

Cognition et religion

par HARVEY WHITEHOUSE

La plupart des tentatives d'explication de la religion cherchent à assigner une cause fondamentale unique, ou un tout petit nombre de causes, à des modèles de pensée et de comportement d'une extraordinaire complexité. Ces « explications magiques » se sont généralement avérées infructueuses. Je propose ici une approche différente, qui s'appuie sur une large gamme de théories et de découvertes récentes dans le domaine des sciences cognitives. Le défi immédiat n'est pas d'expliquer la religion comme un tout indivisible, mais plutôt d'arriver à comprendre à quel système psychologique (ou combinaison complexe de systèmes) fait appel tel ou tel élément d'un comportement observé. Certains des systèmes impliqués dans les modes de pensée et les comportements religieux ne sont capables de répondre qu'à certains types d'informations, et sont donc, pour ainsi dire, « aveugles » à tout autre type. D'autres systèmes, au contraire, sont capables de traiter toutes les pensées conscientes comme des inputs potentiels¹. Le fonctionnement combiné de ces systèmes permet d'expliquer la raison pour laquelle des gens, à un endroit précis et à un moment donné, sont amenés à agir d'une façon que nous appelons « religieuse ». Nous développerons ces idées en nous appuyant sur une seule étude de cas : elle porte sur un exemple de ce qu'on appelle le « culte du cargo » en Mélanésie.

1. Cependant, de tels systèmes généralistes ont leurs propres limites – par exemple, le fait que des informations accessibles à la conscience ne peuvent constituer qu'un faible pourcentage des inputs capables d'être reconnus par les systèmes cognitifs spécifiques à un domaine.

Étude de cas : le Kivung de Pomio

À la fin des années 1980, pendant deux ans, j'ai mené des recherches sur le terrain dans un village reculé de la Nouvelle-Bretagne, en Papouasie-Nouvelle-Guinée. Les habitants de ce village étaient membres d'une organisation qu'ils appelaient le Kivung de Pomio² (ou simplement le Kivung, ce qui signifie en pidgin « réunion » ou « se réunir »). Pour la plupart des étrangers, le Kivung était seulement une autre forme du « culte du cargo », pour lequel la région est célèbre³. Les adeptes du Kivung prétendent que leurs ancêtres (qui vivaient dans le monde des esprits) se sont rassemblés pour former une sorte de gouvernement spirituel. Un jour, ils reviendront réincarnés en hommes et en femmes blancs, et ils créeront un gouvernement terrestre et toutes sortes d'usines produisant des biens matériels occidentaux (le « cargo »). Les vivants se dépouilleront de leur peau noire et vivront dans le luxe. Mais ils seront censés vivre une existence sans péchés (selon les normes de la version Kivung des dix commandements de l'Ancien Testament). Cette période d'abondance sera de courte durée cependant. En temps voulu, le gouvernement des ancêtres annoncera le jour du jugement que Dieu présidera en tant que juge. Ceux qui auront utilisé leurs richesses pour mener une vie de méchanceté et de débauche seront jetés en Enfer et seuls les gens pieux seront sauvés. Par la suite, tous ceux qui auront survécu au jour du jugement goûteront un bonheur éternel ici-bas.

À l'évidence, cette eschatologie générale a librement emprunté aux enseignements de la mission catholique de la région, mais elle a aussi incorporé de nombreux détails issus d'idées plus indigènes sur le monde spirituel. On pourrait dire la même chose des pratiques Kivung. La plupart des rites de cette tradition ont pour but d'attirer les ancêtres pour les faire revenir d'entre les morts. Cela implique le dépôt d'offrandes aux ancêtres dans des temples spéciaux, la célébration de divers rites d'absolution et de catharsis, ainsi qu'une foule d'autres rituels qui ont lieu au cimetière et dans les jardins sacrés du village.

2. Bailoenakia et Koimanrea 1983, Tovalele 1977, Trompf 1990, Whitehouse 1995, 2000.

3. Les études de référence incluent Burridge 1960, Lawrence 1971, Worslet 1957 ; d'excellentes revues ont été écrites par Jarvie 1963a, 1963b, Stanner 1958 et Inglis 1957.

Le défi, pour nombre d'entre nous qui nous intéressons aux cultes du cargo, est d'expliquer pourquoi des gens créent de telles organisations ou y adhèrent. Une réponse courante consiste à dire que des gens qui ont été dominés politiquement et exploités économiquement par des régimes coloniaux impérialistes désirent, tout naturellement, retourner la situation aux dépens de leurs oppresseurs. Étant donné qu'ils ne peuvent trouver aucun moyen pratique de le faire, ils cherchent une sorte de délivrance surnaturelle⁴. Cet argument séduit par sa simplicité et, intuitivement, par sa vraisemblance, puisqu'il ne demande qu'un peu d'imagination bienveillante. Il semblerait aussi qu'il puisse éventuellement être généralisable, puisque, partout dans le monde, les gens opprimés recherchent souvent une forme ou une autre d'intervention surnaturelle. Mais, malheureusement, nous avons bien peu de preuves que des sentiments anticoloniaux motivent l'adhésion des gens au Kivung de Pomio. Les enquêtes approfondies que j'ai menées pendant ces deux années passées sur le terrain suggèrent que la plupart des membres du Kivung n'ont pris conscience de leur oppression ou exploitation qu'*après* avoir adhéré au culte (et de toute façon le mouvement enseigne que le responsable de leur assujettissement est une population indigène voisine, et non l'administration coloniale ou les autorités d'après l'indépendance⁵).

Il existe cependant de nombreuses variantes du thème privation/oppression. Par exemple, certains théoriciens en sciences sociales, influencés par la tradition marxiste, ont prétendu que les gens n'ont pas besoin d'être conscients de leur propre exploitation pour constituer au sein de la société une force potentiellement révolutionnaire. Différentes théories sur le déterminisme technologique et économique ont été avancées spécialement pour expliquer les cultes du cargo comme une étape transitoire du développement de la conscience de classe et du nationalisme militant, qui se termine (selon certains auteurs du moins) en une sorte d'utopie communiste (voilà pourquoi ce modèle a parfois été nommé l'« Hypothèse de la triple progression »). On peut douter que de tels arguments puissent aider à comprendre les causes et conséquences des cultes du cargo⁶. L'idéologie nationaliste n'a pas pris racine en Papouasie-Nouvelle-Guinée (elle a suscité de nombreux débats sur le « micronationalisme », ce qui n'est en réalité qu'une autre façon de parler des organisations régionales et tribales, plutôt que des manifestations de conscience

4. Pour une discussion classique de cette hypothèse, voir Lanternari 1963 et Worslet 1957.

5. Whitehouse 1995 : chapitre 7.

6. Voir mai 1982 pour une collection d'essais particulièrement utiles sur des mouvements dits « micronationalistes » en Papouasie-Nouvelle-Guinée.

de classe et de lutte nationaliste telles que les conçoivent les marxistes). Même en Europe, où l'Hypothèse de la triple progression a été émise pour la première fois, le millénarisme (l'équivalent européen, selon cette théorie, des cultes du cargo) présente peu de liens historiques avec le nationalisme (il est non seulement rare que les mouvements millénaristes deviennent des mouvements nationalistes, mais aussi que l'histoire de ces derniers comporte un millénarisme antérieur⁷).

On pourrait continuer indéfiniment à parler de diverses tentatives ratées d'explication des cultes du cargo, en extrayant ce qui les rend intuitivement attrayantes tout en se demandant pourquoi elles s'évanouissent face à des contre-preuves ou bien esquivent le problème parce qu'elles sont désespérément impossibles à tester. Mais suffisamment d'articles ont déjà été écrits sur la question et nous avons mieux à faire : réfléchir à quoi ressemblerait une explication plus convaincante. Pour revenir à notre étude de cas, le Kivung de Pomio est composé d'un répertoire extrêmement complexe de modèles caractéristiques de pensée et de comportement. Il est peut-être vain de chercher une « explication magique » à ces modèles, comme s'ils constituaient une sorte de phénomène unitaire. Nous avons plutôt besoin d'expliquer les détails du comportement des gens observés sur le terrain et de nous demander ce qui, dans ce comportement, incite les gens à l'apprendre, à le répéter et à le transmettre. Les idées explicites d'oppression coloniale pourraient bien s'avérer n'être qu'une caractéristique périphérique ou accidentelle de ce complexe, plutôt qu'une de ses causes premières.

Pour commencer, je propose d'examiner un type de pratique que l'on peut observer : la disposition des offrandes dans un bâtiment Kivung spécial appelé « Temple du cimetière ». Si nous arrivons à déterminer quels types de mécanismes psychologiques le déroulement de cette pratique présuppose, nous disposerons alors peut-être d'un moyen de saisir comment elle a été acquise, pourquoi les gens éprouvent le besoin d'essayer de la répéter et comment d'autres qui y sont exposés peuvent finir par y participer.

7. Smith 1979.

Un rite au cimetière

Quatre femmes s'activent dans la cuisine, une construction vieillotte faite avec des matériaux de la brousse, couverte d'un toit de chaume (qui fuit). L'une d'elles dispose des racines comestibles sur des feuilles de bananier, et les trois autres l'aident. Les femmes ne parlent que sporadiquement, et essentiellement des tâches à accomplir. Si elles étaient occupées aux tâches ménagères de tous les jours, l'ambiance serait normalement beaucoup plus détendue et sans doute se laisseraient-elles aller à des plaisanteries et à des commérages sur les histoires du village. Mais chacune de ces femmes sait qu'on doit se comporter différemment lorsqu'on prépare de la nourriture pour les temples. Le Kivung interprète les commérages comme une entorse aux Dix Commandements et donc toute critique qu'une de ces femmes émettrait sur quelqu'un d'autre, si voilée ou légère fût-elle, serait accueillie par une réprimande sévère de la part de ses camarades de cuisine. Les femmes doivent faire attention à rester maîtresses non seulement de leurs actes mais aussi de leurs pensées les plus secrètes. On dit que, si l'idée de manger la nourriture qu'elles sont en train de préparer leur traverse l'esprit, les ancêtres le sauront ; les offrandes seront souillées et les ancêtres les refuseront. Deux des femmes me disent que cela les inquiète et qu'elles essaient de se remplir l'estomac avant de commencer le travail de préparation des offrandes, de manière à moins risquer de penser à manger. Il est également interdit aux femmes de se disputer ou de nourrir une animosité les unes envers les autres pendant qu'elles préparent la nourriture, et elles font donc plus attention que d'habitude afin d'éviter de blesser ou de manifester de l'irritation. L'infraction la plus choquante serait qu'une femme indisposée touche à la nourriture⁸.

Il est presque deux heures et demie et la nourriture est prête. Le silence règne sur le cimetière orné de plantes décoratives et dominé par deux temples Kivung. Soudain, un homme d'un certain âge sonne la

8. Dans le Kivung, la notion de souillure liée aux menstruations est justifiée par une version locale de l'histoire biblique du péché originel (voir Whitehouse 1995 : 56-7). Les inquiétudes relatives à une contamination par le sang des menstruations existaient de longue date dans la région où le Kivung est né et furent apportées aux gens de Baining, auprès de qui j'ai mené mes travaux de recherche sur le terrain, par les chefs de ce mouvement.

cloche du village. C'est l'heure de disposer les offrandes. Un groupe d'hommes chargés de nourriture pénètre dans le temple. Les femmes n'ont pas le droit de le faire. Il y a une répartition stricte du travail entre les hommes et les garçons. Les plus jeunes sont gais, mais les hommes sont d'humeur sombre. Ils donnent leurs instructions ou tout autre message par des chuchotements rauques et des gestes. Les hommes éprouvent l'inquiétante sensation d'être surveillés, et peut-être jugés. Comme les femmes dans la cuisine, les hommes à l'intérieur du temple doivent faire très attention d'éviter les pensées coupables. Une fois la nourriture déposée dans le temple, les hommes entament un très long travail de nettoyage, de rangement et de réarrangement des offrandes. Tout est remis en place et aligné avec soin ; la nourriture, les boissons et les récipients sont minutieusement examinés, pour chercher s'il y reste des traces de saleté ou s'ils ne sont pas abîmés. Les hommes partent, sauf l'un d'entre eux qui reste. On l'appelle le « témoin ». Il s'assied sur un banc rudimentaire dans une petite loge à l'intérieur du temple.

Le témoin est chargé de guetter des bruits signalant la présence des ancêtres. Il se peut qu'il entende l'entrechoquement des pots métalliques remplis de nourriture, ou le cliquetis d'assiettes et de bouteilles, ou le craquement d'une chaise – mais il ne pourra rien voir parce que les ancêtres sont invisibles. Le témoin doit noter mentalement toutes ces sortes de signes, car il subira plus tard un interrogatoire serré sur ce sujet. Sa veille dure environ une heure et, pendant ce temps, le témoin (comme les cuisinières et le groupe d'hommes qui ont disposé les offrandes) doit faire attention à n'avoir que des pensées pieuses. Le témoin est à présent si près des ancêtres que le moindre faux pas pourrait entraîner une terrible maladie ou toute autre punition. Il doit être courageux et déterminé ; il doit faire en sorte de rester concentré sur sa tâche. Par-dessus tout, le témoin doit noter mentalement tous les bruits qui se produisent pendant sa veille ; ils constituent la preuve que les ancêtres sont venus pour recevoir les offrandes.

Enfin, quelqu'un sonne la cloche du village. Tout le monde (hommes, femmes et enfants) se réunit à l'extérieur du temple, aux abords du cimetière. Le témoin émerge et se place près d'un des orateurs du village, un homme âgé qui a une grande habitude de parler en public. Le témoin chuchote à l'oreille de l'orateur. Cette fois-ci, annonce l'orateur, on n'a pas entendu les ancêtres dans le temple et nous devons donc supposer qu'ils ont refusé les offrandes. Cela s'est déjà produit, mais nombre de ceux qui sont assemblés attendent maintenant dans un silence expectatif. D'éventuelles accusations rendent l'atmosphère tendue. L'un des adolescents paraît mal à l'aise. Se sent-il coupable ? L'orateur va-t-il

révéler que ses péchés ont offensé les ancêtres ? La façon dont l'orateur entame à présent son sermon pourrait fournir une indication. Lequel des dix péchés va-t-il citer en premier ? Certains ont des doutes au sujet d'une des cuisinières. Peut-être va-t-elle comprendre ce qui l'attend ? Rien n'est plus honteux que d'être désigné par l'orateur comme responsable de l'offense aux ancêtres. Tout le monde saura qui est le coupable du retard de l'*eschaton* désiré.

Les systèmes psychologiques nucléaires et globaux dans les rites du Kivung

Si étrange (ou du moins culturellement particulier) que ce comportement à l'intérieur et autour du temple du cimetière puisse paraître, il n'aurait pu être appris, répété et transmis à d'autres personnes s'il ne possédait quelque attrait. Pour être plus précis, on peut dire que le comportement en question doit remplir les *conditions d'input* de certains types particuliers de mécanismes psychologiques. Même les nourrissons trouvent que certains types d'inputs visuels attirent plus l'attention et, dans ce sens assez limité du terme, sont plus « attrayants » que d'autres⁹ ; ils le montrent en fixant plus longtemps du regard ou en tétant plus intensément. Chez l'adulte, l'« attrait » d'un événement ou processus perçu peut aussi résider en partie dans sa capacité à retenir l'attention, ou dans le fait qu'il est plus mémorable que d'autres types d'événements ou processus, ou dans le fait qu'il stimule des systèmes de motivation particuliers. Dan Sperber (1996) a proposé que les genres de concepts les plus susceptibles de se répandre au sein d'une population sont ceux qui ont un attrait psychologique particulier, au sens du terme que nous venons d'esquisser. L'étude de la manière dont ces concepts sont distribués au sein de populations peut être décrite comme une « épidémiologie des représentations »¹⁰.

Pour poursuivre une telle démarche, nous devrions commencer par nous demander de quelles façons des *systèmes psychologiques discrets* viennent à être stimulés par des *types d'inputs* relativement *discrets*. Un système psychologique discret doit être un système qui a évolué par sélection naturelle, qui présente des caractéristiques phénotypiques et développementales distinctives, qui répond à des types d'inputs « appropriés » spé-

9. Voir, par exemple Karmiloff-Smith 1992, Spelke et Newport 1998, Gopnik, Meltzov et Kuhl 1999.

10. Sperber 1985.

cifiables, et qui entraîne l'activation de configurations d'activité cérébrale caractéristiques¹¹. Puisqu'il n'y a pas encore beaucoup de systèmes psychologiques de ce type sur lesquels on puisse dire grand-chose de fiable quant à leurs fonctions évoluées, leurs programmes développementaux, leurs inputs spécifiques et leurs bases neurologiques, il serait sage de nous tourner vers les systèmes dont l'existence est aussi fortement suggérée par d'autres types de preuves, fournies par exemple par les études cliniques de pathologies (où les systèmes en question semblent être défailants), ou bien par des travaux de recherches ethnographiques qui montrent que ces systèmes sont exprimés dans des programmes comportementaux pan-humains. Je vais soutenir que, même si nous sommes loin d'avoir une compréhension complète des systèmes psychologiques de l'homme (ou d'ailleurs de tout autre animal complexe), du moins compte tenu de ces critères rigoureux, il est sensé d'affirmer en s'appuyant sur les preuves que nous possédons *vraiment* qu'il y a en gros deux types de systèmes psychologiques : ceux qui sont relativement fermés (que j'appellerai systèmes « nucléaires ») et ceux qui sont relativement ouverts (et que je nommerai systèmes « globaux »).

Les systèmes psychologiques nucléaires sont ceux qui ne sont capables de traiter qu'une gamme d'inputs relativement restreinte. Par exemple, les facultés d'acquisition du langage chez l'homme dépendent, entre autres, de systèmes neuronaux évolués, sensibles aux variations tonales. Cela signifie qu'être capable de distinguer des variations subtiles de ton dans la voix humaine fait partie des outils de la perception humaine qui facilitent l'aptitude au langage. En adaptant la terminologie initialement inventée par la philosophe Ruth Millikan (1984), Sperber (1996, 134-8) a suggéré, pour les systèmes psychologiques de ce type, de faire la distinction entre les domaines d'opération réels et les domaines d'opération propres. Puisque la sensibilité de l'homme aux variations de ton a évolué en faveur du développement du langage, nous pouvons considérer cela comme sa fonction propre. Mais le fait de posséder une sensibilité aussi développée conduit en outre, plus généralement, à une appréciation plus vive de la mélodie et du rythme. Ainsi, la plupart des gens trouvent le son des instruments à cordes fort attrayant, du moins lorsqu'ils sont joués d'une certaine façon. Cette tendance à apprécier le

11. Ce dernier critère serait quelque peu litigieux si l'on pensait qu'il sous-entend que des systèmes psychologiques discrets sont enracinés dans une architecture neuronale dédiée. Mais, dans la mesure où il a été prouvé qu'il existe des *systèmes neuronaux* caractéristiques (quelle que soit la façon dont ils se chevauchent et sont répartis) qui correspondent aux *systèmes psychologiques* que nous avons proposés, nous devrions en tenir compte.

son de la harpe ou de la guitare n'a pas évolué en tant que fonction *propre* de la perception de la voix chez les êtres humains, mais constitue l'une des nombreuses fonctions *réelles* que nos systèmes auditifs sensibles au ton sont capables de remplir¹². Faire, comme Sperber, la distinction entre les domaines d'activation réels et propres de systèmes psychologiques individuels fournit une méthode utile pour préciser les conditions d'input de ces systèmes, et distinguer ainsi la façon dont certains types particuliers d'inputs peuvent être perçus comme attrayants.

Les domaines d'activation réels des systèmes psychologiques sont en général plus étendus (et jamais plus petits) que les domaines d'activation propres. C'est-à-dire que de tels systèmes répondent habituellement à une gamme d'inputs plus étendue que celle que l'évolution les a rendus capables de traiter au départ. Le développement de technologies et de formes d'interactions humaines de plus en plus complexes a eu tendance à accroître la taille des domaines d'opération réels des systèmes psychologiques humains par rapport aux domaines propres. Par exemple, un système (ou un petit groupe de systèmes) qui rend les aliments sucrés attrayants pour l'homme pourrait avoir inclus dans son domaine propre un nombre limité de divers aliments naturels ; mais dans un monde moderne où la fabrication de sucre raffiné et d'édulcorants artificiels a donné naissance à une diversité ahurissante d'aliments de goût sucré, le domaine réel d'activation de ces systèmes s'est développé en conséquence¹³. Mais – et c'est là une mise en garde cruciale – les inputs que le « système d'appréciation du goût sucré » et le « système d'appréciation des mélodies » sont capables de reconnaître ont tout de même des origines strictement délimitées. Le système qui nous permet d'apprécier les choses sucrées ne sera jamais activé par des choses qui ont un goût acide ou qui n'ont aucun goût. Et notre système sensible aux variations de tons ne trouvera pas tous les nouveaux sons également agréables ou intéressants ; il ne pourra pas non plus recevoir comme inputs des sons émis à des fréquences qu'il ne peut pas percevoir, ni une très large gamme d'événements perceptibles qui ne produisent aucun son.

Néanmoins, il *existe* certains systèmes psychologiques assez extraordinaires qui répondent, *eux*, aux inputs d'une large gamme de domaines

12. Une version de cet exemple a été utilisée initialement par Sperber pour illustrer la différence existant entre domaines réels et propres. Néanmoins, une étude récente suggère que, chez les primates autres que l'homme, les vocalisations rythmiques peuvent avoir des fonctions d'adaptation semblables à celles qui auraient pu exister chez les hominidés ancestraux. De plus, cette adaptation peut servir à expliquer le développement du langage chez les premiers hommes, plutôt que d'être considérée simplement comme un sous-produit de l'évolution des facultés du langage (Barrett *et al.* 2002).

13. Sperber 1996 : 67.

cognitifs. Ce sont ceux que j'appelle les *systèmes globaux*. Les systèmes globaux sont capables de traiter tous les types d'informations explicites, y compris les outputs accessibles à la conscience de tous les systèmes *nucléaires*. Les systèmes globaux se partagent en gros en deux catégories : ceux qui sont responsables de la fabrication de *connexions* entre des informations qui n'avaient auparavant aucun rapport entre elles (par exemple, par des processus d'inférence, d'extrapolation, de déduction, de raisonnement analogique, etc.) et ceux auxquels on doit la *mise en mémoire* de nouvelles connexions (par exemple, à l'aide de la mémoire explicite, de la cognition distribuée, de l'utilisation de moyens mnémoniques externes, etc.). Comme nous le verrons par la suite, les systèmes psychologiques globaux jouent un rôle capital dans la diffusion et la transmission intergénérationnelle de représentations culturelles au sein des populations humaines. Mais voyons d'abord quelques exemples qui illustrent la façon dont les activités de nos amis dans le Kivung impliquent l'activation de systèmes *nucléaires*.

Trois exemples de systèmes psychologiques nucléaires

Je propose de concentrer notre attention sur trois systèmes nucléaires et leurs effets, non pas avec l'intention de faire un compte rendu exhaustif des bases psychologiques des rites du Kivung, mais uniquement pour *illustrer* une approche générale du sujet. Un compte rendu plus complet pourrait impliquer l'examen, au bas mot, de centaines (voire de milliers) de systèmes aussi bien nucléaires que globaux, ce qui est tout à fait impossible à réaliser au stade actuel de développement des sciences concernées. Certains des mécanismes que je cite comme exemples pourraient éventuellement s'avérer formés de nombreux sous-systèmes, ou bien il faudra peut-être les remplacer par d'autres types de systèmes, interprétés de manière assez différente. Ma préoccupation majeure est de présenter un cadre général pour l'étude des causes de phénomènes culturels (religieux, dans ce cas) plutôt que de proposer une nouvelle « explication magique » qui manquerait tout simplement son but.

LE SYSTÈME DE PRÉCAUTION CONTRE LES PÉRILS

Les preuves que les êtres humains répondent de manière très stéréotypée à d'éventuels polluants et substances porteuses de maladies sont de

plus en plus nombreuses. L'existence d'un complexe relativement discret de mécanismes psychologiques évolués qui sous-tend ces réponses¹⁴, et qui constituerait ce que l'on a récemment appelé le « système de précaution contre les périls¹⁵ », a été suggérée. On pense que ce système provoque l'activation de mécanismes réagissant à la présence de dangers potentiels et qu'il active des mesures de précaution, telles que des procédures conçues pour éliminer ou confiner des polluants potentiels. Un tel système a sûrement dû avoir un rôle d'adaptation au cours de l'évolution des hominidés. Sa fonction propre était probablement de protéger l'organisme du contact ou de l'ingestion potentiellement dangereux de substances qui pourraient le rendre malade (telles que des carcasses en putréfaction ou des déchets humains). Des travaux importants sur les mécanismes neuronaux qui sous-tendent ce système ont maintenant été réalisés. Szechtman et Woody (2004), par exemple, ont mené des recherches très approfondies sur ce qu'ils appellent le « système d'incitation à la sécurité », responsable de l'appréciation et de l'évaluation de dangers potentiels, et de la réponse donnée – un modèle basé sur des études de neuro-imagerie qui montrent que plusieurs aires majeures du cerveau sont impliquées (surtout le cortex orbito-frontal, le striatum, le thalamus et le cortex cingulaire antérieur¹⁶). Des travaux importants sur le développement du système de précaution contre les périls ont été effectués ; ils traitent, par exemple, de ce que l'on appelle les « rites de l'enfance¹⁷ ». De nombreuses études ont particulièrement porté sur ce qui se passe lorsque ce système fonctionne mal, ce qui est à l'origine de troubles obsessionnels compulsifs (TOC¹⁸). Apportant une corroboration supplémentaire, des études ethnographiques menées sur un échantillonnage de 52 cultures différentes ont fourni un nombre substantiel de preuves que le système de précaution contre les périls est impliqué dans une vaste gamme de procédures rituelles stéréotypées¹⁹. Ainsi, au moins quatre types de preuves fournies par des études dans les domaines de l'évolution, du développement, de la neurologie, de la clinique et de l'ethnographie viennent corroborer l'existence de ce système de précaution contre les périls.

14. Rapoport et Fiske 1998.

15. Boyer et Lienard, sous expertise.

16. Saxena, Brody, Schwarz et Baxter 1998 ; Saxena, Brody, Maidment, Smith, Zohrabi, Katz *et al.* 2004.

17. Evans, Lexkman, Carter, Reznick *et al.* 1997 ; Zohar et Felz 2001.

18. Pour une définition qui fait autorité, voir *Diagnostic and statistical manual of mental disorders* (1995) de l'Association de psychiatrie américaine.

19. Fiske et Haslam 1997. Il existe d'autres études transculturelles dont Lemelson 2003 et Mahgoub et Abdel-Hafeiz 1991.

Si nous concevons qu'un système de précaution contre les périls, ou quelque chose de semblable, constitue une partie de l'héritage évolutif de la cognition humaine, alors il est facile de trouver des preuves en faveur de l'activation d'un tel système dans le rite Kivung décrit précédemment. Pensez, par exemple, à l'inquiétude explicite que les cuisinières expriment au sujet de contaminations et de pollutions menstruelles. Ou considérez l'accent mis sur des règles qui n'ont aucune fonction évidente, telles que celle qui veut que les hommes doivent entrer en file dans le temple, et celle qui veut que seules les femmes peuvent cuisiner et seuls les hommes disposer les offrandes. Ou encore, souvenez-vous du soin excessif que les hommes portent aux questions de propreté et d'ordre lorsqu'ils manipulent et agencent les offrandes dans le temple du cimetière. Tous ces types de comportements seraient capables de stimuler le système de précaution contre les périls (de plus, ce sont justement ces types de comportements qui deviennent grotesquement exagérés chez les patients atteints de TOC du fait du dysfonctionnement de ce système). Tout cela suggère qu'au moins une partie de l'attrait de notre rite Kivung est liée au fait que ses procédures normées satisfont les conditions d'input d'un système de précaution contre les périls fonctionnant normalement. Intuitivement, les gens se rendent compte que de tels comportements doivent se manifester car ils activent des mécanismes au niveau du cerveau-esprit qui ont évolué pour reconnaître et répondre aux types d'inputs impliqués. Cependant, il faut noter que les inputs fournis par le rite Kivung appartiennent au domaine réel et non au domaine propre du système en question. En effet, des offrandes préparées par des femmes ayant leurs règles, ou bien des offrandes disposées dans le temple par une équipe masculine peu soigneuse, ne présentent pas vraiment un danger physique – contrairement à des substances véritablement contaminantes (telles que des matières fécales ou des carcasses d'animaux en train de pourrir) qui, elles, appartiennent au domaine propre du système de précaution contre les périls.

LE SYSTÈME DE DÉTECTION D'ACTIVITÉ

On pourrait dire la même chose du rôle du système de détection d'activité dans notre rite Kivung. Ce deuxième type de système nucléaire se développe à un âge extrêmement précoce chez l'homme. Même les nouveau-nés possèdent des capacités rudimentaires pour distinguer les agents animés des objets inanimés, et cette prédisposition précoce se développe rapidement en un système qui considère une large gamme d'inputs comme des signes possibles d'activité. Les enfants tout comme les adultes sont très sensibles à une détection exagérée d'activité dans leur environnement. Il est très facile de distinguer le contour de visages dans les motifs

striés de la paroi d'un rocher ou dans la forme changeante des nuages dans le ciel. Et nous sommes prompts à affecter une activité à des bruits ou à des mouvements inattendus ou équivoques. Cela fait longtemps que l'on reconnaît la grande valeur adaptative qu'un tel système a dû avoir dans un environnement plein de dangereux prédateurs. Ceci contribuerait à justifier l'hyperactivité du système en question : le coût lié au déclenchement du système d'alarme lors de la détection d'agents inoffensifs (ou de bruits et de mouvements qui ne sont pas du tout produits par des agents) aurait été un faible prix à payer pour éviter efficacement des créatures vraiment dangereuses.

Comme pour le système de précaution contre les périls, la neurologie²⁰ ainsi que la psychologie du développement²¹ nous fournissent des preuves de plus en plus convaincantes du caractère discret du système de détection d'activité. Certains travaux récents ont mis l'accent sur les formes pathologiques de ce système qui peuvent induire des sous-détections et surdétectations d'agents²². De plus, une somme considérable de données recueillies à partir d'études ethnographiques démontrent que la détection hyperactive d'activité est un phénomène panhumain qui s'exprime dans une étonnante variété de représentations culturelles (de l'art figuratif ancien jusqu'aux techniques modernes de publicité²³). Il y a donc de bonnes raisons de supposer, du moins d'après les données dont on dispose actuellement, que la détection d'activité est effectuée par un système psychologique voué à cette seule fonction. Tout comme le système de précaution contre les périls, le système de détection d'activité peut être activé non seulement par des inputs appartenant à son domaine propre (le mouvement d'un tigre affamé tapi dans un fourré), mais aussi par des inputs qu'il n'avait pas été préparé par l'évolution à cibler expressément, autrement dit par une pléthore de fausses cibles.

Notre système de détection d'activité peut aussi être calibré en réponse à différents degrés d'éveil et d'attente. Lorsque nous nous sentons particulièrement vulnérables, par exemple parce qu'il fait trop sombre pour y voir distinctement ou parce que nous avons une raison de penser qu'il y a une présence dangereuse dans les environs, notre système de détection d'activité est prêt à être stimulé par des inputs que, dans un état plus détendu, nous rejeterions rapidement. Si nous sommes préparés à l'idée qu'il y a une présence dans les environs (par exemple si on nous dit qu'il y a une caméra cachée dans la pièce) la sensation d'être observé a,

20. Decety et Grezes 1999.

21. Meltzoff 1995, Johnson 2000.

22. Blair, Frith, Smith, Abell et Cipolotti 2002, Heberlein et Adolphs 2004.

23. Guthrie 1993.

dans ce contexte, un effet durable et envahissant sur notre comportement. C'est exactement ce qui se passe dans la cuisine du Kivung et dans le temple du cimetière. Les gens ont été préparés à penser qu'ils sont surveillés par les ancêtres et, de plus, que, s'ils font un grave faux pas, ils seront alors en danger. Ces conditions conduisent à une activation intense du système de détection d'activité. Les femmes qui préparent la nourriture sont préoccupées par l'idée qu'elles sont sous surveillance. Les hommes qui disposent les offrandes dans le temple en sont réduits à parler en chuchotant et par gestes, exactement comme ils le feraient pour fuir sans se faire remarquer le repaire d'un dangereux prédateur ou traquer un sanglier dans la forêt. Peut-être l'exemple le plus frappant de la façon dont le système de détection d'activité est déclenché dans ce rite Kivung est-il l'étrange situation dans laquelle se trouve le témoin – dont le travail explicite est de guetter les signes de présence d'un agent, mais qui est en réalité aveuglé, comme par l'obscurité, puisqu'on dit que les ancêtres sont invisibles.

LE SYSTÈME DE LA THÉORIE DE L'ESPRIT

Un troisième type de système nucléaire correspond à la psychologie intuitive dont nous avons parlé au début et dont un des éléments essentiels est ce que l'on a appelé la « théorie de l'esprit » (ou ToM pour *Theory of Mind*, en anglais²⁴). Ce système nous conduit à faire continuellement des déductions sur l'état d'esprit des autres pour ajuster notre comportement en fonction de ces déductions, et pour comploter et intriguer à partir de ce que nous pensons que les autres savent ou ne savent pas (y compris ce que nous pensons qu'ils savent ou ne savent pas au sujet de nos intentions). Cette sorte d'« intelligence machiavélique » semble être un trait de caractère propre à l'homme, du moins dans ses manifestations les plus sophistiquées et, comme pour les autres systèmes nucléaires dont nous avons parlé jusqu'ici, nous disposons de données substantielles, provenant d'un éventail de perspectives différentes, qui sont en faveur de l'existence d'une théorie de l'esprit en tant qu'ensemble de mécanismes relativement discrets.

L'une des explications *évolutives* récentes de l'émergence de la théorie de l'esprit est fournie par l'archéologue Steven Mithen. Ce dernier explique qu'au fond la théorie de l'esprit est une version élaborée du système de détection d'activité dans la mesure où elle aussi est déclenchée par des signes de présence d'un agent ; mais, dans le cas de la théorie de

24. Carey 1985, Leslie 1994, Bloom 2000.

l'esprit, cet agent peut être relativement détaché du contexte immédiat et supposé capable de prendre des décisions, par exemple sur d'hypothétiques situations futures. Selon Mithen, cela a constitué pour nos ancêtres une précieuse adaptation cognitive dans la mesure où elle a facilité l'émergence de méthodes de chasse de plus en plus efficaces, leur permettant par exemple de traquer une proie qui avait quitté le secteur quelque temps auparavant et de prévoir ses prochains déplacements. Des théoriciens de l'évolution ont aussi montré les avantages d'un tel mécanisme pour de nouvelles formes de coopération²⁵ et communication²⁶ sociales.

Ces modèles évolutifs sont complétés par des preuves de l'activité de la théorie de l'esprit au niveau du fonctionnement cérébral²⁷. Une partie de la littérature neuroscientifique, comme pour le système de précaution contre les périls, traite de l'étude d'états pathologiques²⁸. On diagnostique comme autisme l'état associé aux plus graves déficits des facultés liées à la théorie de l'esprit²⁹. L'ethnographie a fourni certaines preuves que les mécanismes de cette théorie se développent et fonctionnent de la même façon dans différents environnements culturels, bien qu'un effort de recherche plus important soit nécessaire dans ce domaine³⁰. Ainsi, comme pour les deux systèmes nucléaires précédents, il y a lieu de penser que la théorie de l'esprit constitue, elle aussi, un système psychologique discret.

Le système de la théorie de l'esprit occupe une place marquante dans notre rite Kivung, car il attribue aux ancêtres des aptitudes parfaites à lire dans la pensée des gens. En conséquence, les participants sont tout au long du rite conscients que les ancêtres savent ce qu'ils sont en train de penser, et savent qu'ils savent ce à quoi ils pensent. Cette notion d'agents omniscients capables de lire dans les pensées est une caractéristique très fréquemment attribuée aux divinités par des adeptes religieux³¹. La notion de dieux ou d'ancêtres qui ont accès aux pensées les plus intimes de chacun doit en partie son attrait au fait que ce type d'information a des conséquences sociales pouvant être importantes. Bien que les gens puissent être tentés de se livrer à des comportements antisociaux ou immoraux, et éviter d'être découverts en brouillant les pistes, l'idée que

25. Plotkin 2001.

26. Dunbar 2003.

27. Baron-Cohen, Tager-Flusberg et Cohen 2000.

28. Williams, Whiten, Suddendorf et Perrett 2000.

29. Baron-Cohen 1995.

30. Certains anthropologues (comme Lutz 1985) et psychologues (comme Miller 1984) ont affirmé que la théorie de l'esprit est influencée de manière significative par les différences culturelles, mais nous avons besoin d'études bien plus rigoureuses et systématiques sur ce thème afin d'être sûrs de ce que l'on peut avancer sur le sujet.

31. Boyer 2001.

les dieux les regardent pourrait avoir un effet dissuasif. De plus, si d'autres personnes pensent que quelqu'un est un vrai croyant, et qu'il craint donc d'encourir le blâme des divinités omniscientes, alors il pourra être considéré comme plus digne de confiance. À l'inverse, si quelqu'un est pris la main dans le sac et manque de montrer du remords, sa réputation est doublement remise en question. Dans le cas de notre rite Kivung, le fait que les ancêtres n'aient pas accepté les offrandes est interprété comme le signe que quelqu'un les a offensés (ou que peut-être plusieurs personnes les ont offensés). Les gens peuvent avoir des soupçons quant au(x) coupable(s) mais seuls les ancêtres ont une vue d'ensemble parfaite. En de telles occasions, les personnes qui pensent qu'elles sont sur le point d'être dénoncées vont très probablement avouer avant que les accusations ne pleuvent, préservant ainsi dans une certaine mesure leur réputation. Accepter des reproches, c'est montrer que l'on croit au pouvoir des ancêtres. Car cela suggère à son tour qu'on est au fond, malgré de rares défaillances, une personne de bonne réputation. Aucun de ces calculs et supputations complexes ne serait possible sans le système de la théorie de l'esprit.

Bien que ce ne soient là que quelques-uns des nombreux systèmes psychologiques qui sembleraient nécessaires à une pleine participation au rite Kivung, ils suffisent à illustrer le fait que les procédures en question remplissent les conditions d'inputs d'au moins quelques mécanismes cognitifs relativement discrets. Ce faisant, ils donnent à ce rite des attraits tout à fait particuliers, le rendant captivant et riche en inférences. Mais il est clair que d'autres éléments sont nécessaires pour inciter les gens à participer. On pourrait facilement proposer une nouvelle forme de comportement destinée à stimuler nos systèmes de précaution contre les périls, de détection d'activité et de la théorie de l'esprit ; mais, par la suite, ce comportement aurait peu de chances d'être reproduit par d'autres, à moins qu'il ne soit intégré à un réseau plus large de significations et de croyances. En d'autres termes, il faudrait que ces chaînes de procédures et leurs effets psychologiques puissent être reliés à un ensemble d'objectifs supérieurs. Cela ne peut se faire que par l'activation de systèmes psychologiques capables de traiter un spectre d'inputs plus large que ne le font nos systèmes nucléaires, en les entremêlant et en les fixant pour créer des configurations conceptuelles relativement stables. J'appelle de tels mécanismes des *systèmes psychologiques globaux*.

Deux exemples de systèmes psychologiques globaux

Les systèmes nucléaires sont limités : ils ne reconnaissent que certaines sortes d'inputs et, quand ils sont activés, ils produisent toujours les mêmes répertoires fondamentaux de comportements. La raison pour laquelle cela constitue une limitation est que de tels systèmes sont incapables d'établir des connexions entre différents ensembles d'inputs (ou « domaines ») et qu'ils ne peuvent offrir de moyen de stocker ce genre de connexions. Pour accomplir des tâches de cette ampleur, il est nécessaire de posséder des systèmes psychologiques qui réalisent des interconnexions entre domaines de manière très créative et qui « fixent » ensuite ces changements dans la mémoire. Les systèmes psychologiques globaux capables d'accomplir ces exploits sont essentiellement de deux types : ceux qui sont chargés d'établir des connexions et ceux qui sont chargés du stockage. C'est grâce à ces mécanismes, qui fonctionnent en tandem, que les hommes sont des animaux si extraordinairement créatifs et, en même temps, capables d'accroître le nombre de leurs découvertes et de les transmettre aux générations futures. Il existe probablement de nombreux types différents de systèmes de connexions globaux, capables d'établir des liens entre différents domaines du savoir, mais je n'en citerai qu'un à titre d'exemple : il s'agit du système de pensée analogique. De même, nous disposons de plusieurs méthodes différentes de stockage global, mais là encore je n'en évoquerai qu'un seul type : le système de mémoire sémantique.

LE SYSTÈME DE PENSÉE ANALOGIQUE TRANSVERSAL

La pensée analogique est un exemple admirable de système de connexion global. Elle est en principe capable de fabriquer des connexions entre deux informations quelconques – absolument n'importe lesquelles – accessibles à la conscience. Bien entendu, l'identification de liens analogiques existant entre des éléments qui n'avaient auparavant aucun lien entre eux est un travail difficile, qui requiert une motivation importante. Au laboratoire, les gens n'obtiennent pas de très bons résultats lorsqu'on leur demande de faire correspondre un analogue source à un analogue cible dans des scénarios purement hypothétiques. Mais dans le monde réel, confrontés à des problèmes qui demandent des solutions urgentes, il en est souvent autrement. Nécessité, semblerait-il, est mère d'invention. Il en va de même lorsque quelqu'un désire vivement persuader les autres d'adopter un point

de vue particulier – dans leur rhétorique, les politiciens et les groupes de pression débitent des analogies qui soulèvent les passions.

Il se pourrait bien que l'histoire évolutive de ces facultés chez l'homme soit assez récente. L'archéologue Steven Mithen (1996) a suggéré que la capacité d'établir des analogies entre des domaines ontologiques intuitifs est apparue progressivement au cours des 100 000 dernières années et qu'il n'y a que 50 000 ans environ qu'elle a atteint sa forme vraiment moderne, donnant naissance à ce qu'on a appelé la révolution du Paléolithique supérieur. Jusqu'à ce stade de l'évolution des hominidés, les artefacts (tels que les silex utilisés pour couper et trancher) se ressemblaient tous. Bien sûr, leur production demandait du savoir-faire mais il semble que les esprits responsables de la production en série de ces outils étaient incapables de réaliser les bonds d'imagination qui ont permis à nos ancêtres tout à fait modernes de concevoir de belles œuvres d'art ou de partager des informations stratégiques sur les déplacements du gibier ou la disponibilité d'eau douce. Ces facultés particulières reposent sur une prise de conscience de la possibilité d'utiliser ce que l'on connaît du monde biologique pour créer des artefacts (par exemple en dessinant des animaux sur la roche) ou organiser des groupes sociaux (conformément aux systèmes de classification totémiques par exemple). Selon Mithen, la percée survenue au cours du Paléolithique supérieur fut essentiellement cognitive : au lieu de posséder un ensemble de facultés intellectuelles spécialisées sans rapport les unes avec les autres (ou ce que j'ai appelé ici des systèmes nucléaires), les hommes vraiment modernes ont acquis la capacité d'établir des liens entre ces systèmes grâce à un raisonnement analogique intersystème hautement créatif. Mithen explique cette adaptation par le lent développement de la progéniture humaine et la pression croissante qui s'exerçait sur les femmes pour obtenir l'aide de leurs partenaires masculins pour élever les enfants. Cette situation, affirme-t-il, a conféré un avantage reproductif à ceux qui pouvaient distinguer les applications utiles à la société de bribes d'informations sans caractère social (par exemple celles se rapportant aux ressources naturelles ou aux innovations technologiques).

Comme dans le cas des systèmes nucléaires discutés précédemment, il y a des raisons de considérer notre faculté de pensée analogique transversale comme un système cognitif discret, dans le cas présent il s'agit d'un système de connexion global. Nous avons non seulement des explications de plus en plus plausibles de l'histoire évolutive de ce système, mais nous avons aussi des preuves neurologiques³², développementales³³

32. Holyoak et Barnden 1994, Gentner et Markman 1995.

33. Goswami 1992, 1998, Gentner et Rattermann 1999.

et cliniques³⁴ de son caractère discret. Et les études ethnographiques montrent très clairement que la pensée analogique joue un rôle crucial dans l'innovation culturelle dans toutes les populations humaines³⁵.

Le raisonnement analogique est un trait frappant des discours prononcés dans notre rite Kivung. Une fois que le témoin a terminé sa veille et qu'il a chuchoté le résultat à l'oreille de l'un des orateurs du village, surviennent des sermons passionnés. Si l'on considère que les ancêtres ont refusé les offrandes, il est probable que l'orateur va se concentrer sur les défaillances de la communauté, et de certains de ses individus plus particulièrement. Si l'on pense que les ancêtres ont accueilli les offrandes, il recommandera vivement aux gens de rester dans le droit chemin et les mettra en garde contre le danger de retomber dans des habitudes coupables. Mais, dans les deux cas, l'orateur illustrera les thèmes de son discours avec une grande variété de métaphores élaborées (une stratégie rhétorique désignée localement sous le nom de *tok piksa*, littéralement « image parlante »). Cette imagerie verbale fait preuve d'une extraordinaire créativité analogique. Bien que le répertoire de base des histoires et doctrines traitées soit toujours le même quel que soit le sermon, les orateurs cherchent toujours de nouvelles façons de les entrelacer de manière à retenir l'attention de leur auditoire. C'est en partie ainsi que le rite Kivung acquiert un sens et un but. Mais cela ne peut marcher que si les gens qui partent continuent à réfléchir à ce qu'ils ont entendu. Les enseignements fondamentaux du Kivung doivent d'une manière ou d'une autre produire un impact durable sur la vie des gens et, pour que cela se produise, un autre type de système psychologique global est nécessaire.

LE SYSTÈME DE MÉMOIRE SÉMANTIQUE

Pour que l'on puisse attribuer aux rites un ensemble raisonnablement stable de significations dont la similitude soit reconnaissable dans le temps, il faut une méthode pour stocker ce qu'ils sont supposés signifier. Il existe plusieurs types de systèmes de stockage globaux, dont les moyens mnémotechniques externes tels que les textes sacrés ou les sites Internet. Mais l'une des méthodes de stockage les plus anciennes et les plus polyvalentes est la mémoire sémantique – la faculté de se souvenir explicitement de diverses informations (et des liens associatifs ou logiques qui les unissent), sans être nécessairement capable de se rappeler où et quand on a appris tout cela la première fois.

34. Robbins 2002.

35. Douglas 1970, Firth 1973, Levi-Strauss 1964, Barth 1975, Leach 1976.

L'évolution du système de mémoire sémantique a été l'objet de discussions entre spécialistes de la cognition. Merlin Donald (1991) suggère que la mémoire sémantique constitue l'une des grandes acquisitions des hommes modernes, les détachant des autres espèces du même genre. Selon Donald, bien que les primates non humains actuels puissent être hautement créatifs, ils sont incapables de stocker leurs innovations en tant qu'ensembles de connaissances indépendantes du contexte. Par exemple, lorsque les chimpanzés se souviennent d'actes de créativité antérieurs, ils le font d'une manière qui suggère une incapacité à extraire ce qu'ils ont appris du contexte épisodique de cette découverte. En d'autres termes, les inventions ne peuvent pas être considérées en dehors du contexte dans lequel elles ont été faites. Chez l'homme, la mémoire sémantique permet précisément de faire ce genre d'abstraction. Les connaissances, une fois qu'on s'en est souvenu et qu'on les a appliquées à plusieurs reprises, ne sont pas perçues comme une série d'épisodes singuliers utilisés avec succès, mais plutôt en tant qu'informations ou groupe d'informations que l'on peut appliquer dans une large gamme de situations nouvelles. La mémoire sémantique travaille donc en collaboration étroite avec la pensée analogique, l'une faisant appel à l'autre et réciproquement. Mais la mémoire sémantique est avant tout un moyen de fixer les informations et, en tant que tel, constitue un mode de stockage caractéristique – un système psychologique discret.

La preuve du caractère discret du système de mémoire sémantique provient, une fois de plus, d'une gamme de points de vue différents. Il existe des modèles de plus en plus détaillés de la façon dont la mémoire sémantique fonctionne au niveau neurologique³⁶, dont elle se développe au cours de l'enfance³⁷ et dont elle peut être altérée par différentes formes d'atteintes cérébrales, le vieillissement et la maladie³⁸. L'ethnographie fournit également de plus en plus de preuves que la mémoire sémantique est exploitée de diverses façons par différents régimes de transmission et en particulier que les routines institutionnelles peuvent jouer un rôle essentiel dans le développement d'une morphologie sociale centralisée à grande échelle³⁹.

Dans le contexte de notre rite Kivung, la mémoire sémantique joue un rôle indispensable dans l'ancrage de la foi et dans la production d'états

36. Farah et McClelland 1991, Shelton et Caramazza 2001, Lee *et al.* 2002, Devlin *et al.* 2002, Friston et Price 2003.

37. Bloom 2002.

38. Farah et Wallace 1992, Hillis et Caramazza 1991.

39. Whitehouse 1995, 2000, 2004; Whitehouse et Laidlaw 2004, Whitehouse et Martin 2004, Whitehouse et McCauley 2005.

de motivation qui sont le moteur d'une participation suivie à la vie religieuse. Lorsque les orateurs prononcent leurs discours passionnés, non seulement ils évoquent des expériences révélatrices (celles de trouver de nouvelles significations et des relations entre des idées qui n'étaient pas reliées auparavant) mais, encore plus frappant, ils *rappellent* aux gens des choses qu'ils ont déjà entendues et auxquelles ils ont déjà pensé en d'innombrables occasions antérieures. Le seul fait que l'on ne puisse pas attribuer à un tel savoir le moment précis de son acquisition lui confère un parfum d'authenticité particulier. Ce qui se dit n'est pas simplement l'invention de l'homme qui est incidemment en train de parler. Au contraire, il apparaît devant nous comme le véhicule d'un savoir qui semble exister hors de tout esprit. Il s'agit simplement de ce que tout le monde sait, ce qui lui confère une certaine protection vis-à-vis de critiques ou de remises en cause sceptiques. Seule la mémoire sémantique peut produire cet effet particulier. Et, dans les traditions religieuses telles que le Kivung, le fait de répéter des doctrines et des histoires au-delà de la redondance cesse de n'être qu'une question de communication ; il devient au contraire un procédé de soumission à ce qui nous paraît être une sorte de volonté collective⁴⁰ et un savoir qui transcende aussi bien la volition individuelle que le contexte épisodique.

Conclusions

Jusqu'à une époque récente, les chercheurs de toutes disciplines ont eu tendance à favoriser des « explications magiques » de la religion : peut-être les gens sont-ils attirés par la religion parce qu'elle leur apporte du réconfort face à la souffrance, ou parce qu'ils sont manipulés par la classe dirigeante, ou parce qu'elle fournit des réponses fascinantes à des questions existentielles, et ainsi de suite. Si ces sortes d'explications sont formulées de manière suffisamment précise et vérifiable, elles finissent toujours par s'avérer non convaincantes. Certains aspects des enseignements religieux apportent peut-être du réconfort, mais d'autres inspirent de la terreur. Certaines activités religieuses semblent compatibles avec le maintien de relations de pouvoir établies, mais d'autres semblent plutôt s'inscrire dans des programmes révolutionnaires. Certaines idées religieuses semblent répondre aux grandes questions sur la vie, l'univers et toute

40. Bloch 1992, 2004.

chose, mais la plupart du temps ce sont elles qui créent les questions auxquelles elles répondent et laissent en suspens des questions plus évidentes (et personne ne semble trop s'en inquiéter). Des interprètes plus avisés de la nature de la religion s'éloignent du domaine de l'explication pour se tourner vers celui de l'interprétation, évitant ainsi l'affront de voir leurs idées mises à l'épreuve.

J'ai avancé ici que nous *pouvons* progresser dans la compréhension de la religion si nous partons des comportements que nous observons sur le terrain et si nous nous demandons à quels types de mécanismes psychologiques ils font appel. En procédant ainsi, nous pourrions peut-être commencer à comprendre comment le comportement religieux est créé et d'où il tire son attrait. Cette méthode de recherche révèle peut-être au bout du compte que notre catégorie intuitive de la religion correspond à des répertoires ou configurations de systèmes psychologiques spécifiques, justifiant ainsi l'hypothèse qu'elle constitue un domaine unique au sein de la culture. Mais il se peut également que nous découvriions que le domaine de la religion se mêle à d'autres domaines culturels ou les recouvre partiellement, de telle sorte qu'il nous faudra alors catégoriser le domaine socioculturel d'une manière entièrement nouvelle. Dans un cas comme dans l'autre, nous nous serons rapprochés de l'explication des processus qui se trouvent au cœur de la nature humaine.

Remerciements

Je voudrais remercier le Comité d'organisation du Collège de France de m'avoir invité à présenter ce travail, ainsi que le public. Je remercie également Justin Barrett pour la générosité avec laquelle il a lu et commenté ma présentation.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BAILOENAKIA, P. et KOIMANREA, F. (1983) « The Pomio Kivung Movement » *in* W. Flannery (ed.) *Religious Movements in Melanesia Today (1)*, Goroka : Melanesian Institute.
- BARON-COHEN, S. (1995) *Mindblindness : An essay on Autism and Theory of Mind*, Cambridge Mass., MIT Press.
- BARON-COHEN, S., TAGER-FLUSBERG, H. et COHEN, D.J. (eds.) (2000) *Understanding Other Minds : Perspectives from Developmental Cognitive Neuroscience*, Oxford, Oxford University Press.

- BARRETT, L., DUNBAR, R.I.M, et LYCOTT, J.E. (2002) *Human Evolutionary Psychology*, Princeton (NJ), Princeton University Press.
- BARTH, F. (1975) *Ritual and Knowledge among the Baktaman of New Guinea*, New Haven, Yale University Press.
- BLAIR, R.J.R., FRITH, U., SMITH, N., ABELL, F. et CIPOLOTTI, L. (2002) « Fractionation of visual memory : agency detection and its impairment in autism » *Neuropsychologia*, 40 : 108-118.
- BLOCH, M. (1992) *Prey into Hunter : The Politics of religious experience*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BLOCH, M. (2004) « Ritual and Deference », in H. Whitehouse and J. Laidlaw (eds.) *Ritual and Memory : Towards a New Comparative Anthropology of Religion*, Walnut Creek (Calif.), AltaMira Press.
- BLOOM, P. (2000) *How Children Learn the Meanings of Words*, Cambridge (Mass.), MIT Press.
- BODROGI, T. (1951) « Colonization and Religious Movements in Melanesia », *Academia Scientiarum Hungaricae-Acta Ethnographica*, 2 : 259-92.
- BOYER, P. (2001) *Religion Explained : the evolutionary origins of religious thought*, New York, Basic Books.
- BOYER, P. et LIENARD, P. (sous expertise) « Why Do Humans Perform Rituals ? Cultural Rituals and the Psychology of Ritual Behaviour », *Behavioural and Brain Sciences*.
- BROWN, P. (1966) « Social Change and Social Movements » in E. K. Fisk (ed.), *New Guinea on the Threshold*, Canberra, Australian National University Press.
- BURRIDGE, K.O.L. (1960) *Mambu : a Melanesian Millennium*, London, Athlone Press.
- CAREY, S. (1985) *Conceptual Change in Childhood*, Cambridge (MA), MIT Press.
- DECETY, J. et GREZES, J. (1991) « Neural Mechanisms Subservicing the Perception of Human Actions » in *Trends in Cognitive Sciences*, 3 : 172-178.
- DEVLIN, J.T., RUSSELL, R.P., DAVIS, M.H., PRICE, C.J., MOSS, H.E., FADILLI, M.J. et al. (2002) « Is There An Anatomical Basis for Category-Specificity ? Semantic memory studies in PET and fMRI », *Neuropsychologia*, 40 : 54-75.
- DONALD, M. (1991) *Origins of the Modern Mind : Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*, Cambridge (MA) : Harvard University Press.
- DOUGLAS, M. (1970) *Natural Symbols : Explorations in Cosmology*, New York, Pantheon Press.
- DUNBAR, R.I.M. (2003) « The social brain : mind, language, and society in evolutionary perspective », *Annual Review of Anthropology*, 32 : 163-81.
- EVANS, D.W., LECKMAN, J.F., CARTER, A., REZNICK, J.S., et al. (1997) « Ritual, habit, and perfectionism : The prevalence and development of compulsive-like behavior in normal young children » *Child Development*, 68 (1), 58-68.
- FARRAH, M.J. et MCCLELLAND, J.L. (1991) « A computational model of semantic memory impairment : modality-specificity and emergent category-specificity », *Journal of Experimental Psychology : General*, 120 : 339-357.

- FARAH, M.J. et WALLACE, M.A. (1992) « Semantically-bounded anomia : implications for the neural implementation of Naming », *Neuropsychologia*, 30 : 609-621.
- FIRTH, R. (1973) *Symbols : public and private*, Ithaca (NY), Cornell University Press.
- FISKE, A.P. et HASLAM, N. (1997) « Is obsessive-compulsive disorder a pathology of the human disposition to perform socially meaningful rituals ? Evidence of similar content », *Journal of Nervous & Mental Disease*, 185 : 211-222.
- FRISTON, K.J. et PRICE, C.J. (2003) « Degeneracy and redundancy in cognitive Anatomy », *Trends in Cognitives Science*, 7 : 151-2.
- GENTNER, D. et MARKMAN, A.B. (1995) « Analogy-based reasoning in connectionism », in M.A. Arbib (ed.) *The Handbook of Brain Theory and Neural Networks*, Cambridge (Mass.), MIT Press.
- GENTNER, D. et RATTERMANN, M.J. (1999) « Deep thinking in children : the case for knowledge change in analogical development » in *Behavioural and Brain Sciences*, 21 : 837-838.
- GOPNIK, A., MELTZOV, A.N. et KUHL, P. (1999) *The Scientist in the Crib : Minds, Brains, and How Children Learn*, New York, William Morrow.
- GOSSWAMI, U. (1992) *Analogical Reasoning in Children*, Hillsdale (NJ), Lawrence Erlbaum Associates.
- GOSSWAMI, U. (1998) *Cognition in Children*, Hove, Psychology Press.
- GUTHRIE, S. (1993) *Faces in the Clouds : A New Theory of Religion*, New York, Oxford University.
- HEBERLEIN, A.S. et ADOLPHS, R. (2004) « Impaired spontaneous anthropomorphizing despite intact perception and social knowledge », *PNAS*, 101 : 7487-7491.
- HILLIS, A.E. et CARAMAZZA, A. (1991) « Category-specific naming and comprehension impairment : a double dissociation », *Brain*, 114 : 2081-2094.
- HOLYOAK, K.J. et BARDEN, J.A. (1994) *Advances in Connectionist and Neural Computation Theory : vol. 2, Analogical Connections*, Norwood (NJ), Ablex.
- INGLIS, J. (1957) « Cargo Cults : the problem of explanation » *Oceania*, 27 : 249-263.
- JARVIE, I.C. (1963a et 1963b) « Theories of cargo cults : a critical analysis » in *Oceania*, 34 : 1-31 et 34 : 108-135.
- JOHNSON, S. (2000) « The recognition of mentalistic agents in infants », in *Trends in Cognitive Sciences*, 4 : 22-8.
- KARMILOFF-SMITH, A. (1992) *Beyond Modularity : a developmental perspective on cognitive science*, Cambridge (MA.), MIT Press.
- LANTERNARI, V. (1963) *The Religions of the Oppressed : a study of modern messianic cults*, New York, Mentor Books.
- LAWRENCE, P. (1971) *Road Belong Cargo : a study of the Cargo Movement in the Southern Madang District, New Guinea*, Prospect Heights (Ill.), Waveland Press.
- LEACH, E. (1976) *Culture as Communication : the logic by which symbols are connected*, Cambridge, Cambridge University Press.

- LEE, A.C.H., GRAHAM, K.S., SIMONS, J.S., HODGES, J.R., OWEN, A.M. et PATTERSON, K. (2002) « Regional brain activations differ for semantic features but not for categories », *NeuroReport*, 13 : 1497-1501.
- LEMELSON, R. (2003) « Obsessive-compulsive disorder in Bali : The cultural shaping of a neuropsychiatric disorder », *Transcultural Psychiatry*, 40 (3), 377-408.
- LESLIE, A.M. (1994) « Pretending and believing : issues in the theory of ToM », *Cognition*, 50 : 211-238.
- LEVI-STRAUSS, C. (1964), *Mythologiques*, Paris, Plon.
- LUTZ, C. (1985) « Ethnopsychology compared to what ? Explaining behaviour and consciousness among the Ifaluk » in G. White and J. Kirkpatrick (eds.) *Person, Self, and Experience : exploring Pacific Ethnopsychologies*, Berkeley, University of California Press
- MAHGGOUB, O.M. et ABDEL-HAFEIZ, H.B. (1991) « Pattern of obsessive-compulsive disorder in Eastern Saudi Arabia », *British Journal of Psychiatry*, 158, 840-842.
- MAY, R.J., ed. (1982) *Micronationalist Movements in Papua New Guinea*, Canberra, Australian National University Press.
- MELTZOFF, A. (1995) « Understanding the intentions of others : re-enactment of intended acts by 18-month old children », *Developmental Psychology*, 31 : 838-50.
- MILLER, J. (1984) « Culture and the development of everyday social explanation » *Journal of Personality and Social Psychology*, 46 : 961-78.
- MILLIKAN, R. (1984) *Language, Thought, and Other Biological Categories*, Cambridge (Mass.), MIT Press.
- MITHEN, S.J. (1996) *The Prehistory of the Mind*, London, Thames and Hudson.
- MORAUTA, L. (1972) « The politics of cargo cults in the Madang area », *Man* (N.S.), 7 : 430-447.
- MORAUTA, L. (1974) *Beyond the Village : local politics in Madang, Papua New Guinea*, London, Athlone Press.
- PLOTKIN, H. (2001) « Some elements of a science of culture » in H. Whitehouse (ed.) *The Debated Mind : Evolutionary Psychology Versus Ethnography*, Oxford, Berg.
- RAPOPORT, J.L. et FISKE, A. (1998) « The new biology of obsessive-compulsive disorder : Implications for evolutionary psychology » in *Perspectives in biology and medicine*, 41 (2), 159-175.
- ROBBINS, M. (2002) « The language of schizophrenia and the world of delusion », *International Journal of Psychoanalysis*, 83 : 383-405.
- SAXENA, S., BRODY, A.L., MAIDMENT, K.M., SMITH, E.C., ZOHRAI, N., KATZ, E. et al. (2004) « Cerebral glucose metabolism in obsessive-compulsive hoarding » *American Journal of Psychiatry*, 161 (6), 1038-1048.
- SAXENA, S., BRODY, A.L., SCHWARTZ, J.M. et BAXTER, L.R. (1998) « Neuroimaging and frontal-subcortical circuitry in obsessive-compulsive disorder », *British Journal of Psychiatry*, 173 (Suppl 35), 26-37.
- SHELTON, J.R. et CARAMAZZA, A. (2001) « The organization of semantic memory » in B. Rapp (ed.) *The Handbook of Cognitive Neuropsychology*, Hove, Psychology Press.

- SMITH, A.D.S. (1979) *Nationalism in the Twentieth Century*, New York, New York University Press.
- SPELKE, E.S. et NEWPORT E.L. (1998) « Nativism, empiricism, and the development of knowledge » in W. Damon et R.M. Learner (eds.) *Handbook of Child Psychology*, Vol. 1 : *Theoretical Models of Human Development*, New York, John Wiley.
- SPERBER, D. (1996) *Explaining Culture : a naturalistic approach*, London, Blackwell.
- STANNER, W.E.H. (1958) « On the interpretation of cargo cults » *Oceania*, 29 : 1-25.
- SZECHTMAN, H. et WOODY, E. (2004) « Obsessive-compulsive disorder as a disturbance of security motivation », *Psychological Review*, 111 : 111-127.
- TOVALELE, P. (1977) « The Pomio cargo cult – East New Britain » in R. Adams (ed.) *Socio-Economic Change – Papua New Guinea*, Lae, University of Technology.
- TROMPF, G.W. (1990) « Keeping the *Lo* under a Melanesian Messiah : an analysis of the Pomio Kivung, Papua New Guinea » in J. Barker (ed.), *Christianity in Oceania : ethnographic perspectives*, pp 58-90, Lanham, University Press of America.
- WHITEHOUSE, H. (1995) *Inside the Cult : religious innovation and transmission in Papua New Guinea*, Oxford, Oxford University Press.
- WHITEHOUSE, H. (2000) *Arguments and Icons : divergent modes of religiosity*, Oxford, Oxford University Press.
- WHITEHOUSE, H. (2004) *Modes of Religiosity : a cognitive theory of religious transmission*, Walnut Creek (Calif.), AltaMira Press.
- WHITEHOUSE, H. et LAIDLAW, J.A., eds. (2004) *Ritual and Memory : Towards a New Comparative Anthropology of Religion*, Walnut Creek (Calif.) AltaMira Press.
- WHITEHOUSE, H. et MARTIN, L.H., eds. (2004) *Theorizing Religions Past : Historical and Archaeological Perspectives*, Walnut Creek (Calif.), AltaMira Press.
- WHITEHOUSE, H. et MCCAULEY, R.N. (2005) *Mind and Religion : Psychological and Cognitive Foundations of Religiosity*, Walnut Creek (Calif.), AltaMira Press.
- WILLIAMS, J.H. (1957) *The Trumpet Shall Sound : a study of « cargo cults » in Melanesia*, London, MacGibbon et Kee.
- ZOHAR, A.H. et FELZ, L. (2001) « Ritualistic behavior in young children » in *Journal of Abnormal Child Psychology*, 29 (2), 121-128.