



# Déclin de la religion et persistance du religieux

---

Daniel Baril  
Université de Montréal

*Faire disparaître le besoin de Dieu exigerait  
un bouleversement qui ressemblerait à une  
mutation de l'espèce. Berger 2001:30*

De tous les faits culturels qui caractérisent les sociétés humaines, la religion est sans doute le plus universel. Mais nous avons assisté au cours des 50 dernières années à un déclin manifeste de la religion dans les sociétés modernes, sans que le monde ne s'écroule. L'analyse des données sur ce déclin révèle toutefois que si la religion ne structure plus la vie sociale, cela ne signifie pas que l'*homo sapiens* a abandonné le religieux et les croyances religieuses.

Certains sociologues, dont Peter Berger (2001), parlent même d'un retour du religieux ou d'une « désécularisation » du monde. L'universalité et la persistance de la religion, malgré l'annonce de la mort de Dieu à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, défient les théories socioculturelles sur le fait religieux.

La sociologie, la science politique et la psychologie ont déjà présenté plusieurs hypothèses visant à expliquer pourquoi l'être humain recherchait du réconfort dans la religion. L'ethnologie s'est intéressée pour sa part aux différentes transformations que prend la relation entre le croyant et ce qu'il appelle l'au-delà. Bien que tout à fait valides et pertinentes, ces approches qui se penchent sur les causes proximales du fait religieux n'expliquent pas pourquoi l'être humain adopte spontanément une vision du monde faisant appel au surnaturel. Sans cette façon de comprendre le monde, les discours sur un au-delà réconfortant n'auraient aucune prise.

S'il y a persistance du religieux quelle que soit la culture et les conditions socioéconomiques, c'est que la religion n'est pas seulement un produit de ces facteurs. L'objectif de ce texte n'est pas d'aborder l'évolution du religieux, mais de proposer, à la lumière de l'approche évolutionniste de l'anthropologie biologique, une nouvelle réponse à la question « pourquoi et comment l'être humain se crée-t-il du surnaturel? » (Baril 2006). Les causes ultimes ou facteurs adaptatifs qui sont ici explorés ne contredisent pas les explications proximales des différentes formes que prend la relation avec la surnature selon les cultures; elles ne font que leur ajouter une base organique qui est celle de la vision anthropomorphiste du monde.

Auparavant, établissons un portrait sommaire de la situation actuelle de la religion dans nos sociétés à la lumière des données de sondages et d'enquêtes.

## Désaffection, fondamentalisme et religion à la carte

La désaffection que connaissent actuellement les Églises catholique et protestantes en Occident peut donner l'impression que la religion est en déclin. Cette désaffection est bien réelle comme le montrent les chiffres. Les grandes Églises chrétiennes ont perdu selon le cas de 5 à 36 % de leurs fidèles entre 1991 à 2001. Dans l'ensemble du Canada, 31 % de la population ne participaient à aucun office religieux en 1985, taux qui avait grimpé à 44 % en 2004. Le taux atteint 53 % chez les jeunes de 15 à 29 ans (Clark et Schellenberg 2006). Les données de Statistique Canada montrent également que seulement 1 % de la population se disait sans religion en 1971 alors qu'ils étaient 18 % à se dire sans appartenance religieuse en 2004.

Par contre, si plus de gens se disent sans religion, ceci ne signifie pas qu'ils sont devenus incroyants. Parmi ceux qui disent ne jamais assister à des offices religieux, 21 % admettent se livrer de façon régulière à ce qu'ils considèrent être des pratiques religieuses privées comme la prière, la méditation ou la lecture de textes religieux.

Un autre exemple nous est donné par le sondage « Portrait des catholiques » réalisé pour la revue *Le monde des religions* : on y apprend, par exemple, qu'il y a plus de gens qui croient à la vie après la mort (71 %) qu'il y en a qui croient en Dieu (52 %). On ne peut donc pas déduire que ceux qui disent ne pas croire en Dieu sont des athées ou des incroyants (CSA 2006).

Parallèlement à la désaffection des grandes Églises, il y a augmentation du nombre de fidèles dans les églises ou groupes religieux plus conservateurs. Au Canada, l'Église missionnaire évangélique, qui appartient au courant le plus expansionniste à l'échelle de la planète, a connu une hausse de 48 % entre 1991 et 2001. Quoique marginaux, les adventistes, les hutitérites et les orthodoxes ont pour leur part connu une croissance respective de 20, de 22 et de 24 %.

Les mouvements et les groupes parareligieux enregistrent également des hausses importantes de leurs membres. Au cours de la décennie

1990, les adhérents aux groupes et aux courants comme la Scientologie, le Nouvel Âge et la Pensée positive ont quadruplé au Québec. Signe de la montée de ces nouvelles croyances religieuses, plus de gens croient aujourd'hui en la réincarnation (41 %) qu'en un dieu tel que l'enseigne le christianisme (16 %) (Leduc 2003).

En France, les croyances religieuses reprennent aussi de la vigueur et c'est principalement chez les jeunes de 18 à 29 ans que la remontée est la plus forte. Ils étaient deux fois plus nombreux en 1999 qu'en 1981 à croire en la vie après la mort (60 % par rapport à 30 %) (Bréchon 2001; Lambert 2002; Michelat 2001).

Dans le reste de l'Europe, le portrait est sensiblement le même qu'en France : moins de gens disent appartenir à une religion (68 % en 1999 contre 78 % en 1981 chez les 18-29 ans) mais plus de gens disent croire en la survie personnelle après la mort (44 % contre 38 %). Les « sans religion » se montrent également plus croyants : dans ce sous-groupe, le taux de croyance en Dieu est passé de 22 % à 31 % et celui de la croyance en une vie après la mort est passé de 12 % à 24 % (Lambert 2006).

Aux États-Unis, le nombre de personnes se déclarant sans appartenance religieuse aurait doublé entre 1990 et 2001 pour passer de 8 à 16 %, mais le taux d'incroyants est demeuré stable à près de 10 %. De ce côté-là de la frontière encore plus qu'ici, ce sont les Évangéliques, les Néo-pentecôtistes, les charismatiques, les *Born Again Christians* et autres revivalistes qui ont le souffle de l'Esprit dans les voiles.

La désaffection des religions traditionnelles ne se fait donc pas au bénéfice de l'athéisme ou de l'incroyance et on ne peut prendre appui sur ce déclin pour affirmer qu'il y a abandon du religieux. Ce sont plutôt les sectes conservatrices et le mouvement « nouvel-âgiste » qui récupèrent les décrocheurs. Le début du troisième millénaire se caractérise en outre par le renforcement de cette tendance individualiste à se constituer une religion à la carte.

## Les lois de l'espèce

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

Une analyse évolutionniste nous oblige à décomposer la religion en chacune de ses composantes pour en rechercher leurs fonctions adaptatives spécifiques. Les trois composantes essentielles de la religion sont la présence de surnaturel, la pratique de rites dirigés vers

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

### *L'intelligence sociale ou l'irrépressible anthropomorphisme*

Les travaux récents en primatologie et en psychologie cognitive jettent un nouveau regard sur les interprétations naturalistes de la religion. Dans les années 1970, le primatologue Nicholas Humphrey (1976) notait que l'intelligence dont faisaient preuve les grands singes semblait inutile pour remplir les nécessités vitales quotidiennes comme la quête de nourriture. Ce « surplus d'intelligence » lui paraissait plutôt une nécessité de la vie sociale, une corrélation étant observable entre le développement du cerveau chez les primates et la complexité de leur société. Plus le système social est complexe, plus gros est le cerveau. Le développement de l'intelligence – ou intellect créatif permettant le recours à des outils et la transmission culturelle d'information – aurait pour fonction première d'assurer la cohésion sociale et la gestion des problèmes d'interaction dans un groupe.

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

Selon la théorie de Humphrey, le cerveau développé en fonction de l'intelligence sociale conduit accessoirement l'individu à percevoir tout ce qui l'entoure à travers le prisme d'habiletés cognitives et comportementales spécialement adaptées à la vie en groupe. Lorsque nous cherchons à comprendre le monde et la nature, nous le faisons à l'aide de ces outils adaptés à la gestion des rapports sociaux. Ceci nous amène inévitablement à interpréter les faits environnementaux non sociaux comme s'ils étaient des faits sociaux résultant d'une intentionnalité, d'où la création d'agents derrière ces événements<sup>1</sup>.

On pourrait penser que Humphrey n'a fait ici que redire ce que Tylor, Müller et Freud ont dit d'autres façons. La différence est toutefois majeure. La création de surnaturel n'est plus un infantilisme ou un simple produit de l'ignorance, mais le résultat « irrépressible »<sup>2</sup> des mécanismes cognitifs transactionnels du primate humain.

---

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

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

### *L'algorithme darwinien de l'altruisme réciproque*

L'hypothèse de l'intelligence sociale a reçu certaines confirmations expérimentales. Leda Cosmides et John Tooby, respectivement psychologue et anthropologue cognitivistes, ont montré que les processus cognitifs à la base de l'attention, de la communication, de la mémoire, de l'apprentissage, du raisonnement, de la reconnaissance de soi et des autres semblent être particulièrement adaptés à solutionner des problèmes sociaux (reconnaître les individus, savoir qui fait partie du groupe et qui est un étranger, se rappeler des rapports déjà établis avec les autres, saisir les intentions et les émotions des autres), puisque c'est dans un contexte de contrat social qu'ils sont les plus performants (Cosmides 1989; Cosmides et Tooby 1989).

L'intelligence sociale (ou théorie du contrat social) est gouvernée, selon Cosmides et Tooby, par un « algorithme darwinien », c'est-à-dire un module neurologique de gestion des contrats sociaux, plus spécifiquement destiné à gérer les comportements de coopération (ou d'altruisme réciproque<sup>3</sup>), à soutenir des attitudes du type « donnant-donnant », à évaluer les rapports coûts-bénéfices et à détecter les « tricheurs » (ceux qui prennent sans donner ou sans assumer le coût du bénéfice). Cet ensemble d'éléments est fondamental pour toute société (humaine ou animale) puisqu'il ne peut y avoir d'altruisme réciproque sans mécanisme de détection des tricheurs et qu'il ne peut y avoir de société étendue sans coopération. Les habiletés psychocognitives en cause sont considérées comme innées et leurs caractéristiques prédictibles par la théorie de la sélection naturelle. Autrement dit, l'algorithme darwinien génère un raisonnement de type contrat social dont la logique est celle-ci : si quelqu'un détient un bénéfice, il doit en avoir payé le coût, sinon il est un tricheur et il mérite une sanction.

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

Le mécanisme de l'altruisme réciproque conduit de façon irrépissible à

---

<sup>3</sup> Le terme altruisme réciproque désigne des comportements apparemment coûteux pour ceux qui les posent, mais rentables lorsqu'ils sont accomplis par tous les membres d'un groupe et à l'endroit des autres membres du même groupe. L'épouillage chez les singes est un exemple d'altruisme réciproque. Selon ce concept darwinien, l'altruisme pur n'aurait pas pu être retenu par la sélection naturelle parce que trop coûteux et parce que les « égoïstes » sont toujours gagnants sur les altruistes. Mais dans un contexte où le besoin de coopération sociale est élevé, l'altruisme réciproque est avantageux par rapport à l'égoïsme comme le montre la « théorie des jeux » basée sur le dilemme du prisonnier (Trivers 1971). Toute l'œuvre de Mauss (1973[1950]) sur le don est en fait l'observation de l'altruisme réciproque chez l'humain et décrit dans les termes de l'anthropologie sociale.

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

L'analyse du contenu des croyances religieuses permet également de constater que le surnaturel émerge de nos dispositions cognitives. L'anthropologue cognitiviste Pascal Boyer (1997 et 2001) a tenté d'identifier les processus cognitifs à l'œuvre dans la fonction de symbolisation religieuse. Première constatation; on ne retrouve pas n'importe quoi dans les croyances religieuses : elles répondent à des lois. Le monde surnaturel et les êtres qui le peuplent obéissent, entre autres, à nos attentes intuitives à l'égard du monde qui nous entoure (compréhension naïve innée des lois physiques, biologiques, mathématiques et psychosociales)<sup>4</sup>.

Les croyances surnaturelles comportent aussi une part d'éléments contre-intuitifs (qui défient notre compréhension intuitive du monde), mais ces éléments demeurent contraints par nos attentes intuitives, ce qui assure au monde surnaturel imaginaire un minimum de cohérence. Par exemple, les esprits n'ont pas de corps (élément contre-intuitif), mais ils ont des organes pour communiquer avec nous (psychologie intuitive). Les défunts ne mangent pas, mais leur âme est vivante et les êtres vivants mangent; on fait donc des offrandes aux morts. Autrement dit, le surnaturel est subordonné au naturel.

Contraintes et balisées par les passerelles reliant nos différents modules cognitifs (détection d'agents, établissement de relations causales, attribution d'intentionnalité), les habiletés contre-intuitives des êtres surnaturels permettent, en bout de ligne, de comprendre les phénomènes naturels en termes de relation causale et de résultat d'une intentionnalité lorsque la cause échappe à notre capacité de compréhension immédiate. Et l'intellect du primate humain, dont l'établissement de relations causales est l'une des grandes forces, n'en est que plus satisfait, même si l'élément causal est invérifiable et produit par son imagination.

### *Sélection sexuelle et différences intersexes*

Une autre façon d'étayer l'interprétation de la religion comme épiphénomène de nos dispositions sociales peut être tirée des lois de la sélection sexuelle et de l'investissement parental (Trivers 1972). Sur la base de cette théorie, la psychologie évolutionniste s'attend à observer des comportements sexuellement différenciés là où les hommes et les

---

<sup>4</sup> Pour plus de détails, voir Gelman (1997) et Wynn (1990).

femmes ont eu à solutionner des problèmes adaptatifs différents liés à leurs fonctions respectives dans la reproduction (Buss 1995).

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

Une différence intersexe est en effet toujours observable dans tous les marqueurs de la religiosité (croyance en Dieu, pratique, prière, religiosité intérieure, croyance en la vie après la mort, mysticisme, croyances paranormales) et elle va toujours dans le sens d'une plus forte religiosité de la part des femmes. L'écart moyen d'environ 10 % varie en fonction de nombreux facteurs comme l'âge, l'époque, la confession, la scolarité, les conditions socioéconomiques, la laïcité de la culture publique et l'instrument utilisé, mais persiste toujours et de façon statistiquement significative lorsque l'effet de ces facteurs est retranché (Baril 2002 et 2003).

Ceci a été observé dans des pays aussi divers que les États-Unis, la Russie, la France, la Nouvelle-Zélande, la Turquie, le Japon, l'Albanie et bien sûr le Canada, pour n'en nommer que quelques-uns. Des données empiriques attestant le phénomène couvrent une période allant de 1928 à 2006 et couvrent le christianisme, l'islam, le bouddhisme, le judaïsme, le mysticisme et les diverses croyances au paranormal.

L'étendue du phénomène, sa constance à travers les époques, les cultures, les âges et les conditions sociales, ne peuvent être attribuables à des valeurs sociales passagères. On peut expliquer cet écart par les mêmes causes qui expliquent la persistance de la religion, c'est-à-dire par nos habiletés psychosociales retenues par la sélection naturelle et par la sélection sexuelle. Ces habiletés étant sexuellement différenciées, il est normal que leur expression à travers les institutions culturelles affiche aussi une différence intersexe persistante.

Fait intéressant à souligner, l'écart est habituellement moins grand entre les marqueurs de la croyance qu'entre ceux de la pratique. Un exemple parmi de nombreux autres : dans l'étude de Bibby (1988) sur la religion des Canadiens (faite à partir des données de Statistique Canada), l'écart intersexe est de 9 % pour la croyance en Dieu et de 17 % pour la pratique de la prière. Dans le sondage du Monde des religions (CSA 2006), l'écart intersexe de la croyance en Dieu est de 7 % alors qu'elle va de 11 à 16 % pour la prière. La constance de cette différence entre les deux types de marqueurs n'avait jamais été mise en évidence avant notre recherche (Baril 2002). Ceci fait à nouveau ressortir l'aspect composite de ce qui est appelé religion et montre que différentes habiletés sont à l'œuvre. Il paraît donc fondé de proposer un nouveau regroupement des différents marqueurs, soit ceux de type cognitif (qui concernent les croyances) et ceux de type comportemental (qui concernent le rituel).

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

Par contre, les habiletés comportementales liées à la sélection sexuelle varient considérablement d'un sexe à l'autre. Les principales composantes comportementales proposées par les sociologues et les psychologues pour expliquer l'écart intersexe – soit l'empathie, l'anxiété, les comportements à risque et le leadership (tirés du Bem Sex Role Inventory de Bem (1974)) – présentent des écarts intersexes importants dans toutes les cultures et à toutes les périodes. Les marqueurs comportementaux de la religion (la pratique de rituels comme la prière ou mode de transaction avec l'au-delà) qui prennent appui sur ces habiletés affichent donc un écart intersexe plus marqué que ceux de la croyance au surnaturel.

## Un épiphénomène

À la lumière de l'interprétation naturaliste et évolutionniste proposée ici, la religion apparaît comme un produit dérivé de nos habiletés biosociales retenues par la sélection naturelle pour leur valeur adaptative reliée à la vie en groupe.

Comme ces habiletés trouvent des fonctions adaptatives en dehors de la religion, nous parlons d'épiphénomène; elles ne sont pas spécifiques à la religion. Ces dispositions étant fixées dans la biologie de l'espèce, la production culturelle qui en émane persistera quelles que soient les conditions sociales et économiques environnantes qui, elles, vont nécessairement se transformer.

Comme le dit Peter Berger dans la citation en ouverture de ce texte, « faire disparaître le besoin de Dieu exigerait un bouleversement qui ressemblerait à une mutation de l'espèce ». Dans le contexte de son affirmation, cela constituait une résignation plutôt que l'aboutissement d'une analyse darwinienne. Et pourtant, on pourrait le prendre à la lettre.



## Bibliographie

- Baril, Daniel  
2002 Sélection sexuelle et différence intersexe dans la religiosité. Mémoire de maîtrise, Département d'anthropologie, Université de Montréal.
- 2003 Différence intersexe et religion; une interprétation évolutionniste. *Dire* 12(2):11-12.
- 2006 La grande illusion. Comment la sélection naturelle a créé l'idée de Dieu. Québec: MultiMondes.
- Bem, Sandra L.  
1974 Measurement of Psychological Androgyny. *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 42(2):155-162.
- Berger, Peter  
2001[1999] Le réenchantement du monde. Jean-Luc Poutier, trad. Paris: Bayard.
- Bibby, Reginald  
1988 La religion à la carte. Montréal: Fides.
- Boyer, Pascal  
1997 La religion comme phénomène naturel. Paris: Bayard.
- 2001 Et l'homme créa les dieux. Comment expliquer la religion. Paris: Robert Laffont.
- Bréchon, Pierre  
2001 L'évolution du religieux. *Futuribles* 260:5-22.
- Buss, David  
1995 Psychological Sex Differences; Origins Through Sexual Selection. *American Psychologist* 50(3):164-168.
- Byrne, Richard W. et Andrew Whiten  
1988 Machiavellian Intelligence. *Social Expertise and the Evolution of Intellect in Monkey, Apes, and Humans*. Oxford: Clarendon Press.
- Clark, Warren et Grant Schellenberg  
2006 Les Canadiens et la religion. *Tendances sociales canadiennes* 81:2-9.
- Cosmides, Leda  
1989 The Logic of Social Exchange: Has Natural Selection Shaped how Humans Reason? *Studies with the Wason Selection Task*. *Cognition* 31:187-276.
- Cosmides, Leda et John Tooby  
1989 Evolutionary Psychology and the Generation of Culture, Part II. Case Study: A Computational Theory of Social Exchange. *Ethology and Sociobiology* 10:51-97.

## CSA

2006 Portrait des catholiques. Données de sondage. Document électronique, <http://www.csa-fr.com/dataset/data2006/opi20061025d-portrait-des-catholiques.htm>, dernière consultation le 13 août 2007.

## Durkheim, Émile

1968[1915] Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie. Paris: Presses universitaires de France.

## Francis, Leslie J.

1997 The Psychology of Gender Differences in Religion: A Review of Empirical Research. *Religion* 27:81-96.

## Humphrey, Nicholas K.

1976 The social Function of Intellect. In *Growing points in Ethology*. Paul Patrick Gordon Bateson et Robert Aubry Hinde, dir. Pp. 303-317. New York: Cambridge University Press.

## Lambert, Yves

2002 Religion : l'Europe à un tournant. *Futuribles* 277:129-161.

2006 L'Europe des « athées convaincus ». *Le Monde des religions* 15:30-31.

## Leduc, Louise

2003 Crise de la foi ou Église en déroute? La Presse, 18 octobre: A8.

## Mauss, Marcel

1973[1950] Sociologie et anthropologie. Paris: Presses universitaires de France.

## Michelat, Guy

2001 L'essor des croyances parallèles. *Futuribles* 260:61-72.

## Rodseth, Lars, avec Richard W. Wrangham, Alisa M. Harrigan et Barbara B. Smuts

1991 The Human Community as a Primate Society. *Current Anthropology* 32(3):221-254.

## Stark, Rodney

2002 Physiology and Faith: Addressing the "Universal" Gender Difference in Religious Commitment. *Journal for the Scientific Study of Religion* 43(3):495-507.

## Trivers, Robert

1971 The Evolution of Reciprocal Altruism. *The Quarterly Review of Biology* 46:35-57.

1972 Parental Investment and Sexual Selection. In *Sexual Selection and the Descent of Man*. Bernard Campbell, dir. Pp. 136-179. Chicago: Aldine Publishing.

## Whiten, Andrew et Richard W. Byrne

1997 Machiavellian Intelligence II. Extension and Evaluations. New

York: Cambridge University Press.

Wynn, Karen

1990 Children's Understanding of Counting. *Cognition* 36:155-193.

## Résumé/Abstract

Certaines données actuelles sur la pratique religieuse semblent indiquer un déclin de la religion. Mais l'analyse de l'ensemble des données montre plutôt qu'il y a mutation dans l'appartenance religieuse. Le texte propose une analyse darwinienne de la production de surnaturel par l'esprit humain, analyse qui explique du même coup la persistance du phénomène religieux à travers les époques, les cultures et les conditions socioéconomiques. Cette interprétation s'appuie sur des travaux de psychologie cognitive, de psychologie évolutionniste et de primatologie qui cherchent à cerner les mécanismes universels sous-jacents à la variabilité culturelle. Au terme de l'analyse, la religion apparaît comme un produit dérivé d'habiletés psychocognitives retenues par la sélection naturelle pour leur adaptation à la gestion de la vie en groupe.

Mots clés : Religion, darwinisme, sélection sexuelle, psychologie évolutionniste

Recent data on religious practice appears to indicate its decline. However, a comprehensive analysis of this data shows instead a mutation in religious affiliation. This text presents a Darwinian analysis of construction of the supernatural by the human mind, therefore explaining the persistence of the religious through time, cultures and socioeconomic conditions. This interpretation relies on findings in cognitive psychology, evolutionary psychology and primatology pertaining to universal underlying mechanisms of cultural variability. In the end, religion appears to be a by-product of psycho-cognitive abilities resulting from natural selection that have been retained for their capacity in managing a community's life.

Keywords: Religion, Darwinism, sexual selection, evolutionary psychology

*Daniel Baril  
M. Sc. Anthropologie  
Université de Montréal  
daniel.baril@umontreal.ca*