largement ci-dessous<sup>1</sup>. Nous voudrions souligner cependant que Dortier, de façon étonnante, rassemble non seulement les causes, mais aussi les effets de la religion tels qu'ils apparaissent dans les approches scientifiques : ce sont donc plutôt les liens (ou encore les théories) de la religion que le sociologue classe. Nous pouvons, comme lui et à la suite d'Evans-Pritchard, professeur d'anthropologie à l'Université d'Oxford, subdiviser ces liens en deux sous-classes : sociologiques et psychologiques<sup>2</sup>.

Les théories sociologiques (par exemple, celle d'Émile Durkheim<sup>3</sup>) soulignent, comme l'explique Dortier, que la religion a pour effet de contribuer à cimenter la société. Lorsque nous introduirons une flèche du temps dans notre propos et que nous aborderons les scénarios de l'émergence de la religion (voir § 3.2), nous reviendrons sur ce point pour montrer que le lien religion-ciment social est aussi très probablement causal.

Quant aux théories psychologiques citées par Dortier, elles peuvent se répartir, comme le proposa jadis l'ethnologue et historien des religions Wilhelm Schmidt, en deux sous-types : les théories affectives et les théories intellectualistes<sup>4</sup>.

Les premières partent des émotions et du ressenti des êtres humains (par exemple, la souffrance et le besoin de consolation). C'est ainsi, note Dortier, que Sigmund Freud voit, dans le sentiment de culpabilité, la cause des religions<sup>5</sup> et que Karl Marx qualifie la religion d'opium du peuple<sup>6</sup>. Ajoutons que, plus récemment, le neuropsychiatre Boris Cyrulnik identifie, dans la croyance religieuse, un facteur de résilience permettant de contrer l'angoisse humaine<sup>7</sup>.

Quant aux secondes, les théories intellectualistes, elles partent des caractéristiques de l'esprit humain et de l'intellect. C'est ainsi que l'anthropologie cognitive met en évidence que, même s'il n'y a pas une aire corticale spéciale dédiée au sentiment religieux, ce dernier mobilise cependant certains modules mentaux. Pascal Boyer, par exemple, n'hésite pas à affirmer que son ambition est de « trouver dans les sciences cognitives des explications claires » à l'existence de la religion<sup>8</sup>.

Par ailleurs, il va de soi que la religion peut aider à trouver un sens à l'existence et une cohérence à la vision que l'on se fait du monde. Ceci est à rapprocher du commentaire suivant du neurologue Lionel Naccache et de son épouse : « En hommage à Aristote qui énonça le célèbre 'la nature a horreur du

---

<sup>1</sup> Dortier J.-F., *op. cit.*, p. 11-12.

<sup>2</sup> Evans-Pritchard E. E., *La religion de primitifs*, Paris, Payot, 1971, p. 8.

<sup>3</sup> Durkheim É., *op. cit.*

<sup>4</sup> Schmidt W., *The Origin and Growth of Religion*, London, Methuen, 1931.

<sup>5</sup> Freud S., *Totem et tabou*, 1913.

<sup>6</sup> Marx K., *Introduction à la Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, 1843.

<sup>7</sup> Cyrulnik B., *Psychothérapie de Dieu*, Paris, Odile Jacob, 2017.

<sup>8</sup> Boyer P., *Et l'homme créa les dieux - Comment expliquer la religion*, Paris, Laffont, 2001, p. 294.

vide', nous pouvons le paraphraser en affirmant que : 'L'esprit a horreur du non-sens, du vide de sens.' Notre esprit-cerveau peut effectivement être décrit comme une machine à produire du sens. Un sens le plus souvent produit d'abord de manière inconsciente, un sens auquel nous accédons consciemment ensuite et un sens que nous retravaillons sans cesse, corrigeons, modifions, remplaçons, etc. Notre vie mentale ressemble beaucoup à un manuscrit révisé indéfiniment<sup>9</sup>. »

A ce stade, nous pouvons conclure que la complexité du phénomène religieux implique qu'il est multifactoriel et que toutes les explications scientifiques énumérées ci-dessus, ainsi que certains effets déjà mentionnés, méritent d'être pris en compte. Au niveau individuel, la religion peut être une réponse au fait que les êtres humains, avec leurs gros cerveaux, sont naturellement angoissés, sont confrontés à la souffrance et cherchent du sens. Au niveau sociétal, elle se révèle liée à la cohésion interindividuelle.

## 2.2. Explications intégratrices

Venons-en à présent aux explications intégratrices. Notons tout d'abord qu'elles sont beaucoup plus rares que les autres.

### 2.2.1. Thèse d'Yves Lambert

L'explication proposée par Yves Lambert, disciple de Pierre Bourdieu, dans son livre posthume, est séduisante. Cet auteur propose, en effet, le postulat suivant : « Tout se passe comme si l'évolution [culturelle] humaine était sous-tendue par la tendance à une maîtrise et à un accomplissement toujours plus poussés dans tous les domaines, et cela pour le meilleur comme pour le pire d'un point de vue normatif<sup>10</sup>. » L'émergence de la religion (qui est une composante de la culture) n'est donc, selon Y. Lambert, qu'un des éléments de cette évolution globale. Sa définition de la religion (voir § 1.2.2) l'explique d'ailleurs : toute religion implique une maîtrise et un accomplissement dépassant les limites de la réalité objective.

### 2.2.2. Thèse d'Antonio Damasio

Une autre explication intégratrice à l'existence de la religion peut être trouvée, nichée au sein d'une vaste fresque, publiée en français en 2017, par Antonio Damasio (médecin portugais, professeur de neurologie, neurosciences et psychologie, Université de *South California*)<sup>11</sup>. La thèse de ce scientifique est que la religion n'est autre, finalement, qu'une des manifestations de l'homéostasie, elle-même liée aux sentiments (voir figure 1).

**Le figure 1 avec sa légende peut venir, par exemple, ici .**

Ceci mérite évidemment des éclaircissements. Tout d'abord, qu'est-ce que l'homéostasie ? Dérivant du grec ὁμοιος, similaire, et στάσις, stabilité, ce mot, créé au XX<sup>e</sup> siècle, correspond, nous dit Damasio, à un concept biologique inventé au XIX<sup>e</sup> siècle par Claude Bernard. Ce dernier le définit, écrit Damasio, comme une « régulation 'équilibrée' des opérations vitales<sup>12</sup> ». Autrement dit, il s'agit, selon le Nouveau Petit Robert, d'une « stabilisation, chez les organismes vivants, de différentes constantes physiologiques ».

---

<sup>9</sup> Naccache L. & Naccache K., *Parlez-vous cerveau ?* Paris, Odile Jacob, 2018, p. 160.

<sup>10</sup> Lambert Y., *op. cit.*, p. 21.

<sup>11</sup> Damasio A., *L'ordre étrange des choses - La vie, les sentiments et la fabrique de la culture*, Paris, Odile Jacob, 2017.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 42.

Le scientifique portugais revisite ce concept et lui donne une signification beaucoup plus large. Il y voit, en effet, « l'impératif puissant, non réfléchi et silencieux, qui assure la persistance [autrement dit la survie] et la prédominance [c'est-à-dire l'épanouissement, la perpétuation de la vie dans l'avenir d'un organisme ou d'une espèce] de tous les organismes vivants<sup>13</sup> ». Plus précisément, Damasio définit l'homéostasie, *sensu lato*, comme la « régulation optimisée du vivant et d'une progéniture potentielle » ; et il ajoute qu'il s'agit avant tout « d'un processus de gestion de l'énergie<sup>14</sup> ». Ceci va lui permettre de proposer une théorie unifiée pour expliquer l'évolution humaine, qu'elle soit naturelle ou culturelle.

Ce même scientifique fait encore trois remarques, fondamentales pour notre propos, au sujet de ce concept qu'il a redéfini.

Premièrement, il existe « différents niveaux de régulation » et il est possible d'appliquer le concept d'homéostasie revisité à des systèmes dans lesquels des esprits conscients peuvent intervenir<sup>15</sup>.

Deuxièmement, il existe un lien, qu'il qualifie d'étroit et de systématique, entre l'homéostasie, au sens large, et les sentiments<sup>16</sup>, c'est-à-dire, selon la terminologie propre à Damasio, la perception des émotions (ces dernières étant, toujours selon cet auteur, la série de changements qui se produisent dans le corps et le cerveau<sup>17</sup>). La prise en compte des sentiments, bien que pas encore assez répandue parmi les scientifiques, est cependant fondamentale pour cet auteur. Voici ce qu'il écrit à leur sujet : « Les sentiments sont des informations : ils révèlent à chaque esprit le statut de la vie à l'intérieur de l'organisme – un statut exprimé au travers d'une gamme allant du positif au négatif. Lorsque l'homéostasie est déficiente, la majorité des sentiments sont négatifs; les sentiments positifs témoignent à l'opposé d'un niveau homéostatique satisfaisant et ils ouvrent l'organisme à des possibilités avantageuses. [...] On pourrait comparer les sentiments à des adjoints mentaux de l'homéostasie<sup>18</sup>. »

Qu'il nous soit permis ici de proposer un rapprochement de la thèse de Damasio avec un texte extrait de *L'Éthique* de Spinoza ayant pu, peut-être, inspirer le médecin portugais (dont l'admiration pour ce philosophe est bien connue). Voici ce texte dans la traduction qu'en a fait le philosophe et biochimiste Bruno Giuliani : « Une loi unique gouverne, en effet, toutes nos actions : nous faisons toujours ce que nous pensons qui nous donnera le plus de joie ou le moins de tristesse<sup>19</sup>. »

Et la troisième remarque de Damasio est la suivante : « Les sentiments, en leur qualité d'adjoints de l'homéostasie, sont les catalyseurs de réactions qui ont permis l'émergence des cultures humaines<sup>20</sup>. » Selon lui, ces dernières comprennent les arts, la philosophie, la morale et la religion, la justice, la gouvernance et les institutions économiques, la technologie et la science.

Le scientifique portugais explicite la singularité de sa pensée en la confrontant aux thèses couramment admises. En voici les points forts :

« Pourquoi le processus [d'émergence de la culture humaine] a-t-il vu le jour ? La réponse la plus fréquente évoque une importante faculté de l'esprit humain (le langage verbal) ainsi que des traits distinctifs (socialité<sup>21</sup> intense ; intellect supérieur). Pour les personnes intéressées par la biologie, la réponse passe aussi par la sélection naturelle<sup>22</sup> – qui fonctionne au niveau

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 40-41.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 71-72.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>16</sup> A propos de cet usage lexical, Marc Crommelinck (dans son courriel du 14/01/21) fait la remarque suivante : « Il n'est pas classique en psychologie cognitive d'utiliser le terme de sentiment. On utilise le même terme émotion pour désigner à la fois le ressenti, l'expérience subjective... et les composantes objectivables (organiques et comportementales). Parfois, on désigne par affect la composante plus perceptive (cognitive) de l'émotion. »

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>19</sup> Giuliani B., *Le bonheur avec Spinoza – L'Éthique reformulée pour notre temps*, Paris, Algora poche, 2017, p. 26.

<sup>20</sup> Damasio A., *op. cit.*, p. 42. Il serait intéressant de voir dans quelles mesures cette thèse pourrait s'appliquer aux cultures animales, en particulier à celles des grands singes.

<sup>21</sup> La socialité peut se définir comme « l'ensemble des liens sociaux découlant de la capacité de l'homme à vivre en société » (Larousse en ligne).

<sup>22</sup> Voir à ce sujet le § 1.3. Damasio utilise ici le concept étroit de sélection naturelle.

génétique. [...] Mon idée centrale ne conteste pas ces faits ; elle postule toutefois que la grande épopée culturelle de l'humanité a été activée par un élément supplémentaire. Un élément moteur ; un facteur de motivation. Je veux parler des sentiments<sup>23</sup>. »

« Le fait de mettre au jour les relations entre les cultures, les sentiments et l'homéostasie renforce les liens culture-nature et permet d'approfondir la question de l'humanisation du processus culturel. Les sentiments et l'esprit créateur de culture ont tissé ensemble des liens au cours de ce long processus. Au cœur de ce processus, on trouve la sélection génétique, guidée par l'homéostasie<sup>24</sup>. »

« L'essor de l'intelligence et du langage humains et l'exceptionnel degré de socialisation des individus sont les grandes vedettes du développement culturel. [...] Cette conception d'une culture purement intellectuelle me semble toutefois quelque peu limitée. [...] Selon l'hypothèse alternative que je suis en train d'esquisser, l'exceptionnel intellect humain - qu'il soit individuel ou social - n'aurait jamais été amené à inventer les pratiques et les instruments culturels sans avoir été puissamment motivé par les sentiments<sup>25</sup>. »

A la fin de son livre, Damasio prend du recul et donne un éclairage nouveau à sa thèse, la complétant en ces termes :

« La condition humaine embrasse deux univers. Le premier est composé des lois de la régulation vitale, établies par la nature et contrôlées par les mains invisibles de la douleur et du plaisir. Nous ne sommes pas conscients de l'existence de ces lois ou de leur structure sous-jacente; nous avons uniquement conscience de certaines de leurs conséquences que nous appelons douleur ou plaisir. [...] La sélection naturelle fonctionne depuis des milliards d'années sans nous demander notre avis. Et c'est sans se soucier de notre opinion qu'elle a élaboré les mécanismes des affects, qui régissent une grande partie de nos vies sociales et individuelles, avec pour principes directeurs la réduction de la douleur et la recherche du plaisir (au niveau individuel pour l'essentiel) [...]. Il existe toutefois un second univers. Il est possible de dépasser les conditions qui nous ont été imposées, et nous l'avons fait en inventant des méthodes culturelles de gestion du vivant capables de compléter les mécanismes élémentaires existants. [...] 'Culture' et 'civilisation' sont les noms que nous donnons aux fruits cumulés de ces initiatives<sup>26</sup>. »

### 2.2.3. Comparaison synthétique

Si nous poursuivons notre analyse en comparant l'explication intégratrice de l'émergence de la religion de A. Damasio avec celle de Y. Lambert, nous pouvons constater qu'elles sont parfaitement compatibles : d'une part, elles impliquent toutes les deux une optimisation et, d'autre part, l'impératif de régulation optimisée qu'est l'homéostasie peut être considéré comme incluant la tendance à un accroissement de maîtrise. En effet « la tendance à une maîtrise et à un accomplissement toujours plus poussés dans tous les domaines », invoquée par Y. Lambert, ne peut que contribuer aux « efforts produits par l'humanité pour créer et faire vivre ses cultures », épinglés par A. Damasio. Or, bien évidemment, la religion est un élément culturel et son émergence, pour être expliquée, doit être replacée dans le cadre plus global de la culture humaine.

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 27-28.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 321-322.

### 3. Comment sont nées les religions ?

Après avoir cherché des explications, atemporelles, à l'apparition des religions, essayons à présent, sur base d'observations scientifiques, d'en dresser un scénario évolutif, intégrant donc la flèche du temps, tout en admettant toutefois qu'il sera partiellement spéculatif, en particulier au niveau de certaines datations. Cette démarche pourrait, en effet, apporter un éclairage très intéressant sur les mécanismes explicatifs décrits ci-dessus. À la suite d'Aristote, Jean d'Ormesson n'affirme-t-il pas : « Comprendre, c'est remonter aux origines<sup>1</sup>. » ?

Les scientifiques s'accordent à dire que la religion a émergé au cours de l'histoire de l'humanité. Précisons ici que cette « émergence », généralement considérée comme synonyme de « naissance », peut aussi s'inscrire dans le cadre plus exigeant d'un système complexe. Nous avons déjà exposé le fait que, dans un tel système, un phénomène émergent implique des interactions entre une multitude d'agents et un changement d'échelle. Ici, en l'occurrence, les agents, nous allons le préciser, appartiennent au genre *Homo* et sont probablement dotés du langage articulé. Or il est communément admis que les êtres humains ont, individuellement et spontanément, une aspiration à la spiritualité, apparue très tôt au cours de l'évolution. Il serait donc très intéressant de pouvoir faire précéder la présente analyse, qui concerne un phénomène collectif, d'une « histoire naturelle de la spiritualité individuelle<sup>2</sup> ». Une telle histoire reste, à notre connaissance, encore à écrire. Elle pourrait probablement déceler l'« émergence » (au sens restreint) de la spiritualité chez un individu à partir d'un certain niveau d'interactions (connections) entre ses cellules nerveuses lorsqu'elles sont devenues suffisamment nombreuses<sup>3</sup>.

#### 3.1. Racines religieuses partagées avec d'autres hominidés

Lorsqu'on aborde scientifiquement l'émergence des religions, il convient, au préalable, de se demander s'il en existe, dans l'histoire de la vie, une racine ou un antécédent.

##### 3.1.1. Rappel historique

Une très ancienne réponse pertinente à cette question peut être trouvée chez Darwin. Patrick Tort, philosophe et théoricien des sciences, explique que, selon la vision Darwinienne, « l'homme n'est doté *ab origine* d'aucun privilège de nature mais a porté, à un degré inédit, certaines qualités » et qu'il existe nécessairement un antécédent animal aux « traits comportementaux, facultés ou qualités que les théologiens ou leurs interprètes naturalistes ont voulu réserver strictement à l'homme<sup>4</sup> ». Les émotions, l'imagination, la raison, l'abstraction, la conscience de soi, le langage, le sentiment de la beauté et la « croyance aux agents spirituels ou en Dieu » sont des thèmes évoqués par Darwin à ce propos<sup>5</sup>.

Au sujet de la croyance religieuse, Darwin raconte l'anecdote suivante : « Mon chien, animal assez âgé et très raisonnable, était couché sur le gazon [...] ; à quelque distance de lui se trouvait une ombrelle ouverte, que la brise agitait de temps en temps.<sup>6</sup> » Et chaque mouvement de l'ombrelle provoquait ses aboiements furieux. Et voici ce qu'en déduit Darwin : le chien « se disait sans doute que ce mouvement, sans cause apparente, indiquait la présence de quelque agent étranger, et il aboyait pour chasser

---

<sup>1</sup> d'Ormesson J., *C'est une chose étrange à la fin que le monde*, Paris, Robert Laffont, 2010, p. 22.

<sup>2</sup> Nous allons analyser ci-dessous une « histoire naturelle de la moralité humaine » proposée par Tomasello.

<sup>3</sup> Ce paragraphe a été rédigé suite à la discussion du 17/08/21 avec A. Füzfa.

<sup>4</sup> Tort P., *L'effet Darwin, Sélection naturelle et naissance de la civilisation*, Paris, Seuil, Points, Sciences, 2008, p. 125-126.

<sup>5</sup> Darwin Ch., 1876, *op. cit.*, p. 94 à 133.

<sup>6</sup> *Ibid*, p. 131.

l'intrus ». Nous reviendrons sur cette affirmation au § 3.2.3 car le concept d'agent étranger n'est pas éloigné de celui d'esprit.

### 3.1.2. Comparaison de l'être humain et du chimpanzé et établissement de leur position taxonomique respective

Anciennement, l'être humain était considéré comme un être à part, parmi les autres espèces existant sur terre. Selon l'ancienne taxonomie, il était le seul à faire partie de la famille des hominidés, tandis que la famille des pongidés regroupait les chimpanzés, les gorilles et les orangs-outans actuels.

**La figure 2 avec sa légende concerne le § suivant et peut venir, par exemple, ici ou au sein du § suivant ou après celui-ci .**

De nos jours, grâce au progrès de la génétique, cette classification est considérée comme obsolète et a été entièrement revue<sup>7</sup>. En effet, on a pu mettre en évidence que la différence de matériel génétique entre le chimpanzé et l'homme n'est que de 1,3% tandis qu'elle est de 2,4% entre le chimpanzé et le gorille. Ces observations génétiques sont confirmées par l'étude des insertions musculaires. Nous devons bien admettre donc que nous partageons avec les chimpanzés un ancêtre commun récent (qui a dû vivre il y a quand même plus de 7 millions d'années<sup>8</sup>). Les biologistes ont donc revu leur copie. Selon la classification phylogénétique utilisée aujourd'hui (voir figure 2), l'espèce humaine actuelle (*Homo sapiens*), ainsi que tous les ancêtres qui lui sont propres et ses parents éteints sans descendance appartenant à la lignée humaine, depuis sa séparation de celle qui a conduit aux chimpanzés, forment la sous-tribu des hominines. Et cette sous-tribu est regroupée avec celle contenant les chimpanzés actuels pour former la tribu des hominiens. Quant à la famille des hominidés, elle regroupe maintenant, les humains, les chimpanzés, les gorilles, les orangs-outans et tous leurs ancêtres et parents éteints jusqu'à leur premier ancêtre commun à tous.

Par ailleurs, Évelyne Heyer, professeure en anthropologie génétique au Muséum national d'histoire naturelle, affirme : « Une des conclusions majeures de la comparaison des génomes de l'Homme et du chimpanzé est que, finalement, très peu de gènes chez l'une ou l'autre espèce sont le résultat d'adaptations. La plupart de nos différences sont neutres, autrement dit, elles résultent d'une accumulation au hasard des mutations qui se sont répandues dans les individus de l'espèce<sup>9</sup>. » Cette conclusion troublante mérite d'être gardée à l'esprit.

A noter encore qu'une différence entre les chimpanzés et l'homme actuel consiste en l'absence de la famille nucléaire chez nos cousins : chez ces grands singes, en effet, la femelle élève seule ses petits. Cette différence, explicitement soulignée par le biologiste et primatologue Frans de Waal, va se révéler importante dans la suite du présent ouvrage (voir § 3.2.2)<sup>10</sup>. De plus, le sociologue Turner ajoute que, contrairement aux hominines, les grands singes ne forment pas de liens interindividuels durables ni de groupements permanents et qu'ils sont plus enclins à former de larges communautés que des groupes locaux<sup>11</sup>. Nous y reviendrons aussi au § 3.2.2.

### 3.1.3. Observation de l'existence de racines de la religion chez les chimpanzés

---

<sup>7</sup> Hublin J.-J., *Quand d'autres hommes peuplaient la terre – Nouveaux regards sur nos origines*, Paris, Flammarion, Champs Sciences, éd. revue 2011, p. 19.

<sup>8</sup> Heyer É., *L'odyssée des gènes*, Paris, Flammarion, 2020, p. 26 et 29.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>10</sup> de Waal F., *La dernière étreinte*, Paris, Les liens qui libèrent, 2018, p. 190.

<sup>11</sup> Turner J. H., *On Human Nature, The Biology and Sociology of What Made Us Human*, New York, Routledge, 2021, p. 49.

Des observations récentes viennent corroborer les intuitions de Darwin au sujet des racines animales de la religion.

Grâce notamment aux études sur le terrain de l'éthologue Christophe Boesch, directeur du Département de primatologie de l'Institut Max-Planck d'anthropologie évolutionniste, on sait maintenant que les chimpanzés ont une culture, différant selon les régions, et aussi qu'ils ont un langage gestuel symbolique, propre à leur culture particulière et basé uniquement sur de pures conventions sociales<sup>12</sup>.

Il est bien connu aussi que ces proches cousins manifestent des comportements rituels. Or, pour rappel, les rites ont été mentionnés comme un des deux éléments essentiels pour définir la religion. Mais il y a plus troublant encore : des études récentes du *Pan African Programme* (soutenu notamment par l'Institut Max Planck d'anthropologie évolutionniste) ont révélé, chez différents groupes de nos cousins d'Afrique de l'Ouest, un rituel étrange, lié à certains arbres, apparemment choisis. En effet, on a pu observer que des chimpanzés ont l'habitude de frapper ces arbres, avec des pierres, créant ainsi des cercles de pierres, ou encore d'accumuler des pierres dans des cavités ou entre les racines saillantes de ces arbres<sup>13</sup>. Et, à en juger par la quantité de pierres ainsi déplacées, ces pratiques ne sont pas récentes. Comment donc expliquer ces rituels pérennes ? Les scientifiques en proposent diverses interprétations, qui doivent encore être étayées. Parmi celles-ci, une interprétation symbolique est possible. Ils notent, par ailleurs, que les humains ont souvent recours à des cairns (pyramides de pierre) pour signaler un chemin ou délimiter un territoire. Et ils signalent que des sanctuaires faits d'accumulation de pierres à proximité d'arbres considérés comme sacrés ont été décrits, justement, chez des peuplades de l'Ouest africain. Ces rituels étranges, et peut-être symboliques, des chimpanzés pourraient donc s'interpréter comme s'enracinant dans un passé commun que nous partageons avec eux.

Quoi qu'il en soit, les scientifiques sont actuellement tous conscients de l'intérêt de l'étude des chimpanzés pour mieux comprendre les êtres humains.

## 3.2. Scénarios évolutifs

Il est particulièrement instructif d'analyser et de comparer quelques propositions de scénario d'émergence de la religion, échafaudées par des chercheurs issus de différents horizons (psychologie, sociologie, ethnologie, anthropologie), même si ces propositions ne font pas l'unanimité. Il sera pertinent de confronter ensuite ces scénarios aux résultats archéologiques obtenus par l'observation et l'analyse de vestiges préhistoriques (§ 3.3).

### 3.2.1. Scénario proposé par Tomasello (basé sur son étude expérimentale comparative des capacités cognitives des grands singes et des enfants)

Commençons par une synthèse<sup>14</sup> du livre, daté de fin 2016 et intitulé « *A Natural History of Human Morality* »<sup>15</sup>, écrit par Michael Tomasello, psychologue cognitif et développemental, codirecteur de l'Institut Max Planck d'anthropologie évolutionnaire à Leipzig (de 2008 à 2018). Comme son titre l'indique, ce livre se focalise évidemment sur la moralité. Cependant, il touche aussi le phénomène religieux, via le lien tardif de la religion avec la moralité. Par ailleurs, il suggère des mécanismes

---

<sup>12</sup> Boesch C., *Wild Cultures – A Comparison Between Chimpanzee and Human Cultures*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 5, 80, 107 & 127.

<sup>13</sup> Kühl, H., Kalan, A., Arandjelovic, M. *et al.*, Chimpanzee accumulative stone throwing, *Scientific Report*, n° 6, 22219, 2016. Vidéo disponible à l'adresse : <https://vimeo.com/user49475405>.

<sup>14</sup> Voir aussi d'Udekem-Gevers M., *Synthèse commentée d'un livre phare sur l'origine de la moralité*, [https://pure.unamur.be/ws/portalfiles/portal/40532834/Origine\\_moralit\\_Tomasello.pdf](https://pure.unamur.be/ws/portalfiles/portal/40532834/Origine_moralit_Tomasello.pdf).

<sup>15</sup> Tomasello M., *op. cit.*

évolutifs complexes, qui pourraient être éclairants pour comprendre l'émergence de la religion. Il trouve donc toute sa place ici.

**La figure 3 (avec sa légende) concerne le § suivant et peut venir, par exemple, ici.**

Tomasello propose un scénario évolutif (voir figure 3) basé sur les résultats de sa vaste étude comparative expérimentale des capacités cognitives des grands singes (testés et étudiés au *Wolfgang Köhler Primate Research Center* de Leipzig) et des enfants humains.

Selon le psychologue, parmi les primates actuels, les grands singes sont interdépendants et coopèrent par sympathie tandis que les humains sont encore plus interdépendants et coopèrent non seulement par sympathie, mais aussi par équité.

La sympathie est définie par Tomasello comme étant une « pure coopération [basique et immédiate], basée sur le souci du bien-être des autres<sup>16</sup> ». (La source dans l'évolution en est les soins parentaux à la progéniture qui se retrouvent chez tous les mammifères et sont régulés par l'ocytocine ; ces soins sont aussi prodigués à des amis par certains mammifères.) La sympathie conduit à des actes spontanés, librement accomplis et dépourvus du sens de l'obligation.

Quant à l'équité, c'est, selon la définition propre à Tomasello, une « sorte de 'coopérativisation' de la compétition dans laquelle les individus recherchent des solutions équilibrées aux problèmes nombreux et conflictuels de multiples participants<sup>17</sup> ». Elle conduit donc à poser des actes, après un jugement (impliquant des valeurs) et pourvus de sens de l'obligation. Elle est donc, selon cette définition, propre à l'être humain.

Tomasello défend la thèse suivante : c'est l'accroissement de l'interdépendance (autrement dit par ce scientifique, de la coopération), résultant de l'évolution (c'est-à-dire, selon son vocabulaire, de l'histoire naturelle) qui a donné naissance à la morale (d'équité), qui est propre à l'être humain. Le concept d'interdépendance permet donc d'expliquer l'origine évolutive de la psychologie morale humaine. Bref, selon Tomasello, la moralité est une forme de coopération.

Il lui faut donc expliquer les fondements de la coopération dans un cadre darwinien<sup>18</sup>. Il annonce qu'il va être amené à se focaliser, d'une part, sur les mécanismes (psychologiques) les plus directs – les processus de cognition, de motivation sociale et d'autorégulation – qui permettent la coopération interindividuelle et, d'autre part, sur les conditions adaptatives sous lesquelles ces processus psychologiques pourraient être favorisés par la sélection naturelle<sup>19</sup>.

Tomasello propose une vision élargie de la sélection pour expliquer l'évolution. En effet, il écrit : « Conformément à la théorie de la sélection à plusieurs niveaux, il est très utile d'expliquer trois grandes catégories [de comportements coopératifs] définies sur la base du niveau auquel elles opèrent : la sélection familiale qui opère au niveau des gènes ; la sélection de groupe opérant au niveau du groupe social ; le mutualisme et la réciprocité qui interviennent au niveau de l'organisme individuel<sup>20</sup>. »

- Ainsi il affirme que « la sélection de la famille s'accomplit la plupart du temps via la proximité spatiale<sup>21</sup> » et elle peut donc s'étendre aux amis. L'auteur déclare qu'elle fut très critique dans la coopération des primates, bien avant que l'homme n'apparaisse, en créant une base émotionnelle adéquate<sup>22</sup>.
- La sélection de groupe fait aussi intervenir généralement la proximité spatiale. Un cas particulier pour l'homme en est la sélection de groupe culturel. Elle joua un rôle important seulement en fin de processus, « lorsque les groupes culturels humains entrèrent en compétition les uns avec les autres pour des ressources et que les plus coopératifs (ou moraux) l'emportèrent ».

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 1.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 2.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 10-20.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 19-20.

- Mais ce qui est fondamental dans l’histoire naturelle de la moralité telle que la propose Tomasello, c’est la sélection au niveau de l’individu. « La raison en est qu’agir moralement signifie interagir avec les autres de façon coopérative, au moyen et à travers certains processus psychologiques. »

L’augmentation de l’interdépendance des individus, liée à la sélection naturelle au niveau individuel, a un effet direct sur la moralité, mais aussi un effet indirect, via la cognition, elle-même étant liée à l’interaction sociale et à l’autorégulation.

Et Tomasello de conclure : « Une importante implication de cette façon de voir les choses est que la moralité n’est pas un domaine d’activité avec une histoire évolutive isolée [...] : C’est le résultat complexe de beaucoup de processus différents dont chacun a sa propre histoire évolutive<sup>23</sup>. »

D’après le scénario proposé par ce scientifique, l’accroissement de l’interdépendance s’est déroulé en deux étapes.

La première étape comporte, elle-même, deux phases. Tout d’abord, vers - 2 millions d’années (peu après l’émergence du genre *Homo*), il y eut une auto-domestication. Ce phénomène se traduit par le passage d’un modèle basé sur la dominance à un modèle avec moins d’agressivité et plus d’égalité, avec des couples durables et des pratiques collaboratives dans les soins à leurs progénitures. Ensuite, vers - 400.000 ans, le climat devint plus froid et plus sec ce qui eut pour résultat l’extension des environnements non arborés et la raréfaction des fruits. Il se produisit alors un événement majeur : la survie des représentants du genre humain de cette époque devint obligatoirement collaborative et la chasse commença à être vitale pour eux. Et dès lors, la sélection des bons collaborateurs à la chasse émergea, car comme nous explique le scientifique : « Seuls les individus qui collaborent bien peuvent se nourrir convenablement et donc transmettent leurs gènes de façon prolifique<sup>24</sup>. » Ce qui se passe alors, selon Tomasello, est la création d’un nouvel ordre social. Il formule l’explication suivante : « Notre argument est que, comme les premiers individus humains interagissaient entre eux dans le contexte de choix du partenaire, ils ont été, à un moment donné, équipés de la compréhension nouvelle de l’équivalence entre soi-même et l’autre et que ceci a amené quelque chose de radicalement neuf dans le monde naturel. [...]. Le respect commence à concerner, non plus le pouvoir, mais quelque chose comme le ‘mérite’ : si nous sommes équivalents dans le processus collaboratif, alors nous méritons un traitement égal<sup>25</sup>. »

La seconde étape<sup>26</sup>, qui commence avec l’émergence en Afrique de l’*Homo sapiens* (peut-être vers - 150.000 ou -100.000 ans, selon Tomasello<sup>27</sup>), résulte d’un accroissement de la population (qui se divisa en bandes, regroupées en tribus) et aussi de la complexité de la division du travail. Elle aboutit à une culture propre à chaque groupe tribal. Ceci a aussi pour conséquence l’extension de l’interdépendance à tout le groupe culturel et à tous les domaines de la vie.

Au total, *Homo sapiens* sortant d’Afrique, il y a environ 100.000 ans, possède trois niveaux de moralité<sup>28</sup> :

1. la tendance à la coopération basée sur la sympathie (existant déjà chez tous les grands singes) s’adressant à la famille et aux amis ;
2. celle qualifiée ici de « moralité à la seconde personne » (qui est universelle) : collaboration commune où apparaissent des responsabilités spécifiques, dans leurs interactions dyadiques, envers des individus spécifiques et dans des circonstances spécifiques ;
3. celle désignée ici par « moralité culturelle et objective » (tout en étant relative au groupe), dictée par un groupe et s’adressant exclusivement à tous les membres du groupe.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 150.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 5-6.

<sup>27</sup> Cette datation de Tomasello doit actuellement être questionnée car, en 2017, il a été suggéré, preuves à l’appui, que *sapiens* a au moins 300.000 ans (voir Hublin J.-J., New fossils from Jebel Irhoud, Morocco and the pan-African origin of *Homo sapiens*, *Nature*, n° 546, 2017, p. 289–292).

<sup>28</sup> Tomasello M., *op. cit.*, p. 129.

L'histoire évolutive de la morale n'est cependant pas finie, mais la suite se situe au-delà de l'analyse de Tomasello. Ce psychologue signale quand même qu'avec l'avènement de l'agriculture néolithique puis des cités émergent la loi et la religion qu'il qualifie d'organisée. Cette dernière vint moralement légitimer les chefs et leurs lois<sup>29</sup>.

En restant évasif au sujet de la chronologie et des processus impliqués, le scientifique conclut que, au total, les hommes acquirent une moralité basée sur la loi et une autre basée sur la religion, venant surmonter les trois premiers niveaux de moralité<sup>30</sup>. Et il ajoute que ceci vint encore augmenter l'interdépendance des membres du groupe.

### 3.2.2. Scénario de Turner, Maryanski *et al.* (sur base d'une approche sociologique précédée d'une analyse personnelle de données biologiques sur les primates)

Nous nous proposons maintenant d'analyser ici l'émergence de la religion telle qu'elle est expliquée par un consortium de professeurs, pour l'essentiel spécialisés en sociologie, de l'Université de Californie (USA) (à savoir Jonathan H. Turner et Alexandra Maryanski) et de l'Université Aarhus (Danemark) (Anders K. Petersen et Armin W. Geertz), dans la première partie de leur livre, daté de 2018 et intitulé *The Emergence and Evolution of Religion – By Means of Natural Selection*<sup>31</sup>.

#### ○ Description

Pour rappel, la définition de la religion selon ces auteurs peut être trouvée au tableau 1. Elle se singularise par deux particularités : elle insiste sur l'importance des émotions véhiculées par les rites et elle prend en compte des religions non (encore) institutionnalisées.

Se plaçant implicitement dans le cadre de la synthèse évolutive étendue, ces auteurs recouvrent, sous le vocable de sélection naturelle, deux processus théoriques bien distincts.

Le premier processus est la sélection biologique des individus (ou organismes) les mieux génétiquement adaptés. C'est donc la sélection naturelle darwinienne au sens strict.

Le second est, selon ces auteurs, la sélection socioculturelle de super-organismes les plus aptes, les super-organismes étant définis comme composés, d'une part, d'êtres humains capables d'innovation et, d'autre part, des unités sociales régulées par la culture. Turner, Maryanski *et al.* distinguent différents types de sélections socioculturelles. Mais seul l'un d'entre eux concerne l'institutionnalisation de la religion<sup>32</sup> et sera pris en compte ici.

Ainsi donc, selon Turner, Maryanski *et al.*, les super-organismes, tout comme les organismes, peuvent connaître certains problèmes d'adaptation - Herbert Spencer l'avait déjà souligné -, mais les dynamiques de sélection sont différentes : la sélection biologique darwinienne est « aveugle » tandis que la sélection socioculturelle est « intentionnelle ».

La figure 4 (avec sa légende) concerne le § suivant et peut venir, par exemple, ici

La succession chronologique de ces deux sélections permet à ces auteurs de tenter d'expliquer l'émergence de la religion en deux étapes : d'abord une religion familiale, fruit de la sélection biologique, puis une religion institutionnalisée, résultant de la pression de sélection socioculturelle. Le schéma de la figure 4 est un essai de présentation de la thèse de ces sociologues, mais il la simplifie légèrement. En effet, selon Turner, Maryanski *et al.*, la sélection biologique et la sélection

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 129-131.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>31</sup> Turner J. H., Maryanski A., Petersen A. K. *et al.*, *op. cit.*

<sup>32</sup> Ce type très particulier de sélection socioculturelle et téléologique est appelé par Turner, Maryanski *et al.* « spencérienne de type 1 ».

socioculturelle coexistent, mais l'impact de la première va en diminuant au cours du temps tandis que celui de la seconde va en augmentant.

Tout d'abord, sur base de leur analyse cladistique de données sur les primates ainsi que de leur comparaison de la neuro-anatomie du cerveau des humains et des grands singes, ces auteurs formulent une hypothèse faisant intervenir la sélection biologique darwinienne pour expliquer pourquoi les êtres humains sont naturellement portés à être religieux (voir partie gauche de la figure 4). Turner, Maryanski *et al.* épinglent le fait que l'environnement des premiers hominines soit devenu de moins en moins arboré, entre -7 et -4 millions d'années<sup>33</sup>. Selon leur thèse, ces changements écologiques ont causé la sélection progressive des individus plus sociables (c'est-à-dire unis par des liens sociaux<sup>34</sup> plus forts et plus stables)<sup>35</sup>. Cette augmentation de la socialisation avait pour support, selon ces auteurs, une augmentation du volume et la connectivité d'abord des structures sous-corticales (centres des émotions, selon eux) puis (entre -2,2 millions et -200.000 ans) du néocortex (lié à la cognition).

Cette augmentation de la socialisation se concrétisa d'après Turner, Maryanski *et al.* de la façon suivante : au départ de communautés semblables à celles des chimpanzés (adoptant le modèle de fusion-fission<sup>36</sup> pour la formation de groupes), il y eut une évolution vers des groupements basés notamment sur une liaison plus durable entre un male et une femelle (surtout si cette dernière a des jeunes). Ce processus a eu pour effet, à son tour, le renforcement des capacités individuelles cognitives, émotionnelles et comportementales, qui sont à la base du phénomène religieux : c'est ainsi que serait née, selon ces auteurs, la première de toutes les institutions, à savoir la famille nucléaire au sein de laquelle une religion (non encore institutionnalisée elle-même) pouvait apparaître. Turner<sup>37</sup> explicite ce processus hypothétique de la façon suivante : « Des animaux munis d'un gros cerveau, capable de beaucoup d'émotions, et vivant dans un habitat ouvert, sont sujets à beaucoup de crainte et d'anxiété. Mais leurs gros cerveaux et leurs émotions leur ont permis de conceptualiser un monde surnaturel, rempli de forces et d'êtres, qui lorsqu'ils sont appelés à l'aide de façon rituelle, pourraient alléger l'anxiété. Donc la religion commence à émerger, sans être institutionnalisée en tant que telle, mais comme faisant partie des relations familiales et des relations de bandes (groupements de familles). »

Mais revenons-en à la suite du scénario évolutif hypothétique proposé par ce groupe de sociologues : la taille de la population va augmenter<sup>38</sup>, des bandes regroupant des familles nucléaires vont prospérer (entre -300.000 et au plus tard -190.000 ans) et développer leur dimension culturelle. C'est probablement dans ce contexte qu'apparaîtrait, chez *Homo sapiens*, en tout cas, le langage articulé (aussi évolué que le nôtre), peut-être vers -200.000 (?) ans<sup>39</sup>. Et c'est au sein de telles sociétés, que, sous la pression de sélection, cette fois socioculturelle, la religion va s'institutionnaliser, devenant ainsi la deuxième institution à émerger (voir partie droite de la figure 4 du présent ouvrage<sup>40</sup>).

D'après ces sociologues, la création d'une religion institutionnalisée peut donc être considérée comme une adaptation et elle aura un impact à deux niveaux. Au niveau global, elle va modifier la société en renforçant les liens interindividuels et stabilisant les bandes familiales<sup>41</sup>. Au niveau individuel, elle va

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>34</sup> Si on utilisait le vocabulaire propre aux systèmes complexes, on parlerait ici d'« interactions entre agents ».

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 134-135. Une preuve indirecte de cette corrélation a été mise en évidence : chez les chimpanzés qui passent beaucoup de temps dans la savane au Sénégal, un accroissement de la permanence de leurs groupes, du développement des technologies, et du début de division du travail a été observé (voir Turner J. H. 2021, p. 52).

<sup>36</sup> Ce modèle implique que la taille et la composition d'un groupe se modifient selon le moment ou l'environnement. Chez les grands singes, en effet, il n'y a pas de groupe permanent : le seul élément permanent est le domaine vital, au sein duquel des individus vont et viennent, se réunissent pour une brève période puis se séparent (cf. courriel de Turner, daté du 3/02/2021).

<sup>37</sup> Courriel de Turner J. H., daté du 28/01/2020. Voir aussi Turner J. H., Special Section Article - Using Neurosociology and Evolutionary Sociology to Explain the Origin and Evolution of Religions, *Journal for the Cognitive Science of Religion*, 2018.

<sup>38</sup> Turner J. H., Maryanski A., Petersen A. K. *et al.*, *op. cit.*, p. 28.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>40</sup> Voir aussi *Ibid.*, p. 151

<sup>41</sup> Voir Turner J. H., 2018, *op. cit.*, p. 19.

notamment contribuer à réduire l'anxiété, inhérente à la nature de l'être humain, primate dont le volume et la connectivité des centres sous-corticaux du cerveau sont si importants. A ce même niveau, l'institutionnalisation de la religion va répondre aussi, selon ces scientifiques, au besoin d'efficacité ressenti par chaque individu.

Et ce double impact va, à son tour, diminuer la pression de sélection socioculturelle. La boucle est donc bouclée. Rappelons ici que les processus de rétroaction et d'adaptation font partie des critères de complexité...

Après avoir décrit le scénario proposé par Turner, Maryanski, *et al.*, nous nous proposons maintenant de le commenter et puis de le comparer.

### ○ Commentaires

Une remarque importante concerne le fait que les auteurs de cette synthèse considèrent, peut-être de façon trop restrictive, que les structures sous-corticales sont le siège des émotions. En effet, des études récentes ont mis en évidence que le phénomène des émotions est beaucoup plus complexe qu'on ne le pensait antérieurement. C'est ainsi que, sur la base d'une analyse statistique de la littérature de l'imagerie du cerveau humain couvrant quinze années, une série de neuroscientifiques ont apporté des preuves qu'aucune des grandes catégories d'émotions (colère, tristesse, joie, dégoût, peur) n'est associée à une zone spécifique du cerveau. Au contraire, leurs résultats sont conformes à l'hypothèse selon laquelle ces émotions émergent de la combinaison d'opérations psychologiques plus basiques qui sont les ingrédients communs de tous les états mentaux. Autrement dit, selon cette hypothèse, « un ensemble de régions cérébrales en interaction, habituellement impliquées dans des opérations psychologiques de base tant de nature émotionnelle que non-émotionnelles, sont actifs lors de l'expérience et de la perception d'une émotion<sup>42</sup> ». Ceci signifie donc que les émotions impliquent, selon ces neuroscientifiques, l'activation d'une multitude de régions cérébrales distribuées aussi bien dans les structures sous-corticales que dans le cortex. Il n'en reste pas moins vrai que, parmi les régions sous-corticales impliquées dans les émotions, l'amygdale, située dans la région antéro-interne du lobe temporal, a un rôle évident<sup>43</sup>.

Par ailleurs, l'évolution récente du cerveau se révèle globalement très complexe. En 2018, S. Neubauer, J.-J. Hublin et Ph. Gunz, travaillant tous les trois au Département Évolution de l'homme de l'Institut Max-Planck d'anthropologie évolutionniste, à Leipzig, ont montré, sur base de comparaison d'endocrânes d'*Homo sapiens* fossiles (datés de - 300.000 à - 10.000 ans), que la forme globulaire actuelle de notre cerveau n'a été acquise que récemment (c'est-à-dire il y a environ 100.000 ans, au plus tôt, et, au plus tard, il y a 35.000 ans)<sup>44</sup>. Cette forme arrondie du cerveau implique, d'une part, un arrondissement et une extension de la fosse crânienne postérieure abritant le cervelet et, d'autre part, un bombement accru des os pariétaux. En 2019, Gunz et ses collègues ont montré que l'extension observée chez les *sapiens* récents ne se limite pas au cervelet mais vaut aussi pour des parties du cortex préfrontal et des lobes occipitaux et temporaux<sup>45</sup>. Ils ont aussi mis en évidence que le bombement pariétal n'est pas lié à une extension de la surface mais à un déplacement du lobe pariétal, impliquant une réorganisation probablement sous-corticale. Ces scientifiques épinglent l'intérêt du lien potentiel entre changement évolutif de la « globularité » de l'endocrâne et les mécanismes affectant les ganglions de la base et le cervelet. Car, expliquent-ils, l'expansion des interconnexions du cervelet avec le cortex peut

---

<sup>42</sup> Lindquist K. A, Wager T. D., Kober H. *et al.*, The brain basis of emotion : a meta-analytic review, *Behav. Brain Sci.*, vol. 35, n° 3, 2012, p. 121-143.

<sup>43</sup> Voir en particulier: Dubois J., Oya H., Tyszka J. M. *et al.*, Causal mapping of emotion networks in the human brain : Framework and initial findings, *Neuropsychologia*, vol. 145, August 2020. Voir aussi, plus globalement: Hamann S., Pessoa L., Wager T. D., *Neuropsychologia* special issue editorial : The neural basis of emotion, *Neuropsychologia*, vol. 145, 2020.

<sup>44</sup> Neubauer S., Hublin J.-J. & Gunz Ph., The Evolution of Modern Human Brain Shape, *Science Advances*, vol. 4, n° 1, 2018, p. 121-143.

<sup>45</sup> Gunz Ph., Tilot A. K., Wittfeld K. *et al.*, Neandertal Introgression Sheds Light on Modern Human Endocranial Globularity, *Current Biology* n° 29, 2019, p. 120–127.

être « particulièrement importante pour les capacités cognitives des hommes modernes » tandis que les ganglions de la base « contribuent aussi à diverses fonctions cognitives », parmi lesquelles peut-être le langage.

Au total, les résultats d'études du cerveau émanant de différentes disciplines incitent à la prudence au niveau des interprétations.

### ○ Comparaisons

Venons-en aux comparaisons. Il est particulièrement intéressant de souligner les cinq convergences suivantes entre les scénarios évolutifs conçus par Tomasello et par Turner, Maryanski *et al.* :

- Premièrement, ces deux scénarios sont à placer dans le cadre théorique de la synthèse évolutive étendue.
- Deuxièmement, l'émergence de la moralité humaine, pour Tomasello, et celle de la religion familiale pour Turner, Maryanski *et al.* sont considérées, toutes les deux, comme des effets (le cas échéant indirects) de la sélection biologique individuelle darwinienne.
- Troisièmement, ces émergences répondent toutes deux à des challenges écologiques.
- Quatrièmement, cette force de sélection individuelle contribua à augmenter, d'une part, l'interdépendance, dans le scénario du psychologue, et, d'autre part, la socialisation, dans le scénario des sociologues. Mais il faut bien voir qu'interdépendance et socialisation sont deux concepts très voisins.
- Un cinquième rapprochement peut encore être fait. Tomasello n'aborde, il est vrai, qu'accessoirement l'émergence de la religion et ne prend en compte que la religion qu'il qualifie d'organisée, mais il laisse sous-entendre qu'elle est le fruit d'une sélection culturelle de groupe. Et il ajoute qu'elle a pour résultat de contribuer encore à l'accroissement de l'interdépendance des individus (via l'ajout d'une couche supplémentaire de moralité). Ces considérations du psychologue sur la religion sont parfaitement compatibles avec la deuxième étape, selon les sociologues, de l'émergence de la religion.

Si l'on compare maintenant la thèse de Damasio (plus générale et englobante) et celle de Turner, Maryanski *et al.* (focalisée uniquement sur la religion), on peut souligner le fait qu'elles sont compatibles. Au-delà des divergences de vocabulaire et de cadre théorique, elles ont en commun d'insister sur l'importance, d'une part, des émotions (cf. Turner *et al.*) ou des sentiments (cf. Damasio) de l'être humain et, d'autre part, de la sélection naturelle individuelle biologique, pour expliquer (l'émergence de) la religion. Bien sûr, les sociologues vont plus loin en analysant plus finement le phénomène religieux, en étant les seuls à proposer un scénario évolutif et surtout en envisageant aussi des dynamiques de sélection autres que darwiniennes (ou biologiques).

Permettons-nous une autre comparaison dans la foulée de la précédente. Turner *et al.* soulignent l'importance des émotions dans la prise en compte du phénomène religieux. Darwin, de nouveau lui, les avait précédés dans cette voie lorsqu'il écrivait à propos d'une religion monothéiste : « Le sentiment de la dévotion religieuse est très complexe ; il se compose d'amour, d'une soumission complète à un être mystérieux et supérieur, d'un vif sentiment de dépendance, de crainte, de respect, de reconnaissance, d'espoir pour l'avenir, et peut-être encore d'autres éléments. Aucun être ne saurait éprouver une émotion aussi complexe, à moins que ses facultés morales et intellectuelles n'aient acquis un développement assez considérable<sup>46</sup>. »

Soulignons un dernier point : la nécessité de l'efficacité de la religion, affirmée par Y. Lambert et aussi F. Lenoir et Y. Tardan-Masquelier, est aussi considérée par Turner, Maryanski *et al.* lorsqu'ils notent que le souci individuel d'efficacité peut être assumé par la religion institutionnalisée.

---

<sup>46</sup> Darwin Ch., 1876, *op. cit.*, p. 132.

### 3.2.3. Scénario de Peoples *et al.* (basé essentiellement sur des données ethnographiques)

Le scénario de l'émergence de la religion peut être abordé en recherchant, cette fois-ci, quelles furent les caractéristiques spécifiques de la religion à sa naissance, au sein de population de chasseurs-cueilleurs, et comment ces caractéristiques ont évolué. C'est ce que tentèrent, Hervey C. Peoples (spécialiste à la fois en génétique moléculaire et anthropologie évolutive) et Pavel Duda, (tous les deux travaillant alors au Département d'Archéologie et Anthropologie de l'Université de Cambridge (UK)) ainsi que Frank W. Marlowe (du Département de zoologie de l'Université de Bohême du sud (Tchéquie)).

#### ○ Description

Plus précisément, ces trois chercheurs publient, en 2016, un article qui propose une « reconstruction de l'évolution des croyances et des comportements religieux chez les premiers êtres humains modernes<sup>47</sup> ». Et ils analysent un échantillon de 33 sociétés de chasseurs-cueilleurs, disséminées dans le monde entier et pour lesquelles – condition *sine qua non* - ils disposent de données ethnographiques originelles.

Ils commencent par définir sept caractéristiques de la religion de ces chasseurs-cueilleurs<sup>48</sup> :

1. l'animisme, que ces scientifiques définissent comme « la croyance que toutes les choses naturelles, telles que les plantes, les animaux et même les phénomènes tels que la foudre, ont une intentionnalité (ou une force vitale) et peuvent influencer sur les vies humaines<sup>49</sup> » et qu'ils notent comme « pouvant inciter » à la croyance en des esprits invisibles ;
2. la croyance en une survie après la mort ;
3. le chamanisme, impliquant, selon leur définition, la présence dans la société d'un(e) chamane, socialement reconnu(e) ;
4. le culte des ancêtres, qui implique que « les esprits des défunts de la famille restent actifs dans une autre réalité » ;
5. la croyance en de « Grands Dieux », définis ici comme créateurs, omniscients et puissants. Comme l'expliquent Peoples & Marlowe<sup>50</sup>, la terminologie Grands Dieux est empruntée au psychologue A. Norenzayan (« *Big Gods for Big Groups*<sup>51</sup> ») et correspond à celle de « hauts dieux » de G. E. Swanson<sup>52</sup> ;
6. le culte des ancêtres qui sont considérés comme influant sur les affaires humaines, peu importe qu'ils puissent ou ne puissent pas, eux-mêmes, être influencés par les prières et les sacrifices ;
7. le culte de Grands Dieux qui sont considérés comme influant sur les affaires humaines, peu importe qu'ils puissent ou non, eux-mêmes, punir moralement.

#### **La figure 5 et sa légende concernent le § suivant et peut venir, par exemple, ici**

Ensuite, ces auteurs recourent à une série de méthodes comparatives phylogénétiques (parcimonie et maximum de vraisemblance) tenant compte d'une classification linguistique, de données moléculaires et archéologiques, disponibles pour les sociétés prises en compte dans leur échantillon. Et ils obtiennent ainsi une volée de résultats passionnants (voir figure 5).

Premièrement, ils confirment que le « trait le plus ancien de la religion, partagé par l'ancêtre commun le plus récent des chasseurs-cueilleurs actuels », est l'animisme.

---

<sup>47</sup> Peoples H. C., Duda P. & Marlowe F. W., Hunter-Gatherers and the Origins of Religion, *Human Nature*, n° 27, 2016, p. 261-282.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 267.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 266.

<sup>50</sup> Peoples H. C. & Marlowe F. W., Book Symposium : *Big Gods* by Ara Norenzayan; *Big Gods* : religion in the beginning, *Religion, Brain & Behavior*, 2015, p. 52-58.

<sup>51</sup> Norenzayan A., *Big God : How religion transformed cooperation and conflict*. Princeton, NJ, Princeton University Press, 2013.

<sup>52</sup> Swanson G. E., *The birth of the gods : The origin of primitive belief*. Ann Arbor, University of Michigan Press, 1960.

Deuxièmement, ils concluent que la croyance à la survie semble être le trait qui émerge ensuite, à partir des croyances animistes, juste avant le chamanisme. Quant au culte des ancêtres (inactifs), il est un caractère très instable et inconstant ; il est probablement plus ancien que celui des ancêtres qui interviennent dans la vie courante.

Troisièmement, ils affirment que la croyance en une vie dans l'au-delà, le chamanisme et le culte des ancêtres « semblent évoluer de concert, comme un système intégré de croyances et de pratiques ».

Quatrièmement, selon les reconstructions de ces trois auteurs, la croyance, soit en des esprits des ancêtres soit en des Grands Dieux, couplée avec la conviction que ceux-ci interviennent activement dans les affaires humaines, n'était en revanche pas présente dans les sociétés ancestrales des chasseurs cueilleurs. Ceci pourrait, remarquent les auteurs, être l'indice d'un passé de nature égalitaire des sociétés de chasseurs cueilleurs.

Cinquièmement, l'émergence des Grands Dieux, qu'ils soient actifs ou non, semble ne pas être corrélée aux autres traits religieux mentionnés ici, pas même au culte des ancêtres, contrairement à ce qui fut parfois affirmé par certains anthropologues. En revanche, cette conclusion va dans le sens d'autres études suggérant que « si une société acquiert la croyance en une divinité créatrice omnisciente et pouvant punir, elle le fait [...] pour refléter sa structure sociale et politique<sup>53</sup> ».

D'une façon générale, ces auteurs considèrent la religion comme une *adaptation bio-culturelle*. Pour bien comprendre ce qu'ils veulent dire par là, il faut prendre en considération leurs publications plus anciennes.

En effet, dans un article de 2015, Peoples et Marlowe, sur la base d'études archéologiques (publiées avant 2002) de douzaines de sites néolithiques du Proche-Orient, formulent l'hypothèse que « les changements d'économie de subsistance pourraient avoir précédé et façonné beaucoup d'institutions sociales du Néolithique, en ce compris la religion<sup>54</sup> ». Et ils ajoutent que le lien entre l'émergence de Grands Dieux et la technologie de subsistance est le résultat des dynamiques à la fois de la sélection naturelle et de l'évolution culturelle<sup>55</sup>. Selon eux, en effet, l'aspect cognitif peut permettre aux individus humains d'être réceptifs à un contrôle surnaturel (comme le suggéra Norenzayan en 2013), mais le concept de Grand Dieu est culturellement déterminé. « Son émergence et son maintien sont fortement influencés par l'économie de subsistance d'une société, sous la contrainte de la dynamique de la sélection individuelle<sup>56</sup>. »

De plus, en 2012, Peoples et Marlowe, qui ne prennent malheureusement pas en considération le stockage des vivres, ont montré (voir figure 5) que la croyance en un Grand Dieu, à la fois actif et moral (impliquant une moralité humaine liée à la religion), varie selon un *continuum*, parallèlement à l'accroissement de la « complexité de la technologie et de la productivité de subsistance<sup>57</sup> ». Cette croyance est ainsi plus probable chez les horticulteurs et les agriculteurs que chez les chasseurs-cueilleurs. Les auteurs suggèrent que « la croyance en de Grands Dieux moraux a été favorisée par l'émergence de chefs dans des sociétés dont les ressources sont difficiles à gérer et à défendre sans la coopération du groupe ». La coopération accrue permet une augmentation de la productivité, qui à son tour favorise le succès de la reproduction. Les deux auteurs concluent dès lors : « La mise en œuvre surnaturelle de codes moraux a maintenu la cohésion sociale et permis l'accroissement de la population, conférant un avantage compétitif. »

Il faut noter que Peoples et Marlowe se réfèrent à la sémantique étroite du concept de sélection naturelle. Ils ont, par ailleurs, une vision plus étroite que celle adoptée ici, du mot religion (en excluant la communication avec des esprits) : ceci implique que, pour eux, l'animisme et le chamanisme ne sont pas des religions à part entière. Ajoutons encore que, de façon étonnante, ils ne prennent que peu en considération les concepts de prière et de sacrifice, qu'ils lient obligatoirement au culte des ancêtres

---

<sup>53</sup> Peoples H. C., Duda P. & Marlowe F. W., 2016, *op. cit.*, p. 278

<sup>54</sup> Peoples H. C. & Marlowe F. W., 2015, *op. cit.*, p. 53.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>57</sup> Peoples H. C. & Marlowe F. W., Subsistence and the Evolution of Religion, *Human Nature*, 2012.

actifs uniquement (à l'exclusion des dieux). De plus, ils ne confèrent la possibilité de punition morale qu'aux dieux actifs (à l'exclusion des ancêtres).

### ○ *Commentaires comparatifs*

Permettons-nous maintenant de commenter les résultats de Peoples et Marlowe en les comparant à ceux d'autres auteurs.

Tout d'abord, il faut souligner que ces auteurs viennent étayer, apparemment à leur insu, les intuitions de l'ancienneté de la croyance aux esprits qu'a eues Darwin, en observant le comportement de son chien (voir § 3.1.1). Darwin n'hésite d'ailleurs pas à expliciter sa pensée au sujet d'un premier état de la religion, lorsqu'il écrit : « je ne puis m'empêcher de soupçonner qu'il y ait eu un état plus ancien et plus grossier, où tout ce qui manifestait le pouvoir ou mouvement était regardé comme doué de quelque forme de vie et de facultés mentales analogues aux nôtres<sup>58</sup> ». Et, cerise sur le gâteau, il ajoute encore : « Il n'y a qu'un pas, facile à franchir, de la croyance aux esprits à celle de l'existence d'un ou plusieurs dieux. » Ces deux dernières affirmations de Darwin sont tout à fait compatibles avec les conclusions de Peoples et Marlowe.

Ensuite, il faut remarquer que ces auteurs ne connaissent pas les textes des scientifiques francophones. Cela n'étonnera personne, mais c'est particulièrement regrettable car Peoples et ses collègues auraient pu y trouver un complément d'information et, peut-être aussi, augmenter la taille de l'échantillon de 2016. Nous nous proposons donc d'évoquer ici, successivement, trois auteurs dont les travaux sont dignes d'intérêt ici, mais malheureusement, peu ou incomplètement traduits en anglais. Et nous allons confronter leurs conclusions à celles de Peoples et Marlowe.

Les études ethnologiques de Roberte Hamayon, en particulier, méritent une grande attention. Cette anthropologue, linguiste de formation et docteur ès Lettres et Sciences Humaines (qui a été directeur d'études à l'École Pratique des Hautes Études de 1974 à 2007) a réalisé sur le terrain, en Sibérie et en Mongolie, des études, qui font autorité, sur le chamanisme des chasseurs mais aussi des éleveurs. Il faut noter d'emblée que le chamanisme de ces régions est celui à partir duquel le concept même de chamanisme a été construit en Europe occidentale, à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>59</sup>. Malheureusement, il n'est cependant pratiquement pas pris en compte dans l'analyse, datée de 2016, de Peoples et ses collègues. Voici des extraits révélateurs de ce que la linguiste française écrit dans sa thèse de doctorat, consacrée au chamanisme sibérien et, en particulier, à celui des chasseurs évenks :

« Dans la vie de chasse, le chamanisme repose sur la conception que les êtres naturels dont les humains se nourrissent (gibier, poissons, plantes) sont animés par des esprits. Il consiste à établir et entretenir des relations avec ces esprits pour avoir accès aux animaux (ou aux végétaux), c'est-à-dire à agir sur la surnature pour pouvoir prélever dans les ressources de la nature. Les esprits étant aux animaux ce que l'âme de l'homme est à son corps, ils sont accessibles à l'action de l'âme humaine, leur égale en statut. Ces relations entre le monde des humains et le monde confondu des animaux et des esprits sont conçues à l'image de celles des humains entre eux. [...] La notion d'échange sous-tend la notion, courante dans ces sociétés, que chacun des mondes est le gibier de l'autre. [...] C'est cette notion d'échange avec une surnature traitée en partenaire qui fonde l'appréciation du chamanisme comme une (sinon la) forme élémentaire de religion, associée à un mode primitif d'existence<sup>60</sup>. »

Précisons encore que cette conception de la chasse comme un échange réciproque (prenant-prenant) avec le monde animal implique que le malheur (maladie et mort) soit vu comme une contrepartie : en

---

<sup>58</sup> Darwin Ch., 1876, *op. cit.*, p. 131.

<sup>59</sup> Hamayon R., Le concept de chamanisme : une construction occidentale, *Religions et Histoires*, n° 5, 2005, p. 8-23.

<sup>60</sup> Hamayon R., 1990, *op. cit.*, p. 730-731.

effet, d'une part, les hommes obtiennent du gibier qui a été négocié avec les esprits animaux et, d'autre part, en retour, les animaux prélèvent la force vitale des humains (qui finiront donc par mourir). Hamayon insiste aussi sur le fait que la vision du monde des chamanistes chasseurs actuels est horizontale et égalitaire et qu'elle s'oppose à celle des actuels chamanistes éleveurs<sup>61</sup>. Pour ces derniers, explique-t-elle, la « transmission de pâturages et de troupeaux rend essentiels les ancêtres, dont on descend et dépend. Il ne leur est pas demandé de donner de la nourriture, mais de protéger l'élevage. C'est l'essor de la prière et du sacrifice. [...] L'univers est perçu vertical et hiérarchisé. Des valeurs positives s'attachent à ce qui est en haut, à l'aîné, garant de l'ordre, face auquel le cadet est suspecté de vouloir se rebeller<sup>62</sup>. »

Essayons de mettre en évidence les divergences entre ces auteurs. Il faut tout d'abord souligner que, contrairement à Peoples et ses collègues, Hamayon accorde au chamanisme le statut de religion. Ensuite, on peut noter que la description du chamanisme de chasse par Hamayon comporte seulement deux des sept caractéristiques pouvant intervenir dans la religion des chasseurs-cueilleurs selon Peoples et ses collègues<sup>63</sup> : l'animisme (non nommé comme tel par Hamayon) et le chamanisme. En revanche, celle du chamanisme des éleveurs en incorpore une troisième, le culte d'ancêtres actifs. Elle sort donc du cadre de l'analyse de Peoples *et al.*, limité aux chasseurs (cueilleurs, le cas échéant). Et, selon les études de R. Hamayon, c'est précisément cette modification de l'économie de subsistance qui va de pair avec le basculement de la vision du monde des chamanistes actuels : d'horizontale chez les chasseurs, cette vision devient verticale chez les éleveurs. Cette observation de l'ethnologue française est donc à rapprocher des résultats de Peoples et Marlowe<sup>64</sup>.

Cependant, il y a une différence importante : la transcendance verticale est assurée, chez les Évenks, par des ancêtres actifs (peu mentionnés dans les résultats des deux chercheurs de l'Université de Cambridge et de leur collègue de Tchèque) et pas par des Grands Dieux actifs. Ceci pourrait inciter à minimiser la différence entre ces deux cas de figure et à considérer que ce qui est fondamental c'est que la modification de l'axe de la transcendance survient lorsque les entités transcendantes (qu'elles soient des ancêtres ou des dieux) sont actives et peuvent donc agir sur la vie de tous les jours. Hamayon ne fait, par ailleurs, aucune hypothèse concernant la façon dont, dans la préhistoire, les événements se sont déroulés : le culte d'une transcendance active est-il apparu avant, pendant ou après le passage à l'agriculture et l'élevage ? Nous reviendrons sur ce point au § 3.3.4.

Le deuxième auteur de langue française à mentionner ici est le sociologue (aussi agronome) Yves Lambert. Influencé par la vision de R. Hamayon, il est cependant plus radical que cette dernière : il fait l'hypothèse - qui paraît actuellement trop restrictive - que le chamanisme des chasseurs est « La religion ancestrale »<sup>65</sup>.

Soulignons ici cependant un élément de convergence entre Peoples et Marlowe<sup>66</sup> et Y. Lambert : le passage à une religion avec un référent surnaturel qui peut intervenir dans les affaires humaines (qu'il soit ancêtre ou dieu selon Lambert ou grand dieu selon le vocabulaire plus récent utilisé par Peoples) va de pair avec le passage d'une morale dissociée de la religion à une morale associée à la religion<sup>67</sup> : désormais un fondement de l'éthique est la crainte des malheurs et des sanctions associés aux transgressions de la morale religieuse (notion de malheur-sanction remplaçant celle de malheur-contrepartie selon le vocabulaire d'Y. Lambert).

Achevons enfin ce tour des scientifiques francophones en évoquant des résultats d'Alain Testart, ingénieur et ethnologue évolutionniste, qui fut membre du Laboratoire d'anthropologie sociale du Collège de France. Ce scientifique, dans son livre daté de 1982 et basé sur des données ethnographiques,

---

<sup>61</sup> Hamayon R., *Le chamane, l'homme qui parle aux esprits... Chamanisme et vie de chasse dans la forêt sibérienne*, *Religions et Histoires*, n°5, 2005, p. 32-38.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 36-37.

<sup>63</sup> Peoples H. C., Duda P. & Marlowe F. W., 2016, *op. cit.*

<sup>64</sup> Peoples H. C. & Marlowe F. W., 2012 *op. cit.*; Peoples H. C. & Marlowe F. W., 2015, *op. cit.*

<sup>65</sup> Lambert Y., 2007-2009, *op. cit.*

<sup>66</sup> Peoples H. C. & Marlowe F. W., 2012 *op. cit.*

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 125.

a bien mis en évidence que les populations de chasseurs-cueilleurs n'étaient pas toutes égalitaires<sup>68</sup>. Et surtout il a démontré que la première source probable des inégalités économiques est « le stockage des aliments, [...] un phénomène indépendant de la domestication - des agriculteurs ne le pratiquent pas et des chasseurs-cueilleurs y ont recours », comme l'explique, à sa suite, Philippe Descola<sup>69</sup>. Ce dernier, titulaire de la chaire d'Anthropologie de la nature au Collège de France jusqu'en 2019, ajoute, par ailleurs : « La disponibilité d'un animal domesticable n'aboutit pas nécessairement à sa domestication, toute innovation technique relevant d'un choix, c'est-à-dire de l'opportunité de retenir ou d'exclure certaines options selon qu'elles paraissent compatibles ou non avec les autres éléments du système au sein duquel la technique doit s'intégrer<sup>70</sup>. »

### 3.3. Informations apportées par l'archéologie préhistorique

Tentons à présent de confronter les scénarios d'émergence de la religion proposés ci-dessus essentiellement par des scientifiques non-archéologues (qu'ils soient psychologues, sociologues, anthropologues ou encore ethnologues) à quelques observations révélatrices de l'archéologie préhistorique. Certains préhistoriens (tels que, par exemple, Marcel Otte) proposent des interprétations qui postulent que « les capacités culturelles humaines sont déjà totalement acquises dès *Homo erectus*<sup>71</sup> ». Nous allons ici, délibérément, rester beaucoup plus prudents. Et nous allons aussi nous restreindre à ne prendre en considération que des indices possibles de la religion, en tant que croyance partagée en une réalité transcendante impliquant la pratique de rituels.

Deux remarques s'imposent d'emblée.

Tout d'abord, au regard des plus de six (probablement huit) millions d'années d'épopée propre à la sous-tribu des hominines, les premières manifestations conservées, pouvant être un indice certain d'un début de religiosité, sont extrêmement tardives.

Deuxièmement, il est très probable que la religion ait émergé progressivement et lentement au sein du genre humain, sans, pour autant, laisser de traces archéologiques. Comme le souligne Yves Coppens : « La vie des hommes est compliquée et, par suite, compliquée à reconstituer. La pensée, les représentations du monde, les mentalités et, du même coup, les comportements qui s'ensuivent - la parole, le chant, la danse - ont disparu<sup>72</sup>. »

#### 3.3.1. Cercles de Bruniquel (datés d'environ 176.500 ans)

Commençons notre parcours archéologique par une énigme : celle de la grotte de Bruniquel, dans l'Aveyron (France). Dans une grande salle actuellement difficile d'accès, un spéléologue a découvert, en 1990, de curieux artefacts circulaires.

Tombée dans l'oubli jusqu'en 2012, la grotte fut à nouveau étudiée, à l'initiative de la géologue Sophie Verheyden, de l'Institut Royal des Sciences Naturelles de Belgique. Cette étude a été menée par une équipe pluridisciplinaire, dont faisaient partie, notamment, Jacques Jaubert, professeur de préhistoire à l'Université de Bordeaux et Dominique Genty, paléo-climatologue au Centre national de la recherche scientifique<sup>73</sup>.

---

<sup>68</sup> Testart A., *Les chasseurs-cueilleurs ou l'origine des inégalités*, Paris, Société d'Ethnographie (Université Paris X Nanterre), 1982.

<sup>69</sup> Descola Ph., *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005, p. 526.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 514.

<sup>71</sup> Otte M., *Sommes-nous si différents des hommes préhistoriques ? Pour une nouvelle alliance avec la nature*, Paris, Odile Jacob, 2020, p. 44.

<sup>72</sup> Coppens Y., *Yves Coppens raconte nos ancêtres – L'éveil de l'homme au sacré*, Paris, Odile Jacob, 2011, p. 1.

<sup>73</sup> Voir Jaubert J., Verheyden S., Genty D. *et al.*, Early Neanderthal constructions deep in Bruniquel Cave in southwestern France, *Nature*, n° 534, 2016, p. 111-114 ; Verheyden S. & Jaubert J., Découverte majeure à

Ces chercheurs ont répertorié des constructions (dont deux sont des cercles), faites de près de 400 morceaux (soit près de deux tonnes) de stalagmites de dimension standardisée, ainsi que des traces de 18 feux, dont le combustible était de l'os.

Grâce à la méthode de l'uranium-thorium, des prélèvements de calcite des morceaux stalagmitiques ont pu être datés et ont révélé un âge approximatif de 176.500 ans. Ceci implique que ces constructions et foyers sont le fruit du travail de Néandertaliens, seuls habitants de l'Europe en ces temps reculés.

Les scientifiques affirment que les feux furent réalisés dans un but d'éclairage et que les cercles stalagmitiques sont le résultat d'un travail collectif et ne sont pas liés à un habitat. Mais à quoi ont donc servi ces constructions ? L'hypothèse qu'elles soient associées à des rituels religieux et symboliques ne peut évidemment pas être exclue, mais elle n'a pas (encore ?) pu être étayée ! Pour vérifier que la grotte fut un sanctuaire, il faudra pouvoir examiner le sol foulé par les Néandertaliens, situé actuellement sous le plancher de calcite...

### 3.3.2. Sépultures (datées d'au moins 130.000 ans)

Abordons à présent le domaine funéraire. Les premières sépultures avérées se trouvent dans l'actuel État d'Israël et concernent à la fois *sapiens* et *neanderthalensis*. Comme l'explique J.-J. Hublin, les plus anciennes sont celles de l'*Homo sapiens*, à Skhül (130.000 à 100.000 ans) et à Qafzeh (120.000 à 90.000 ans)<sup>74</sup>. Celles de l'*Homo neanderthalensis* à Kébara n'ont que 60.000 ans. Ceci suggère, selon le paléontologue, une diffusion culturelle de cette pratique mortuaire de *sapiens* vers *neanderthalensis*<sup>75</sup>.

Dans un tel usage, faut-il voir un embryon d'esprit religieux ? Comme le remarquent Johan De Smedt et Helen De Cruz, travaillant à la *Saint Louis University* (USA), enterrer ses morts peut exprimer simplement de la compassion<sup>76</sup>. En effet, on a des preuves que les Néandertaliens aussi bien que les premiers *Homo sapiens* prenaient soin de leurs malades et de leurs handicapés : on peut imaginer que ce soin pouvait s'étendre aux personnes décédées.

Et que penser de la présence d'objets dans une sépulture ? Ainsi par exemple, dans la grotte de Qafzeh située à environ 50 km de la mer, les ossements humains étaient accompagnés de poudre d'ocre et de coquillages perforés. Ces objets viennent évidemment renforcer l'hypothèse d'une croyance à la survie après la mort et donc d'un vrai début de religiosité. Par ailleurs, comme le soulignent De Smedt & De Cruz, les objets funéraires devinrent plus fréquents il y a environ 28.000 ans, témoignant donc d'une préoccupation accrue pour les morts<sup>77</sup>.

### 3.3.3. Grottes ornées (datées de maximum 40.000 ans ?)

Venons-en à l'art et, en particulier, aux peintures rupestres, disséminées un peu partout dans le monde et parfois situées en des endroits très difficiles d'accès. Classiquement, elles sont, d'une part, datées de maximum 40.000 ans en Europe et, d'autre part, attribuées à l'*Homo sapiens*.

Cependant, la datation des œuvres pariétales de trois sites espagnols est actuellement contestée par des autorités en la matière : Dirk Hoffmann, physicien à l'Institut Max Planck d'anthropologie

---

Bruniquel (vallée de l'Aveyron) : l'homme de Néandertal, premier spéléo ou premier vandale ?, *J. Eco Karst*, n° 105, 2016, p. 1-7 ; Verheyden S., Jaubert J., Genty D. *et al.*, Grotte de Bruniquel (Tarn-et-Garonne, France) : éléments de datation complémentaires, *Karstologia*, n° 70, 2017, p. 1-14.

<sup>74</sup> Hublin J.-J., 2011, *op. cit.*, p. 118.

<sup>75</sup> Hublin J.-J., Modern-nonmodern hominid interactions : A Mediterranean perspective, dans O. Bar-Yosef & D. Pilbeam (eds.), *The geography of the neanderthals and modern humans in Europe and the greater Mediterranean*, Cambridge MA, Harvard Peabody Museum, 2000, p. 157-82.

<sup>76</sup> De Smedt J. & De Cruz H., *The Challenge of Evolution to Religion*, Cambridge University Press, 2020, p. 55.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 56.

évolutionniste de Leipzig et ses collègues, ont en effet eu l'idée d'utiliser la technique de l'uranium-thorium pour évaluer l'âge de la croûte calcaire recouvrant ces œuvres rupestres et les ont datées de minimum 64.800 ans<sup>78</sup>. Dès lors, ces peintures ont été réalisées, selon ces chercheurs, au moins 20.000 ans avant l'arrivée de l'*Homo sapiens* en Europe et sont l'œuvre des Néandertaliens !

S'il y a actuellement une vaste controverse au niveau des datations et de l'attribution de certaines peintures pariétales, en revanche, les scientifiques sont pratiquement unanimes à voir, dans ces grottes ornées, des sortes de sanctuaires naturels. En guise d'illustration de cette affirmation, nous nous permettons d'évoquer ici le livre posthume d'Alain Testart. Ce scientifique y rappelle ce qu'il désigne comme la conclusion essentielle de Leroi-Gourhan<sup>79</sup> : « Les grottes sont organisées comme des sanctuaires<sup>80</sup>. » Et il ajoute : « Un sanctuaire n'est pas organisé n'importe comment : il traduit une certaine conception du monde, de la nature et de la surnature. » Toutefois, il souligne la complexité de toute interprétation en ces termes : « Rien n'est plus injustifié que de supposer une sorte de correspondance biunivoque entre religion et forme artistique<sup>81</sup>. » Mais, estime-t-il, il est parfois possible, à partir des manifestations artistiques, « d'esquisser les contours d'une ambiance religieuse ». Postulant que l'art pariétal paléolithique traduit une vision du monde et donc doit forcément parler aussi de l'homme, Testart en arrive alors à conclure que, en Europe, « cet art, en représentant les animaux, parle des hommes – comme le font, par exemple, les fables de la Fontaine. L'animal est une métaphore pour l'homme<sup>82</sup> ». Et il ajoute qu'il est « probable que les catégories dans lesquelles sont rangés les hommes sont des catégories sociales » et que l'on peut donc qualifier de 'totémique'<sup>83</sup> la vision du monde qui s'exprime dans l'art pariétal.

Ces grottes ornées contiennent assez fréquemment des impressions (négatives ou positives) de mains sur les parois (c'est le cas, par exemple, sur le site de Maltavieso<sup>84</sup>, et parfois aussi des empreintes de pied ou encore des cannelures creusées par des doigts sur une surface tendre<sup>85</sup>. Ces marques attestent de la présence, dans ces espaces souterrains, de différents groupes d'âge, en ce compris d'enfants. On peut en déduire que, vraisemblablement, des rituels communautaires s'y déroulaient.

Certains thèmes représentés dans les grottes paléolithiques suscitent, plus particulièrement que d'autres, le questionnement des scientifiques. Ainsi en est-il des thérianthropes (du grec ancien θηρίον, qui signifie : animal sauvage et de άνθρωπος, qui signifie : être humain) qui sont, par définition, des hybrides mi-humains, mi-animaux. Selon le décompte réalisé par De Smedt & De Cruz, les sites du Paléolithique supérieur européen comportent une trentaine de telles figures, peintes ou gravées. Certaines sont particulièrement célèbres<sup>86</sup>. Ainsi par exemple, les deux thérianthropes de la grotte des Trois-Frères en

---

<sup>78</sup> Hoffmann D. L., Standish C. D., García-Diez M. *et al*, U-Th dating of carbonate crusts reveals Neandertal origin of Iberian cave art, *Science*, vol. 359, n° 6378, 2018, p. 912-915.

<sup>79</sup> Comme le souligne, dans ses commentaires au présent ouvrage, Laurence Burnez-Lanotte : « Ce préhistorien [1964] a bouleversé l'interprétation de l'art paléolithique notamment en prouvant la valeur symbolique des représentations qui recréent un univers à partir de principes classificatoires ; au sein de cet univers, les représentations prennent leur sens dans les rapports spatiaux récurrents qui s'établissent entre les différents thèmes dans les différents espaces de la grotte. »

<sup>80</sup> Testart A., *Art et religion de Chauvet à Lascaux*, Paris, Gallimard - Bibliothèque illustrée des histoires, 2016, p. 14.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>83</sup> Testart précise ainsi ce qu'il entend par totémisme : « C'est, selon une belle formule de Claude Lévi-Strauss, une 'classification congruente' de la société et de la nature, qui met en correspondance la série complète des clans entre lesquels est partagée la société et les espèces naturelles que cette société retient comme significatives » [*Ibid.* p. 314]. Et l'éditeur du livre ajoute : « Les espèces totémiques ne sont en fin de compte que des supports au moyen desquels les clans signifient leurs liens et leurs dépendances. [...] Les humains [...], tout autant que les animaux, sont à la fois sociaux et cosmiques. Aucun clivage n'existe entre eux, contrairement à ce qui se passe dans d'autres croyances » [*Ibid.*, p. 304].

<sup>84</sup> Hoffmann D. L., Standish C. D., García-Diez M. *et al.*, *op. cit.*

<sup>85</sup> Van Gelder L., Counting the Children : The role of Children in the Production of Finger Flutings in Four Upper Palaeolithic Caves, *Oxford Journal of Archaeology*, n° 34, 2015, p. 119-138.

<sup>86</sup> De Smedt J. & De Cruz H., *opus cit.*, p. 56-57.

Ariège (France) : l'un, appelé communément le « chamane dansant », représente un homme à coiffe de cerf et l'autre, nommé le « petit sorcier à l'arc musical », est mi-humain, mi-bison.

Mentionnons encore ici le nommé « sorcier » de la grotte française de Gabillou, mi-homme, mi-bovidé et la « peinture à l'ocre rouge d'un être humain schématique à la tête surmontée de deux cornes » de la *Grotta di Fumane* (Italie), datée de 35.500 ans<sup>87</sup>.

Des thérianthropes ont aussi été sculptés. Deux statuettes d'homme-lion, stylistiquement semblables, ont été trouvées dans le sud-ouest de l'Allemagne : l'une, mesurant environ 30 cm et datée d'environ 40.000 ans, dans la grotte de Stadel<sup>88</sup> et l'autre, un peu plus récente et beaucoup plus petite (2,5 cm), dans la grotte de Hohle Fels<sup>89</sup>.

Ces thérianthropes, peints ou sculptés, sont souvent<sup>90</sup> considérés comme liés à un phénomène religieux. Mais alors, à quoi correspondaient-ils ? On ne peut réfuter l'hypothèse qu'il s'agissait de déités<sup>91</sup>. Mais d'autres interprétations sont plus plausibles : ces représentations hybrides pourraient, par exemple, figurer des chamanes (ce qui est compatible avec l'interprétation de Y. Lambert, voir § 3.2.3) ou encore des êtres mythiques (ce qui est compatible avec l'interprétation de A. Testart). En effet, ce dernier propose de voir dans l'art pariétal paléolithique « une représentation de l'état du monde aux premières phases du mythe<sup>92</sup> » de cosmogénèse et, en particulier, « celle des héros mythiques mi-animaux, mi-humains (phase II), marquée donc toujours par l'indifférenciation, mais avec un début d'ordre [spéciation des animaux uniquement<sup>93</sup>] ».

Comme l'expression orale de ces représentations est définitivement perdue, il est impossible de trancher. Mais ce qui est sûr c'est que les interprétations des thérianthropes paléolithiques les plus fréquentes sont compatibles avec les conclusions de Peoples *et al.*, basées sur l'étude de chasseurs-cueilleurs actuels (voir § 3.2.3)<sup>94</sup> : à cette époque ancienne des chasseurs-cueilleurs, dont les sociétés étaient probablement égalitaires, la croyance en de Grands Dieux créateurs est peu probable, mais, en revanche, la croyance en des esprits est vraisemblable et les rituels chamaniques sont possibles.

### 3.3.4. Vestiges du *processus de néolithisation* (Mésolithique ou Proto-Néolithique)<sup>95</sup> au Proche-Orient (débutant vers 12.000 avant notre ère) et leurs liens à la religion

Au vu des vestiges archéologiques du continent eurasiatique, la phase de transition vers le Néolithique, appelée aussi Mésolithique ou Proto-Néolithique (selon les auteurs et les lieux), a pris naissance au Proche-Orient et se révèle liée à des modifications religieuses. Elle a été longue et complexe et mérite que l'on s'y attarde, tout en sachant qu'il y a eu, dans le monde, d'autres foyers de néolithisation.

#### ○ *Résultats de fouilles dans le Levant*

---

<sup>87</sup> Broglio A., De Stefania M., Guriolia F. *et al.*, 2009, L'art aurignacien dans la décoration de la Grotte de Fumane, *L'Anthropologie*, vol. 113, 2009, p. 753-761.

<sup>88</sup> Kind C.-J., Ebinger-Rist N., Wolf S., *et al.*, The smile of the Lion Man. Recent excavations in Stadel Cave (Baden-Württemberg, southwestern Germany) and the restoration of the famous Upper Palaeolithic figurine, *Quartär*, n° 61, 2014, p. 129-145.

<sup>89</sup> Conard N. J., Paleolithic ivory sculptures from southwestern Germany and the origins of figurative art, *Nature*, n° 426, 2003, p. 830-832.

<sup>90</sup> Un certain nombre de chercheurs les interprètent, cependant, uniquement comme des associations de symboles, des constructions graphiques à caractère symbolique, non liées au phénomène religieux.

<sup>91</sup> Kind C.-J., Ebinger-Rist N., Wolf S., *et al.*, *op. cit.*, p. 144.

<sup>92</sup> Testart A., 2016, *op. cit.*, p. 123.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>94</sup> Peoples H. C., Duda P. & Marlowe F. W., 2016, *op. cit.*

<sup>95</sup> Des précisions concernant ces vocables nous ont été apportées par Laurence Burnez-Lanotte.

Des résultats, déjà anciens, à prendre en compte ici tout d'abord sont ceux de fouilles dirigées au Liban, en Syrie et en Turquie par Jacques Cauvin, archéologue et préhistorien français (décédé en 2001). Sur base des vestiges mis au jour, ce scientifique propose la chronologie suivante<sup>96</sup> :

- vers 12.000 avant notre ère : apparition d'une nouvelle culture (appelée le *Kébarien géométrique*) caractérisée par un début de stabilité de l'habitat (préfigurant les villages) et l'apparition des premiers outils de mouture et de broyage en pierre ;
- vers 10.200 avant notre ère : apparition des premiers villages (culture *natoufienne*) ;
- vers 8.200 avant notre ère : apparition de représentations de la *Déesse-mère* et du *Taureau* ;
- vers 8.000 avant notre ère : début d'une économie agricole, résultant d'une initiative culturelle.

Sa thèse est donc que la révolution mentale a précédé le début de l'agriculture, lors de la transition vers le Néolithique eurasiatique. Voici ce qu'il écrit à ce sujet :

« Nous avons montré depuis que des bouleversements idéologiques, une sorte de 'Révolution de symboles', avait précédé [...] les débuts de l'économie agricole<sup>97</sup>. »

« Un événement s'est produit, et il est de nature psychique. Nous l'avons défini comme une déchirure nouvelle au sein de l'imaginaire humain entre un 'haut' et un 'bas', entre un ordre de la force divine personnifiée et dominatrice et celui d'une humanité quotidienne dont l'effort intérieur vers cette perfection qui le transcende peut être symbolisé par les bras levés des orants. [...] Une topologie verticale s'instaure alors dans l'intimité même du psychisme, où l'état initial d'angoisse peut se muer en assurance au prix d'un effort mental ascensionnel vécu comme un appel à une instance divine extérieure à l'homme et plus élevée que lui. Ce 'culte' est ici l'autre face d'une misère quotidiennement ressentie. Pouvoir du dieu et finitude humaine sont les deux pôles solidaires de cette dramaturgie inédite qui s'est installée au cœur de l'homme.<sup>98</sup> »

Y. Lambert commente la thèse de J. Cauvin comme suit : « Les études de R. Hamayon contribueraient à lui donner raison. En effet, le développement de l'élevage est *a priori* incompatible avec la représentation que le chamanisme de chasse se fait de l'animal comme équivalent et partenaire, que, pense-t-on, on ne tue pas mais que l'on obtient des esprits<sup>99</sup>. »

Cette thèse est aussi complétée, analysée et commentée par la préhistorienne française Catherine Perlès<sup>100</sup>. Elle y ajoute que « le stockage à grande échelle est attesté au Natoufien », donc bien avant le début de l'agriculture. Elle souligne, preuves à l'appui, la continuité de la structure des représentations symboliques entre le Paléolithique européen et le Natoufien proche-oriental. Et elle aboutit à une conclusion que nous ne partageons pas, à savoir que le passage d'une vision horizontale du monde à une vision verticale est une simple évolution. Il nous paraît plus rigoureux d'y voir, à la suite de Cauvin, une véritable révolution mentale. Selon un faisceau convergent d'études scientifiques de différentes disciplines, cette modification semble s'accompagner d'un bouleversement complet des conceptions religieuses.

Soulignons encore que la thèse de Cauvin va à l'encontre de celle de Peoples et Marlowe (voir § 3.2.3) selon laquelle ce sont des changements d'économie de subsistance (passage à l'agriculture et à l'élevage) qui auraient « précédé et façonné beaucoup d'institutions sociales du Néolithique, en ce compris la religion<sup>101</sup> ». Nous allons voir ci-dessous que des fouilles récentes vont permettre de trancher entre ces deux positions contradictoires, en faveur de celle de Cauvin.

---

<sup>96</sup> Cauvin J., L'élaboration et la diffusion des premières sociétés agricoles, dans Sophie Cluzan, & Eric Delpont & Jeanne Moulhierac (eds.), *Syrie, Mémoire et Civilisation*, Paris, Flammarion, Édité par l'Institut du Monde Arabe, 1993, p. 32-37 ; Cauvin J., *Naissance des divinités, naissance de l'agriculture*, Paris, CNRS éds, 2010 (posthume).

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 102-105.

<sup>99</sup> Lambert Y., *op. cit.*, p. 86.

<sup>100</sup> Perlès C., À l'aube du Néolithique : évolution ou révolution des symboles ? *Paléorient*, vol. 37, n° 1, 2011, p. 165-176.

<sup>101</sup> Peoples H. C. & Marlowe F. W., 2015, *op. cit.*

○ Premiers sanctuaires édifiés (dès - 10.000 ans avant notre ère, en Turquie)

Passons donc des sanctuaires naturels ornés (évoqués au § 3.3.3), aux sanctuaires artificiels, construits, on va le voir, au prix d'un dur labeur.

Les plus anciens actuellement connus sont ceux de Göbekli Tepe, au sud-est de la Turquie<sup>102</sup>. Leur construction a débuté 10.000 ans avant notre ère, à l'époque d'un réchauffement climatique. Pour juger de leur grande ancienneté, il est utile de se rappeler que le célèbre sanctuaire de Stonehenge (Grande-Bretagne) ne sera érigé qu'environ 6.000 ans plus tard (plus précisément entre - 3.700 et - 1.600 avant notre ère).

Le site de Göbekli Tepe est une colline artificielle couvrant une superficie de 9 Ha. L'architecture actuellement mise au jour comporte plusieurs sanctuaires. Chaque sanctuaire est un enclos circulaire formé de piliers mégalithiques (pouvant atteindre 5 m. de haut) réunis par des murets, avec, au centre, un ou deux pilier(s) mégalithique(s).

Les piliers mégalithiques, en forme de T, sont anthropomorphes (la tête, sans visage, étant figurée par la partie horizontale). Ces piliers sont décorés de bas-reliefs, réalistes et très remarquables, représentant généralement des animaux sauvages (tous mâles) et correspondant à la faune de cette époque : il n'y a pas d'animal imaginaire ni de thérianthrope. Certains piliers comportent des attributs humains : des bras et même une ceinture.

La conclusion de Klaus Schmidt, archéologue de l'Université de Heidelberg qui fouilla le site, est la suivante : « Göbekli Tepe ouvre une nouvelle perspective sur l'aube du Néolithique : la spécialisation en des tâches particulières a dû être possible pour permettre à des membres de la communauté d'être capables d'ériger ces monuments et de les décorer de façon aussi élaborée<sup>103</sup>. » L'archéologue allemand souligne qu'on a ici l'indice « d'un changement fondamental » : de petites bandes de chasseurs-cueilleurs itinérants sont devenues des communautés importantes avec une résidence permanente. Cette observation inattendue est confirmée par les résultats récents de la génétique. En effet, se basant sur l'analyse de l'ADN d'individus vivant au XXI<sup>e</sup> siècle, Évelyne Heyer a pu prouver que les populations actuelles d'agriculteurs ou d'éleveurs, contrairement à celles de chasseurs-cueilleurs, ont connu une forte expansion démographique, contemporaine d'une amélioration climatique<sup>104</sup>. Cette expansion a toujours précédé « de plusieurs millénaires les dates archéologiques connues de la transition néolithique ». Et la professeure d'anthropologie génétique de conclure : « Ainsi, c'est la croissance démographique qui a été le moteur de la domestication et non l'inverse. » Certes, cette croissance s'est encore accélérée ultérieurement, avec la domestication.

Par ailleurs, l'archéologue allemand poursuit son analyse des sanctuaires de Göbekli Tepe en affirmant : « Le peuple devait aussi avoir une mythologie très complexe, ce qui implique une capacité d'abstraction. » Et il en conclut que la thèse de Cauvin s'avère correcte : « Le facteur qui a permis la formation de communautés importantes et permanentes était la capacité de recourir à une culture symbolique, une sorte d'habileté pré-littéraire à produire et à 'lire' du matériel symbolique, qui permettait aux communautés de définir leurs identités partagées et leur cosmos. »

Mais une question demeure : que représentent les piliers mégalithiques anthropomorphes en forme de T ? Du fait que la révolution, tant mentale que religieuse, a déjà manifestement eu lieu, nous pourrions déduire, nous semble-t-il, sans grand risque de nous tromper, que la vision du monde des bâtisseurs de Göbekli Tepe était (devenue ?) verticale et hiérarchique et que, dès lors, les piliers symbolisaient soit des ancêtres soit des dieux, mais en tout cas des êtres surnaturels moralisateurs et punisseurs ! On pourrait même être plus précis. En effet, Cauvin (voir ci-dessus), sur base de témoignages

---

<sup>102</sup> Cf. Peters J. & Schmidt K., Animals in the symbolic world of Pre-Pottery Neolithic Göbekli Tepe, south-eastern Turkey : a preliminary assessment, *Anthropozoologica*, vol. 39, n° 1, 2004, p. 179-218;

Schmidt K., Göbekli Tepe – the Stone Age Sanctuaries. New results of ongoing excavations with a special focus on sculptures and high reliefs, *Documenta Praehistorica*, n° 37, 2010, p. 239-256.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 253-254.

<sup>104</sup> Heyer É., *op. cit.*, p. 146-147.

archéologiques à l'aube du Néolithique dans le Levant, affirme que les dieux étaient apparus juste après la création des premiers villages, mais avant le début d'une économie agricole. Ceci éclaire la conclusion suivante de K. Schmidt : « Il est certain que les statues sous forme de piliers au centre de ces enclos représentaient des êtres très puissants. Si les dieux existaient dans les esprits de ces peuples à l'aube du Néolithique, il y a une probabilité énorme que la forme en T soit la première représentation monumentale de dieux<sup>105</sup>. »

Récemment, trois crânes trouvés sur le site Göbekli Tepe ont été décrits : ils présentent des modifications artificielles (marques d'incision et brûlures) et témoignent de rituels funéraires<sup>106</sup>. Selon Perlès, ce type de rites, avec prélèvement du crâne après la mort, n'était pas en usage [chez l'*Homo sapiens*], au Paléolithique supérieur<sup>107</sup>. Ceci nous apparaît comme un indice supplémentaire que la révolution religieuse était déjà accomplie en ce lieu et à ce moment du Mésolithique ou Proto-Néolithique.

Bref, suite à une modification climatique, la conjonction d'au moins cinq facteurs, attestés par l'archéologie et pouvant former un système, semble intervenir au Mésolithique ou Proto-Néolithique proche-oriental (entre 12.000 et 8.000 ans avant Jésus-Christ) pour commencer à modifier profondément la société : l'augmentation de la taille du groupe, l'accroissement de la spécialisation des tâches, le début de la sédentarisation, le commencement du stockage ainsi qu'une révolution à la fois mentale et religieuse. Cette dernière aboutit à une vision hiérarchique du monde, plaçant au sommet : des dieux ou ancêtres actifs, au centre : les hommes et, en position inférieure : la nature.

Une question se pose alors : la hiérarchisation de la société, impliquant, selon la définition des préhistoriens, l'appropriation du pouvoir de façon héréditaire par certaines classes sociales, est-elle apparue à ce moment-là aussi ? La réponse en est incertaine.

En effet, il n'y a aucun vestige archéologique permettant d'affirmer l'existence d'une telle hiérarchie sociale, à cette époque de transition vers le Néolithique, au Proche-Orient. Selon le préhistorien Jean-Paul Demoule, les indices matériels de l'émergence de « sociétés de chef » (ou « chefferies ») n'apparaissent, dans ces contrées, qu'au Néolithique<sup>108</sup>. Et ce même auteur ajoute qu'en Europe, le début du Néolithique lui-même conserve encore des sociétés égalitaires : « entre 6.500 et 4.500 avant notre ère, les cimetières ne montrent aucune différence sociale notable si ce n'est en fonction de l'âge et du sexe. [...] L'architecture ne reflète pas non plus de fortes inégalités<sup>109</sup>. »

En revanche, des données ethnographiques (voir § 3.2.3) rendent vraisemblable l'apparition de différences sociales en lien avec le début du stockage. Si c'était effectivement le cas, on pourrait alors être tenté de voir, dans la vision hiérarchique du monde (telle qu'attestée au Mésolithique proche-oriental) un simple reflet de la hiérarchie sociale nouvelle. Cette évolution parallèle des deux hiérarchies est d'ailleurs suggérée par Peoples *et al.* (cf. § 3.2.3)<sup>110</sup>.

Quoi qu'il en soit, les données archéologiques, confirmées par la génétique, viennent, cependant, anéantir la thèse de Peoples et Marlowe (voir § 3.2.3) selon laquelle ce sont les changements d'économie de subsistance (en l'occurrence le passage à l'agriculture et à l'élevage) qui auraient « précédé et façonné beaucoup d'institutions sociales du Néolithique, en ce compris la religion<sup>111</sup> ».

### 3.3.5. Témoignages archéologiques de sacrifices d'animaux domestiques à partir du Néolithique en Europe occidentale (environ 5.600 avant notre ère)

---

<sup>105</sup> K. Schmidt, *op. cit.*, p. 254.

<sup>106</sup> Gresky J., Haelm J., Clare L., Modified human crania from Göbekli Tepe provide evidence for a new form of Neolithic skull cult, *Science Advances*, 2017.

<sup>107</sup> Perlès C., *op. cit.*, p. 172.

<sup>108</sup> Demoule J.-P., *Les dix millénaires oubliés qui ont fait l'histoire*, Paris, Fayard, Pluriel, 2020, p. 124 et 243.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 114.

<sup>110</sup> Peoples H. C., Duda P. & Marlowe F. W., 2016, *op. cit.*, p. 278.

<sup>111</sup> Peoples H. C. & Marlowe F. W., 2015, *op. cit.*

Selon les témoignages archéologiques, la révolution néolithique (avec la pratique de l'agriculture et de l'élevage) s'est propagée de proche en proche en Occident. Elle fut portée, ainsi que le précise la génétique, par une vague migratoire de populations à la peau claire, issues d'Anatolie, venant se mélanger aux chasseurs-cueilleurs européens, à la peau sombre et aux yeux bleus<sup>112</sup>. C'est ainsi que, par exemple en France, le Néolithique couvre la période allant de 5.600 ans à 2.000 ans avant notre ère.

Heyer fait remarquer que les peuples chasseurs-cueilleurs actuels cultivent quelques végétaux. Elle en déduit que l'arrivée de l'agriculture en Europe peut être considérée simplement « comme une intensification de l'usage de certaines plantes, telles les céréales<sup>113</sup> ».

Il est intéressant pour notre propos de souligner que cette modification du mode de subsistance s'accompagne de la pratique (nouvelle ?) de sacrifices d'animaux, ce qui est certainement un rite religieux, et que ces animaux sacrifiés sont évidemment des animaux domestiques, ce qui constitue forcément une innovation.

C'est ainsi que des archéozoologistes ont pu, sur base de vestiges archéologiques, mettre en évidence des sacrifices d'animaux domestiques accomplis environ 5.600 ans avant notre ère, notamment dans des sites fortifiés français (par exemple, à Boury-en-Vexin, dans l'Oise)<sup>114</sup>. Ces chercheurs ont conclu de leurs observations que les humains avaient probablement consommé la viande des animaux sacrifiés (surtout des moutons et des bœufs). Ils ont également noté que l'accumulation d'ossements pouvait être mise en relation avec les structures qui matérialisent les limites des villages, « comme si les dépôts étaient voués à manifester l'évidence de l'appropriation de l'espace villageois ».

---

<sup>112</sup> Heyer É., *op. cit.*, p. 154-155.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 144-145.

<sup>114</sup> Arbogast R. M., Horard-Herbin M. P., Meniel P. *et al.*, *Animaux, environnement et sociétés*, Paris, Errance, Collection « Archéologiques, » 2005, p. 143-149.

## 4. Synthèse

Le présent ouvrage ne concerne pas l'émergence de la spiritualité individuelle mais bien celle du phénomène religieux. Il propose d'analyser ce dernier selon deux modélisations.

D'une part, à l'instar d'un modèle utilisé par des physiciens et des chimistes, il considère ce phénomène comme un système complexe et propose donc de réserver, au terme émergence, la signification d'**auto-organisation spontanée** d'un grand nombre d'agents, en proie à des interactions multiples. Il suggère alors que la religion institutionnalisée a dû « émerger » spontanément lorsque de nombreux êtres humains (agents), vraisemblablement déjà pourvus d'une spiritualité individuelle, ont pu communiquer (interagir) intensément entre eux (peut-être seulement lorsqu'ils disposèrent du langage articulé).

D'autre part, conformément aux approches actuelles de biologistes, de psychologues et de sociologues, il met aussi et surtout en évidence que la religion apparaît comme un **produit de la sélection naturelle** (qui prend en compte les niveaux individuel et social), en réaction à des modifications du milieu. Le phénomène religieux s'y révèle donc être une adaptation.

Les définitions actuelles de la religion comportent généralement, au minimum, deux éléments : le premier, fondamental, est le partage social de la croyance en une réalité transcendante (ou surnaturelle ou supra-empirique) et le second, celui de rites partagés qui en découlent.

Cette transcendance, au fondement de toute religion, revêt de multiples formes : esprits, dieux, substance... Elle peut posséder certains attributs d'une personne humaine ou être impersonnelle. Et elle peut aussi être horizontale et impliquer une vision égalitaire du monde ou, au contraire, verticale et correspondre à une vision hiérarchique du monde. Les comportements rituels religieux seront évidemment fonction de cette vision particulière.

La question qui se révèle fondamentale est la suivante : comment, au cours du temps, le phénomène religieux est-il né ? Les scientifiques sont unanimes, de nos jours, à souligner, à la suite de Darwin<sup>1</sup>, que l'émergence de la religion, tout comme celle de la morale d'ailleurs, a des racines biologiques très profondes. Il y a également un large consensus pour affirmer que l'évolution du genre *Homo*, à partir d'*Homo erectus*, est un phénomène lent et continu, ne présentant donc pas de seuil : tous les intermédiaires ont existé.

En revanche, la complexité mise en évidence de l'histoire évolutive des religions suggère de l'étudier dans un cadre explicatif nouveau, plus large que celui de Darwin<sup>2</sup>, celui d'une synthèse évolutive étendue. Ce dernier apporte des notions nouvelles telles que la sélection à plusieurs niveaux, qui implique une acception plus large à la sélection naturelle que celle proposée par Darwin. Ces nouveaux concepts, qui ne font certes pas l'unanimité dans la communauté scientifique, méritent cependant une grande attention, notamment parce qu'ils peuvent apparaître comme des indices de complexité.

Tout indique que l'ancêtre commun aux hommes et aux chimpanzés actuels devait déjà, il y a bien plus de sept millions d'années, présenter les caractéristiques cognitives, émotionnelles et comportementales nécessaires, mais certes pas encore suffisantes, pour qu'émerge la religion. C'est ainsi que l'on peut observer, aujourd'hui, chez nos cousins proches, les chimpanzés, le partage de comportements culturels étonnants, dont certains ne sont pas sans évoquer des rites symboliques.

L'émergence de la religion concerne, en tout cas, *Homo sapiens*, mais peut-être aussi d'autres espèces humaines notamment *Homo neanderthalensis* (disparu il y a environ 40.000 ans seulement). Les données archéologiques ne peuvent en tout cas pas infirmer l'hypothèse de la présence de croyances et de rites religieux chez nos cousins néandertaliens.

---

<sup>1</sup> Darwin Ch., 1876, *op. cit.*

<sup>2</sup> Darwin Ch., 1859, *op. cit.*

Par ailleurs, il convient de distinguer l'histoire évolutive de la morale de celle de la religion, même si au cours du temps un lien va s'établir entre les deux, la moralité religieuse venant coiffer les autres couches de moralité plus anciennes.

Il est impossible de donner une datation absolue et précise des événements intervenant dans le début de l'histoire évolutive de la religion, mais seulement d'en proposer une chronologie relative, impliquant au moins trois étapes.

La première étape serait celle de l'émergence d'une religion familiale. En effet, selon Turner et Maryanski<sup>3</sup>, la religion ne put émerger qu'après la naissance de la première institution de l'humanité, la famille nucléaire. Cette première forme de religion, non encore institutionnalisée, devait correspondre à une vision horizontale et égalitaire du monde<sup>4</sup> et être vraisemblablement animiste<sup>5</sup>. On peut faire l'hypothèse que la morale proprement humaine à la seconde personne est apparue comme morale d'équité entre deux chasseurs<sup>6</sup>, avant même que la religion ne s'institutionnalise.

Des scientifiques de différentes disciplines semblent d'accord sur un point important, voire même fondamental : la sélection darwinienne (au sens strict) se traduit par un accroissement de l'interdépendance interindividuelle, autrement dit de la socialisation, des hominines face à des modifications écologiques. Cette sélection individuelle s'effectue, semble-t-il, via une modification des capacités cognitives et aussi émotionnelles. L'émergence de la religion serait alors un effet indirect de cette sélection biologique.

La deuxième étape serait l'institutionnalisation de la religion, en réaction à des modifications du milieu socio-culturel (croissance de la taille de la population, augmentation de la dimension culturelle). Elle serait, en quelque sorte la seconde phase de l'émergence de la religion. Et cette phase, s'expliquerait, pour l'essentiel, par une pression de sélection socioculturelle (impliquant donc à la fois le groupe et sa culture) et aurait pour effet non seulement d'augmenter encore la force des liens au sein d'un groupe local, mais aussi d'aider émotionnellement les individus (diminution de l'angoisse...). Et précisément cette dernière hypothèse trouve un écho particulier dans les conclusions de Damasio<sup>7</sup>. Ce dernier, en effet, met en évidence l'importance des sentiments individuels, vecteurs d'homéostasie, pour expliquer l'histoire évolutive des éléments culturels.

L'institutionnalisation de la religion pourrait peut-être, par ailleurs, être contemporaine de l'émergence du langage articulé, il y a peut-être 200.000 à 150.000 ans, et se traduire, par exemple, par le passage de l'animisme au chamanisme. Peut-être l'institutionnalisation de la religion est-elle aussi contemporaine de l'émergence de la morale d'équité entre membres d'un groupe culturel ?

Une fois la religion émergée, quelle serait l'étape suivante de son évolution ? Selon un large consensus actuel des scientifiques de différentes disciplines, une étape fondamentale dans l'histoire évolutive de la religion en Eurasie date du Mésolithique, période de transition vers le Néolithique (voir figure 6). La néolithisation a débuté, au Proche-Orient, il y a 12.000 ans environ, suite à une modification climatique. Ce processus aura différentes expressions : sédentarisation, croissance démographique, stockage de vivres provenant de la cueillette ou de la chasse (source possible d'inégalités comme l'a montré Testart<sup>8</sup>) et, peut-être, effectivement hiérarchisation de la société, quoique cela ne soit pas attesté par des vestiges archéologiques. L'archéologie montre, par contre, qu'avant même de devenir agriculteurs et éleveurs, les humains du Croissant fertile ont dû adopter une spécialisation accrue des tâches, ce qui, entre autres, leur a permis de construire des sanctuaires mégalithiques. Il s'est produit une modification mentale que nous considérons ici comme révolutionnaire : le passage d'une vision égalitaire et horizontale du monde à une vision hiérarchique et verticale. Au niveau religieux, ceci a pu se traduire par l'apparition du culte des ('Grands') dieux actifs dans les affaires humaines et aussi par celle d'une morale religieuse (coiffant

---

<sup>3</sup> Turner J. H., Maryanski A., Petersen A. K. *et al.*, *op. cit.*

<sup>4</sup> Cauvin J., 2010, *op. cit.*

<sup>5</sup> Peoples H. C., Duda P. & Marlowe F. W., *op. cit.*

<sup>6</sup> Tomasello M., *op. cit.*

<sup>7</sup> Damasio A., *op. cit.*

<sup>8</sup> Testart A., 1982, *op. cit.*

les autres couches de moralité et renforçant encore l'interdépendance individuelle). Il est possible que cette révolution mentale et religieuse fût liée à une modification de la structure sociale ou à la transmission, via la filiation, de biens accumulés<sup>9</sup>, mais ceci n'est pas mis en évidence par l'archéologie. Puis vers 8.000 ans avant notre ère, toujours au Proche-Orient, les humains ont fait le choix de commencer à domestiquer de façon intense les plantes et les animaux : c'était le début du Néolithique eurasiatique. La croissance démographique s'accéléra. La hiérarchisation sociale ne fait plus aucun doute à cette époque : elle est attestée cette fois-ci par l'archéologie. Sur le plan religieux, les sacrifices d'animaux domestiques devint possible.

Et ce nouveau mode de vie, qui va avoir un impact considérable, s'est alors propagé de proche en proche et est arrivé en Europe, porté par une vague migratoire.

Revenons pour terminer aux causes de l'existence de la religion telles qu'elles sont invoquées dans les approches scientifiques. Pour rappel, nous avons distingué deux catégories d'explications.

Les premières ont été qualifiées ici de réductionnistes car elles s'appuient sur des niveaux de réalité moins complexes que celui de la religion. Au niveau sociologique, la religion apparaît comme liée au ciment social. Au niveau psychologique, la religion s'explique par des besoins affectifs (de consolation mais aussi de partage d'un émerveillement devant l'amour ou la beauté...) et aussi par les caractéristiques de l'intellect des êtres humains, curieux et en quête de sens. Nous constatons immédiatement que ces explications réductionnistes sont, non seulement prises en compte, mais aussi fortement éclairées et étayées par les deux premières étapes du scénario hypothétique global qui vient d'être synthétisée.

Quant aux explications appartenant à la seconde catégorie, appelée ici intégratrices (car intégrant la religion à un phénomène plus global), elles ne sont pas évoquées comme telles dans la littérature scientifique. Cependant, force est de souligner qu'elles peuvent, à leur tour, éclairer tout scénario d'émergence de la religion.

Si l'on s'en tient à l'évolution culturelle globale de l'humanité, l'émergence de la religion peut, selon Y. Lambert<sup>10</sup>, sembler dictée par la recherche d'un accroissement de maîtrise de la part des êtres humains.

Si l'on se place dans le cadre encore plus vaste de l'évolution de la vie et de la culture humaine, elle peut être comprise comme étant une manifestation de l'homéostasie au sens large (soit une régulation optimisée) telle que la définit A. Damasio.

Ajoutons enfin, à la suite de Couloubaritsis<sup>11</sup>, que, d'une part, les deux modélisations et, d'autre part, les explications, tant réductionnistes qu'intégratrices, et les scénarios, proposés pour le début de l'histoire de la religion, peuvent être considérés comme des « configurations » qui en simplifient la complexité.

---

<sup>9</sup> Hamayon R., 2005, *op. cit.*

<sup>10</sup> Lambert Y., *op. cit.*

<sup>11</sup> Couloubaritsis L., *op. cit.*

## 5. Quelques réflexions personnelles

Nous avons montré ici qu'il est possible de dégager une vision synthétique, cohérente, des approches scientifiques contemporaines pour répondre aux questions du pourquoi et du comment relatives à la naissance du phénomène religieux.

Cette apparition a dû, semble-t-il, se produire spontanément et progressivement au sein du phylum humain. D'une part, la religion a pu « émerger » à partir des interactions entre des représentants du genre *Homo*. D'autre part, via la sélection naturelle, elle découle à la fois du besoin de cohésion des sociétés humaines et des caractéristiques (émotionnelles et intellectuelles) du cerveau humain. Cet organe présente, en effet, une double particularité. Il est capable de générer une large palette d'émotions, allant de l'émerveillement, face à la beauté de la nature ou d'un chef-d'œuvre artistique, à l'angoisse et au sentiment de solitude, face à la mort. Et il est, également, une véritable machine à rechercher et à produire du sens.

Mais ces considérations ne doivent pas venir troubler ceux qui croient en une transcendance. En effet, si l'on accepte de se placer dans le cadre global de l'évolution biologique et culturelle, il apparaît comme normal que le concept de dieu, par exemple, n'ait pas existé depuis le début de l'humanité. Ce concept a surgi à un certain moment du processus (encore en cours actuellement) de l'évolution du cerveau et correspond à une certaine vision du monde et surtout à une forme d'organisation des sociétés. Nous pouvons donc considérer que l'apparition du concept de « dieu » au sein de groupes humains était déjà là en puissance, dès l'apparition de la vie.

Et puisque, comme le dit si joliment Hubert Reeves, nous sommes des « Poussières d'étoiles<sup>12</sup> », ne pourrions-nous pas faire un pas de plus et imaginer que la croyance humaine en un dieu unique était aussi déjà là en puissance, dès le début de l'Univers ?

Et cette lumière nouvelle, projetée par les études scientifiques, n'est-elle pas de nature à séduire, par sa beauté, toutes les personnes en recherche, en particulier les adeptes des religions du Livre, et à supplanter la perception qu'ils avaient, peut-être, d'une intervention directe du Dieu Créateur à chaque étape du « Grand Récit<sup>13</sup> » de l'Univers ?

---

<sup>12</sup> Reeves H., *Poussières d'étoiles*, Paris, Seuil, 1984.

<sup>13</sup> Serres M., *L'Incandescent*, Paris, Le pommier, 2003.

## Index des auteurs cités

Les références complètes sont indiquées en gras.

### A

Arbogast R. M., Horard-Herbin M. P., Meniel P. *et al.*, **36**  
Arnould J., de Bont R., Gayon J. *et al.*, **10**

### B

Boesch C., **18**  
Bowen J. R., **9**  
Boyer P., **8, 12**  
Broglio A., De Stefania M., Guriolia F. *et al.*, **32**  
Burnez-Lanotte L., **31**

### C

Cauvin J., **33, 38**  
Cicéron, **7**  
Conard N. J., **32**  
Coppens Y., **29**  
Couloubaritsis L., **5, 6, 9, 39**  
Crommelinck M., **14**  
Cyrulnik B., **12**

### D

d'Ormesson J., **16**  
d'Udekem-Gevers M., **18**  
Damasio A., **13, 14, 38**  
Darwin Ch., **9, 10, 16, 24, 27, 37**  
De Smedt J. & De Cruz H., **30, 31**  
de Waal F., **17**  
Decharneux B., **8**  
Demoule J.-P., **35**  
Descola Ph., **29**  
Dortier J.-F., **8, 12**  
Dubois J., Oya H., Tyszka J. M. *et al.*, **23**  
Dubuisson D., **7**  
Durkheim É., **8, 12**

### E

Eliade M., **7**  
Evans-Pritchard E. E., **12**

### F

Feltz B., **5**  
Freud S., **12**  
Füzfa A., **4, 6, 16**

### G

Giuliani B., **14**

Gresky J., Haelm J., Clare L., **35**  
Gunz Ph., Tilot A. K., Wittfeld K. *et al.*, **23**

### H

Hamann S., Pessoa L., Wager T. D., **23**  
Hamayon R., **6, 27, 28, 39**  
Hell B., **6**  
Heyer É., **17, 34, 36**  
Hoffmann D. L., Standish C. D., García-Diez M. *et al.*, **31**  
Hublin J.-J., **17, 20, 30**

### J

Jaubert J., Verheyden S., Genty D. *et al.*, **29**

### K

Kind C.-J., Ebinger-Rist N., Wolf S., *et al.*, **32**  
Kühl, H., Kalan, A., Arandjelovic, M. *et al.*, **18**

### L

Lactance, **8**  
Lambert D., **5**  
Lambert D. & J. Reisse J., **10**  
Lambert Y., **8, 9, 10, 13, 28, 33, 39**  
Lenoir F. & Tardan-Masquelier Y., **10**  
Lindquist K. A., Wager T. D., Kober H. *et al.*, **23**

### M

Marx K., **12**  
Maryanski A., **7**

### N

Naccache L. & Naccache K., **13**  
Neubauer S., Hublin J.-J. & Gunz Ph., **23**  
Norenzayan A., **25**

### O

Obadia L., **8**  
Otte M., **29**

### P

Peoples H. C. & Marlowe F. W., **25, 26, 33, 35**  
Peoples H. C., Duda P. & Marlowe F. W., **25, 26, 32, 35, 38**  
Perlès C., **33, 35**  
Peters J. & Schmidt K., **34**  
Pirenne-Delforge V., **7**

## **R**

Rappaport, M. Boone & Corbally Ch., **11**  
Reeves H., **40**

## **S**

Saler B., **7**  
Schmidt K., **34, 35**  
Schmidt W., **12**  
Serres M., **40**  
Swanson G. E., **25**

## **T**

Testart A., **29, 31, 32, 38**  
Tomasello M., **11, 16, 18, 20, 38**  
Tort P., **16**  
Turner J. H., **17, 22**  
Turner J. H., Maryanski A., Petersen A. K. *et al.*, **9, 21, 22, 38**

## **V**

Van Gelder L., **31**  
Verheyden S. & Jaubert J., **29**  
Verheyden S., Jaubert J., Genty D. *et al.*, **30**

## Table des matières

Préface d'Yves Coppens (Professeur émérite au Collège de France).....	1
Remerciements.....	3
1. Introduction.....	4
1.1. Avant-propos.....	4
1.1.1. Méthodologie adoptée.....	4
1.1.2. Remarques épistémologiques.....	5
1.2. Définitions.....	6
1.2.1. Définitions préliminaires.....	6
1.2.2. Définitions de la religion.....	7
○ Commentaires.....	7
○ Quelques définitions actuelles de la religion et leur comparaison.....	8
1.3. Aperçu des théories explicatives de l'Évolution recourant au concept de sélection naturelle.....	10
2. Pourquoi y a-t-il des religions ?.....	12
2.1. Explications (/liens) réductionnistes.....	12
2.2. Explications intégratrices.....	13
2.2.1. Thèse d'Yves Lambert.....	13
2.2.2. Thèse d'Antonio Damasio.....	13
2.2.3. Comparaison synthétique.....	15
3. Comment sont nées les religions ?.....	16
3.1. Racines religieuses partagées avec d'autres hominidés.....	16
3.1.1. Rappel historique.....	16
3.1.2. Comparaison de l'être humain et du chimpanzé et établissement de leur position taxonomique respective.....	17
3.1.3. Observation de l'existence de racines de la religion chez les chimpanzés.....	17
3.2. Scénarios évolutifs.....	18
3.2.1. Scénario proposé par Tomasello (basé sur son étude expérimentale comparative des capacités cognitives des grands singes et des enfants).....	18
3.2.2. Scénario de Turner, Maryanski <i>et al.</i> (sur base d'une approche sociologique précédée d'une analyse personnelle de données biologiques sur les primates).....	21
○ Description.....	21
○ Commentaires.....	23
○ Comparaisons.....	24
3.2.3. Scénario de Peoples <i>et al.</i> (basé essentiellement sur des données ethnographiques).....	25

○ Description .....	25
○ Commentaires comparatifs.....	27
3.3. Informations apportées par l'archéologie préhistorique.....	29
3.3.1. Cercles de Bruniquel (datés d'environ 176.500 ans) .....	29
3.3.2. Sépultures (datées d'au moins 130.000 ans) .....	30
3.3.3. Grottes ornées (datées de maximum 40.000 ans ?).....	30
3.3.4. Vestiges du <i>processus de néolithisation</i> (Mésolithique ou Proto-Néolithique) au Proche-Orient (débutant vers 12.000 avant notre ère) et leurs liens à la religion .....	32
○ Résultats de fouilles dans le Levant .....	32
○ Premiers sanctuaires édifiés (dès - 10.000 ans avant notre ère, en Turquie) .....	34
3.3.5. Témoignages archéologiques de sacrifices d'animaux domestiques à partir du Néolithique en Europe occidentale (environ 5.600 avant notre ère).....	35
4. Synthèse .....	37
5. Quelques réflexions personnelles.....	40
Index des auteurs cités.....	41

---

## Légendes du tableau & des 6 figures

*[NB le tableau et les figures sont « appelés » dans le texte et dès lors ces appels doivent aider à choisir leur emplacement au sein du texte.]*

Tableau 1 : Comparaison de définitions polythétiques actuelles de la religion.

Figure 1 : Essai de synthèse sous forme de schéma de la thèse de Damasio.  
Schéma vu et approuvé par Antonio Damasio (courriel du 9 février 2021).

Figure 2 : Classification actuelle de la famille des hominidés, basée sur un arbre phylogénétique.  
Datations d'après Heyer (2020).


Figure 3 : Essai de synthèse sous forme de schéma de la thèse Tomasello au sujet de l'origine évolutive de la moralité humaine.  
Légende : chaque flèche unidirectionnelle (autre que celle du temps) indique une action ; celles qui sont bidirectionnelles symbolisent un lien étroit ;  signifie 'augmentation'.


Figure 4 : Essai de synthèse de l'émergence de la religion selon Turner, Maryanski *et al.* (2018), ayant reçu l'approbation de Turner.  
Légende : chaque flèche unidirectionnelle (autre que celle du temps) indique une action ;  signifie 'augmentation'.

Figure 5 : Essai de synthèse sous forme de schéma des thèses de Peoples *et al.* (2016), Peoples & Marlowe (2012) et Peoples & Marlowe (2015).  
Légende : chaque flèche indique une succession chronologique.

Figure 6 : Essai de synthèse des scénarios actuels relatifs à l'évolution religieuse, couvrant le Paléolithique, le Mésolithique et le Néolithique au Proche-Orient, sur base de résultats d'études ethnographiques, génétiques archéozoologiques et archéologiques (cf. § 3.2.3, 3.3.4 et 3.3.5).  
Légende : chaque flèche indique une succession chronologique.