

**Zeitschrift:** Études de Lettres : revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne  
**Herausgeber:** Université de Lausanne, Faculté des lettres  
**Band:** - (2005)  
**Heft:** 4

**Artikel:** Étude comparée des religions : réflexions sur la science, les universaux et la condition humaine  
**Autor:** Geertz, Armin W.  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-870130>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 14.03.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## ÉTUDE COMPARÉE DES RELIGIONS: RÉFLEXIONS SUR LA SCIENCE, LES UNIVERSAUX ET LA CONDITION HUMAINE

Cet article soutient que nous devons prendre de l'avance sans crainte dans la science analytique comparée de la religion. Beaucoup de travail est encore nécessaire pour affiner nos typologies, identifier les unités et structures fondamentales de notre savoir, et réanalyser les quantités de données que nous avons à disposition. Par ailleurs, nous devons être plus pleinement conscients du niveau sur lequel nous travaillons. Après une discussion sur les différences entre catégorisations cognitives et analytiques, l'article examine la «prière» comme une catégorie scientifique et illustre combien de connaissances peuvent être perdues ou ignorées non seulement par une pensée confuse, mais, plus important, par des hypothèses par défaut ad hoc. La conclusion est que les religions peuvent être difficiles à catégoriser dans des typologies nettes, mais l'analyse des systèmes symboliques ne l'est pas.

La comparaison est la plus facile, la plus naturelle et même la plus indispensable des choses que nous faisons. Toutefois, son application aux sciences exactes et aux sciences humaines n'est pas chose aisée. Ceci car que nos comparaisons intuitives sont les premières, mais également les plus simplistes. Les premières, parce que nos principes les plus basiques sur le monde ont été développés dans notre passé paléolithique, ce qui est résumé avec justesse par Scott Atran dans cette phrase facile à retenir: «des esprits de l'âge de pierre pour un monde de l'âge spatial» (2002: vii). Ces principes premiers, aussi simplistes et anachroniques qu'ils puissent paraître, sont toutefois suffisants pour nous aider à faire notre chemin dans le monde. Mais nous faisons beaucoup d'erreurs et de jugements idiosyncratiques en route. Une comparaison est scientifique parce qu'elle mesure ou compare suivant des lignes soigneusement tracées. Une bonne partie du

matériau sur lequel porte la comparaison scientifique est néanmoins hautement contraire à l'intuition. Qui, par exemple, pourrait deviner que les baleines font partie de la famille de mammifères ongulés à sabots, plus particulièrement apparentée aux porcs à orteils pairs, aux cerfs et aux hippopotames? Les archéologues ont trouvé des fossiles de chaque étape majeure de l'évolution de la baleine; ils ont en outre confirmé les lignées de descendance par l'analyse de l'ADN, de bêtes à l'apparence de hyène nommées mesonyx, lignées qui s'étendent sur près de 53 millions d'années jusqu'aux baleines actuelles. Des restes anciens de mesonyx ont été trouvés dans les collines Simla de l'Inde du nord et les collines du Kala Chitta du Pakistan. Malgré le fait que ces sites se trouvent à une altitude de quelques milliers de pieds, ces bêtes ont vécu aux bords de mers et d'océans aujourd'hui disparus, et élevés à une certaine époque à leur altitude actuelle. Bien plus tard, les descendants des mesonyx ont gagné les océans du monde. Toute cette information, bien que basée sur des faits scientifiques, est contraire à l'intuition de notre connaissance populaire sur les baleines.

#### *La comparaison dans l'histoire des religions*

Les sciences humaines n'ont souvent pas été assez soigneuses dans leurs comparaisons. Les comparaisons ont été faites sur des similarités plutôt que sur des différences, et ce sur des bases confessionnelles plutôt qu'académiques. De nombreuses typologies dans l'étude des religions, quel que soit le sujet spécifique travaillé, ont été basées sur des détails fortuits; de plus, les chercheurs ont allègrement construit de grands schémas sur cette base, comme les premiers évolutionnistes vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Le même grief est avancé par Clifford Geertz contre l'étude comparée des religions à Chicago au milieu du XX<sup>e</sup> siècle, dans son petit livre *Observer l'Islam*:

Nommer les choses est en soi une activité utile et nécessaire, surtout si les choses ainsi nommées existent. Mais ce n'est guère qu'un prélude à la pensée analytique. Et lorsque, comme dans l'étude comparée des religions, on n'a même pas mis au point une forme ou une autre de systématique, de taxonomie organisée (ce qui de fait est impossible, vu la nature bien particulière de toute l'entreprise), on crée, entre des faits regroupés sous une même catégorie, des relations qu'on n'a pas vraiment découvertes et établies, mais seulement pressenties et insinuées. (C. Geertz 1992: 38)

Différentes phases de l'histoire des idées en Europe au XX<sup>e</sup> siècle, comme le tournant linguistique, la psychanalyse, etc., nous ont montré qu'il existe différents niveaux de réalité humaine, et tout projet

comparatif doit en avoir connaissance. L'analyse structurelle a été très éclairante sur ce point précis. Par exemple, Edmund Leach a montré dans son livre de 1961 *Rethinking Anthropology* que des sociétés considérées comme incompatibles d'un point de vue fonctionnaliste se sont révélées être tout à fait compatibles d'un point de vue structuraliste inspiré des mathématiques. La nouveauté ici est que l'accent est déplacé de détails fortuits vers des modèles relationnels, en d'autres termes, vers des niveaux plus profonds de comparaison qu'entre baleines et porcs. Ainsi, il a montré comment les Trobriands avec leur lignée matrilineaire et les Kachin avec leur lignée patrilineaire illustrent la même hypothèse générale suivant laquelle il y a une opposition idéologique fondamentale entre relations d'incorporation et relations d'alliance et que la première est symbolisée par une même substance tandis que la deuxième l'est par une influence métaphysique, par exemple la sorcellerie (1961: 21). L'idée est ici que l'analyse de relations inscrites dans les profondeurs est une analyse qui prend en compte des relations entre des catégories fondamentales, et cela à différents niveaux analytiques.

Jusqu'à récemment, une tendance regrettable s'est manifestée parmi les chercheurs en religions: ils se sont concentrés soit sur des études historiques de religions particulières soit sur des comparaisons de la religion et des phénomènes religieux comme si ces deux types de recherche étaient indépendants l'un de l'autre. Aujourd'hui, la plupart des chercheurs ont reconnu que non seulement la polarisation est contreproductive, mais qu'elle est complètement fautive en termes de philosophie de la science. Même l'étude philologique et historique la plus détaillée dépend implicitement et explicitement de la comparaison, autrement elle n'aurait pas de sens pour ses lecteurs. La comparaison, d'autre part, serait absurde sans les détails des mondes culturels et sociaux. En fait, les deux ne peuvent pas être séparés.

Cependant, la façon dont la comparaison a été utilisée dans l'histoire des religions a été à juste titre critiquée par Jonathan Smith dans un essai intitulé «In Comparison a Magic Dwells», qui a constitué le sujet d'une série de conférences et un numéro spécial de *Method & Theory in the Study of Religion*<sup>1</sup>. Smith discute la théorie de la magie de James Frazer et particulièrement ses lois de la magie, qui, prétend Frazer, sont simplement de mauvaises utilisations des associations d'idées. Smith écrit ensuite:

---

<sup>1</sup> Le numéro spécial «Comparison in the History of Religions: Reflections and Critiques», in *Method & Theory in the Study of Religion* 16 (1), 2004.

Il faut seulement un petit bond pour établir un rapport entre ces considérations des Lois de l'Association dans la mémoire et la magie, et l'entreprise de comparaison dans les sciences humaines. Car, telle que pratiquée par le savoir érudit, *la comparaison a été principalement une question de souvenir des similarités. L'explication principale pour la signification de la comparaison a été la contiguïté*. La procédure est homéopathique. La théorie est construite sur la contagion. La question de la différence a été presque oubliée [...] En grande partie, le chercheur n'a pas eu l'intention de faire de la comparaison. En effet, il a été plus souvent attiré vers une donnée particulière par le sentiment de son unicité. Mais souvent, quelque part sur le chemin, comme si c'était spontanément, comme une sorte de déjà vu, le chercheur se rappelle qu'il a vu "cela" ou "quelque chose comme cela" avant [...]. À cette expérience, à cette conséquence accidentelle de la recherche, il faut alors donner une signification et lui offrir une explication. Dans la grande majorité des exemples de l'histoire de la comparaison, cette expérience subjective est projetée comme un lien objectif par quelque théorie de l'influence, diffusion, emprunt, et d'autres choses de ce type. C'est un processus de travail d'une association psychologique vers une association historique; c'est affirmer que la similarité et la contiguïté ont des effets causaux. Mais cela, pour reprendre le langage de l'anthropologie victorienne, n'est pas de la science mais de la magie. (1982: 21-22)

Les grands modes de comparaison ont été: la comparaison ethnographique, basée sur les impressions des voyageurs; la comparaison encyclopédique, où les données cohabitent simplement dans des catégories; la comparaison morphologique, où les données sont arrangées avec sobriété et hiérarchiquement dans des séries morphologiques; et la comparaison évolutionniste, où les mécanismes d'organisation sont les facteurs de changement et de persistance dans le temps (Smith 1982: 22-24). Trois méthodes plus récentes: 1) la méthode statistique, 2) la méthode structurale, 3) la description et la comparaison systématiques. Toutes semblent être des variantes des quatre modes majeurs.

### *Cognition et culture*

La comparaison est essentielle pour la pensée humaine en général. Une de ses expressions principales est l'utilisation de la métaphore. La métaphore implique la réunion de deux termes familiers pour amener un sens nouveau à l'auditeur ou au lecteur. Le philosophe Earl R. MacCormac écrit:

La métaphore existe comme mécanisme linguistique, mais l'aptitude à produire intentionnellement une anomalie sémantique afin de

suggérer un nouveau sens trouve son origine dans un processus cognitif. Les métaphores portent témoignage de l'aptitude de l'esprit humain à prendre en considération et représenter des hypothèses nouvelles. La capacité de produire de nouveaux sens par un changement sémantique est intégrée dans le cerveau. Ceci est une capacité héritée, mais elle opère par une interaction phénotypique avec le milieu. Cependant, notre stock de sens sémantiques est dû à la culture et doit être appris par l'acquisition du langage. Ainsi, dans le processus cognitif de la formation de la métaphore, a lieu dans le cerveau un processus par lequel l'on extrait quelques référents qui ne sont pas habituellement associés, du stock, appris culturellement, d'entités sémantiques emmagasinées dans la mémoire, et on les met ensemble pour suggérer un nouveau sens possible. Ce processus cognitif dépend d'une capacité du cerveau qui a évolué biologiquement et également d'un processus social évolutionniste, car les mots qu'on a emmagasinés dans la mémoire dépendent de l'éducation parentale et de l'exposition au langage dans la société, non seulement dans les conversations de tous les jours, mais aussi dans l'éducation formelle. Les limites du vocabulaire d'une personne déterminent partiellement les limites de la capacité de cette personne à former de nouvelles métaphores... (1983: 56-57)

Justin L. Barrett de l'Université de Michigan résume avec justesse quelques présuppositions de base sur l'esprit humain:

Comme les chercheurs en sciences cognitives l'ont démontré à maintes reprises, l'esprit humain vient au monde avec de nombreux biais qui façonnent les types d'information qui peuvent être traités et la manière dont l'information sera traitée. Au moins dans la première enfance, des enfants de toutes les cultures — parce qu'ils sont membres de la même espèce vivant dans un monde commun — possèdent un nombre de mécanismes mentaux spécialisés ou systèmes pour donner du sens au monde qui les entoure, un monde qui inclut pensée et action religieuse. Ces biais dans la perception, la pensée, et la formation des concepts déterminent les façons de penser et d'agir qui peuvent devenir une partie du milieu culturel, y compris les traditions religieuses. (2004: 265)

Clifford Geertz a fait une observation similaire, bien que d'une façon différente, qui résume la condition humaine:

Et de telles reformulations du concept de culture et du rôle de la culture dans la vie humaine provient, à son tour, une définition de l'homme qui met l'accent non pas tant sur les composantes communes empiriques dans son comportement, suivant les lieux et les temps, mais plutôt sur les mécanismes par l'action desquels l'ampleur et le caractère indéterminé de ses capacités inhérentes sont réduites à l'étroitesse et la spécificité de ses réalisations actuelles.

Un des faits les plus significatifs sur nous peut en fin de compte être le fait que nous commençons tous avec l'équipement naturel pour vivre mille sortes de vies, mais finissons par en avoir vécu seulement une. (1973: 45)

Il y a donc une tension fondamentale entre notre équipement naturel, universel, et les types de vie que nous finissons par vivre dans des contextes spécifiques. Mais cette situation, cette condition humaine de base, ne devrait pas nous aveugler face à la rhétorique du particularisme ou des méthodologies scientifiques qui dénie le comparatisme. Après tout, des structuralistes ont montré que, partout dans le monde, les mythes donnent expression à des oppositions binaires de base et à des orientations humaines, des spécialistes de la métaphore ont montré le rôle fondamental du corps dans la détermination non seulement du langage métaphorique, mais du langage en général (y compris le langage scientifique), et des structuralistes biogénétiques ont montré que les rituels sont un comportement commun à tous les animaux et que les rituels religieux communautaires règlent des systèmes nerveux individuels dans des corps collectifs pour des buts spécifiques. Donc il y a de nombreuses composantes communes.

Mais nous ne devons pas devenir des victimes de l'autre extrême, promu par certains cognitivistes, soutenant que les produits culturels sont des épiphénomènes par rapport aux processus internes du cerveau. Je ne partage pas cette affirmation particulière, et avec mes collègues nous promouvons à Aarhus dans le *Laboratory on Theories of Religion* la contre-assertion centrale que les systèmes symboliques ne sont pas juste importants, mais qu'ils sont en fait fondamentalement *formatifs* dans le développement cognitif. Autrement dit, nous renversons l'hypothèse des collègues des États-Unis de la bonne façon structuraliste française. Mais nous ne faisons pas cela par récalci-trance ou par pur esprit de contradiction, ce qui se produit souvent dans les relations orageuses entre européens et américains. Nous le faisons parce que les chercheurs formant le noyau dur des neurosciences sont d'accord avec nous. Clifford Geertz était en avance sur son temps quand il écrivait que l'histoire humaine a montré une relation dialectique fondamentale entre notre développement évolutionniste (plus précisément, l'énorme expansion de notre cerveau) et le développement de la culture. Les deux vont de pair. Comme Geertz l'a affirmé, en comparaison avec d'autres animaux chez lesquels l'information génétique joue un rôle beaucoup plus large dans le contrôle des types de comportement, les humains sont nés avec des capacités beaucoup plus grandes de réponse, qui permettent une plasticité

nettement plus grande, mais qui laissent le comportement beaucoup moins régulé. La culture n'est pas un ingrédient ajouté à un animal déjà achevé, dit Geertz, mais elle est plutôt «un élément central dans la production de cet animal même» (C. Geertz 1966: 47):

Non dirigé par des modèles culturels — systèmes organisés de symboles significatifs — le comportement humain serait pratiquement ingouvernable, un pur chaos d'actes inutiles et d'émotions explosives, son expérience virtuellement sans forme. La culture, la totalité cumulée de tels systèmes, n'est pas juste un ornement de l'existence humaine mais — la base principale de sa spécificité — une condition essentielle pour celle-ci. (p. 46)

En d'autres termes, il «n'y a pas de telle chose qu'une nature humaine indépendante de la culture» (p. 49). Ces affirmations ont un plus grand impact aujourd'hui à cause des perspectives acquises par le développement, durant les deux dernières décennies, de techniques avancées en paléoanthropologie, archéologie, archéologie cognitive, psychologie évolutionniste et analyse génétique.

Donc l'animal inachevé devient achevé non par la culture en général mais par des cultures très spécifiques. Comme l'écrit Geertz:

La grande capacité de l'homme à apprendre, sa plasticité, a souvent été remarquée, mais encore plus cruciale est son extrême dépendance d'un certain type d'apprentissage: l'acquisition des concepts, la compréhension et l'application des systèmes spécifiques de sens symbolique (p. 49).

Comparé aux castors, aux abeilles, aux oiseaux à berceau, aux babouins et aux souris, qui font ce qu'ils font et construisent ce qu'ils construisent dirigés avant tout par des gènes codés, les humains vivent avec un «trou d'information»: «Entre ce que nos corps nous disent et ce que nous devons connaître pour fonctionner, il y a un vide que nous devons remplir nous mêmes, et nous le remplissons d'information (ou fausse information) fournie par notre culture.» (p. 50).

Dans une approche similaire, le philosophe cognitiviste Daniel Dennett a souligné le rôle de la narration dans la condition humaine:

*Notre* tactique fondamentale d'autoprotection, d'autocontrôle et d'autodéfinition ne consiste pas à tisser des toiles ou à construire des barrages, mais à raconter des histoires, et plus particulièrement, à concocter et à contrôler l'histoire que nous racontons aux autres — et à nous-mêmes — sur ce que nous sommes. [...] [N]ous (à l'inverse des conteurs d'histoire humains *professionnels*) n'envisageons pas consciemment et délibérément quelles narrations raconter et comment les raconter. Nos récits sont tissés, mais pour la



plupart nous ne les tissons pas; ils nous tissent. Notre conscience humaine, et notre ipséité narrative, en sont le produit, non la source. (1993: 518)

En supposant que les «sois» ne sont autres que des fictions narratives, Dennet affirme que derrière le besoin de la narration se trouve le fait que tout ce que le cerveau doit faire c'est de «*calmer son appétit épistémologique* — de satisfaire sa “curiosité” sous toutes ses formes» (p. 29).

Merlin Donald a exprimé cela d'une manière légèrement différente. Il l'a nommé «match de boxe cérébral avec la matrice culturelle»:

... des symboles de toutes sortes sont les jouets d'une bête incroyablement intelligente, irrationnelle, manipulatrice, grandement indistincte, qui vit en profondeur en chacun de nous, bien en dessous de la surface polie culturelle que nous avons construite. Cette intelligence passionnée et sournoise [...] est isomorphe avec notre expérience consciente du monde [...]. C'est pour cette raison que le cerveau humain ne peut pas symboliser, s'il est isolé d'une culture [...]. La tension entre les systèmes symboliques culturels et les intelligences sous-jacentes qui les utilisent détermine la qualité de nos modes de conscience spécifiquement humains [...] Les cultures façonnent les vastes espaces sémantiques indifférenciés du cerveau individuel. Le cerveau prend son identité propre dans la culture et est profondément affecté dans ses actions par des notions culturellement formulées d'ipséité. (2002: 285-86)

De nouveau, cette tension fondamentale entre l'universel et le particulier peut être vue, d'après Donald, comme la confrontation fondamentale et continue entre la culture et la conscience. Le moteur de la culture, affirme Donald, se trouve dans la conscience métacognitive, «mais les modèles de la culture, les dédales que nous devons pénétrer, sont générés par la matrice culturelle elle-même [...] Les modèles qui émergent au niveau de la culture sont non seulement réels mais dominent l'univers cognitif qui définit ce qu'est la “réalité”.» (p. 287).

La conscience humaine est inlassablement curieuse de soi et affamée épistémologiquement. Elle est prise entre les blocs de mémoire innés du cerveau et les blocs de mémoire extrêmement complexes, disponibles à l'extérieur, de la culture. Le champ de la mémoire externe est, d'après Donald, un miroir de la conscience, mais il change aussi les manières dont la conscience traite ses représentations:

Nous pouvons arranger des idées dans le champ externe de la mémoire, où elles peuvent être examinées et soumises à la classification, à la comparaison, et à l'expérimentation, tout comme les objets physiques peuvent l'être dans un laboratoire. De cette manière, des pensées exposées à l'extérieur peuvent être assemblées en des argu-

ments complexes beaucoup plus facilement qu'ils ne peuvent l'être dans la mémoire biologique. Les images exposées dans ce champ sont vives et durables, à la différence des ombres fuyantes de l'imagination. Cela nous permet de les voir clairement, jouer avec elles, et les travailler en produits finis, à un niveau de raffinement qui est impossible pour un cerveau dépourvu d'aide. (p. 309)

Le noyau de la conscience, donc, est pris dans une interrelation dynamique entre deux champs cognitifs puissants, l'intérieur et l'extérieur. Le champ extérieur permet à la conscience de réfléchir sur la pensée elle-même et de développer la réflexion en des procédures formelles et des abstractions plus grandes, dont le but est d'améliorer et de raffiner notre façon de penser. Ce qui nous ramène au sujet de cet article: la comparaison est partie intégrante de la pensée analytique.

### *Les catégories: les composantes de la perception*

En supposant l'existence des universaux qui viennent d'être mentionnés, pourquoi les systèmes culturels et religieux ne se soumettent-ils pas à des typologies nettes et méthodiques? La première raison est que cela est dû à la spécificité des cultures en tant que cultures vécues, comme décrit ci-dessus. La deuxième raison est que cela est dû à la manière dont le cerveau catégorise. Dans cette section, nous allons discuter cette dernière.

La catégorisation est notre outil perceptuel le plus important. Celle-ci n'est pas seulement un outil mental; elle est aussi, et d'une manière plus fondamentale, un outil somatique. Notre cerveau produit des représentations internes de chaque acte ou événement perceptuel ou moteur. Ces représentations forment des modèles d'activité neurale dans des cellules nerveuses connectées d'une manière spécifique, qui forment des plans neuronaux. D'un point de vue culturel, sémantique, une représentation mentale, d'après Frederic Bartlett, consiste en la connaissance d'événements, de situations, et ainsi de suite, arrangée en des corps cohérents de connaissance nommés schémas (1932). On utilise différents termes pour à peu près le même phénomène, cela dépend des suppositions de départ du théoricien. Leur objectif est de permettre que des déductions soient faites à la vitesse de l'éclair, souvent inconsciemment et même de manière somatique, sur la base de preuves peu nombreuses. La valeur d'une telle capacité pour la survie devrait être évidente.

Comme Lawrence Barsalou l'a observé, les gens catégorisent dans des catégories toutes sensorielles. «La catégorisation», dit-il, «fournit la porte entre perception et cognition». Voici ce qui se passe:

Une fois qu'un système perceptuel acquiert de l'information sur une entité dans le milieu environnant, le système cognitif place l'entité dans une catégorie [...] Les représentations attribuées aux entités durant la catégorisation jouent des rôles centraux dans le traitement cognitif ultérieur: elles peuvent être emmagasinées dans la mémoire; elles peuvent être combinées avec d'autres représentations; elles peuvent être transformées en de nouvelles représentations; elles peuvent déclencher des processus cognitifs, tels que l'intention d'atteindre un but [...] La plupart des processus cognitifs commencent par une certaine forme de catégorisation. (1992: 15-16).

Les gens le font tout le temps sans effort et inconsciemment; néanmoins, cela implique un processus extrêmement complexe qui est encore peu compris même aujourd'hui, malgré l'immense quantité de recherches en cours sur le sujet<sup>2</sup>. La catégorisation se trouve à la racine de la plupart des théories cognitives.

On suppose que nous avons des catégories qu'on pourrait appeler ontologiques, telles que EMPLACEMENTS, TEMPS, ACTIONS, ANIMAUX, PLANTES, ARTEFACTS, et PENSÉES à l'aide desquelles nous classifions sans effort les phénomènes que nous expérimentons dans le monde (Barsalou 1992: 17)<sup>3</sup>. Malgré cette capacité étonnante, les catégories sont d'après Barsalou «rarement propres et nettes» (1992: 22). Alors comment réalisons-nous cette fonction étonnante sur la base d'une organisation si peu structurée? Les organismes, répond-on, sont nés avec des catégories innées, mais ces catégories ne sont pas immunes aux influences du milieu. Hubel et Wiesel ont fourni des preuves pour des détecteurs innés à l'usage de la catégorisation<sup>4</sup>. Ce processus identifie des propriétés très primaires; par exemple, dans la vision, le système de détection identifie la couleur, la forme, l'orientation et ainsi de suite. Mais le processus de catégorisation comprend plus qu'une simple liste de propriétés. Il inclut aussi des *relations structurales* entre les propriétés (1992: 24). Toutefois, les chercheurs sont en désaccord sur la manière dont ce processus fonctionne. Dans le cas des modèles exemplaires, on pré-

---

<sup>2</sup> Barsalou est un des chercheurs de premier plan de ce domaine. Une ou deux références devraient être: Barsalou, Huttenlocher & Lamberts 1998; et Barsalou 2002. Des publications des conférences utiles sont Neisser 1987; Gentner & Stevens 1983; et Gentner & Goldin-Meadow 2003. En termes de science cognitive de la religion, le recueil suivant est d'intérêt: Rosengren, Johson & Harris 2000.

<sup>3</sup> Voir les premières discussions dans Keil 1979 et 1989; et Sommers 1959 et 1963.

<sup>4</sup> Hubel & Wiesel 1959 et 1962.

sume que l'individu se représente une catégorie en se remémorant ses exemples. Les modèles prototypiques supposent des prototypes plutôt que des exemples. Les modèles classiques supposent des règles à la façon d'un langage sous-tendant la catégorisation. Les modèles mixtes utilisent toutes les trois hypothèses. Mais aucune n'explique pleinement ce qui se passe.

La question, formulée par Kan *et al.*, qui n'a pas encore été résolue dans les études du comportement est:

... dans quelle mesure la connaissance conceptuelle s'appuie-t-elle sur des représentations perceptuelles, en tant qu'opposées aux représentations propositionnelles, amodales? C'est-à-dire, les représentations sous-jacentes sont-elles descriptives (à savoir, plus apparentées aux pensées verbales et non-perceptuelles) ou représentatives (à savoir, perceptuelles et possédant des qualités visuelles-spatiales)? (2003: 526)

La première hypothèse a été la plus commune. Toutefois, Kan *et al.* ont présenté des preuves neurales fMRI solides qui suggèrent la deuxième hypothèse. Ils ont montré, entre autres, que la recherche de connaissances sémantiques activait une région du cortex d'association visuelle, soutenant ainsi l'idée que la connaissance conceptuelle se forme dans le système perceptuel (2003: 536). Une conséquence en est le fait que l'expérience subjective de «voir avec les yeux de l'esprit» n'est pas épiphénoménale, comme les adeptes des systèmes de représentation propositionnelle, amodale, le soutiennent (p. 538)<sup>5</sup>. Barsalou *et al.* sont allés beaucoup plus loin dans la proposition d'une théorie forte de la manière dont la connaissance conceptuelle se forme dans des systèmes de modalité spécifique pour la perception, l'action et l'émotion. Les stimulations à l'intérieur de ces systèmes, soutiennent-ils, produisent des fonctions conceptuelles de base<sup>6</sup>.

La catégorisation se base sur la similitude, mais elle est grandement dépendante d'un traitement hiérarchique qui est fondé sur des théories de la nature, des hommes et du monde en général (Barsalou 1992: 174). Les catégories manifestent une structure graduée, autrement dit, des caractéristiques «plus ou moins» typiques de la catégorie. La détermination de ce qui est typique varie d'un individu à l'autre. Un autre aspect de la catégorisation est qu'elle organise les concepts en des types de systèmes conceptuels: des taxonomies et des

---

<sup>5</sup> Deux des partisans les plus importants de la théorie amodale sont Zenon W. Pylyshyn et Jerry A. Fodor. Voir Pylyshyn 1981 et 1984; Fodor 1998.

<sup>6</sup> Barsalou, Simmons, Barbey & Wilson 2003; et Barsalou 2003.

partonomies. Les taxonomies se basent sur des relations de type. Les partonomies se basent sur des relations entre la partie et le tout. Bien que ces systèmes soient différents, ils ont en commun le fait qu'ils présentent une *structure hiérarchique*. Le problème est, néanmoins, que la connaissance humaine est accumulée de telle sorte qu'elle optimise le temps de traitement. Par conséquent, nous sommes confrontés à deux formes différentes d'économie, qui représentent deux manières de comprendre la catégorisation: l'économie cognitive dans la représentation optimise l'emmagasinage, tandis que l'économie de processus optimise l'extraction (p. 180):

Plutôt que d'utiliser des définitions pour effectuer une catégorisation, les gens s'appuient plus sur la similitude à des prototypes et des exemples. Plutôt que de se représenter des concepts avec de l'information dérivée d'opérations logiques, les gens se représentent des concepts avec de l'information qui est accessible. Plutôt que d'effectuer une combinaison conceptuelle en suivant les règles de la théorie des ensembles, les gens se basent sur des procédures pour manipuler des cadres. Plutôt qu'utiliser la transitivité pour établir des chaînes d'inférences catégorielles, les gens utilisent la similitude. Plutôt que de représenter des taxonomies d'une manière élégante et parcimonieuse selon l'économie cognitive, les gens les organisent pour optimiser la vitesse d'accès. (Barsalou 1992: 184-85)

Comme Andy Clark le dit, «La cognition sauvage, semble-t-il, n'a (littéralement) pas de temps pour le classeur» (1997: 2).

Ce processus complexe est guidé par des *modèles du monde* que chacun semble avoir en ligne, pour ainsi dire, qui représentent «la mise à jour continue de la connaissance générale à l'aide de souvenirs épisodiques: comme nous encodons les changements de notre environnement, les souvenirs qui en résultent actualisent la connaissance générale appropriée» (Barsalou 1992: 185). Cet aperçu nous ramène totalement aux aspects culturels de la cognition et de la catégorisation.

### *Les catégories comme composantes dans les sciences comparatives*

Revenons à la question de savoir pourquoi les cultures et les religions ne se soumettent pas à des typologies nettes et ordonnées: premièrement, à cause de la spécificité des cultures en tant que cultures vécues, et deuxièmement, à cause de la manière dont le cerveau catégorise. Il est évident, j'espère, de ce qui a été dit plus haut, que la manière dont les gens pensent et vivent ressemble très peu aux pro-

cédures des systèmes logiques et symboliques. Il nous faut garder ces particularités à l'esprit quand nous analysons les manières dont les gens pensent, croient et agissent dans le contexte des systèmes logiques et symboliques. Mon but dans cet article est toutefois exactement le contraire. Mon but n'est pas d'améliorer ma vitesse dans la prise des décisions afin de survivre dans un milieu évolutif compétitif et potentiellement hostile, mais plutôt de trouver un sens aux relations structurales entre les catégories de connaissance (basées sur les propriétés logiques des systèmes symboliques) développées par une communauté scientifique.

La réflexion et le raffinement continu de la pensée dans l'étude scientifique de la religion ne peuvent tout bonnement succomber ni aux sinuosités apparemment chaotiques des spécificités culturelles ni aux processus par défaut du cerveau. Notre travail est d'améliorer la pensée et de produire une perspective de la condition humaine. À ce propos, nous avons développé des techniques et des méthodes, rassemblé des quantités énormes de données et organisé des régions de la réalité en des domaines académiques. Mais en nous affairant avec tout cela, nous avons perdu de vue le rôle crucial des systèmes d'orientation théorique pour donner du sens aux données. Aucune connaissance utile ne peut être obtenue en accumulant sans but des données.

La comparaison est au centre de la conscience humaine et de la connaissance. Elle est totalement dépendante d'unités arrangées en catégories de façon à ce que la comparaison puisse faire sens. Notre travail, s'il doit être scientifique un tant soit peu, doit être de penser en termes systémiques qui délimitent des niveaux de généralité et particularité, comme dans l'exemple de la baleine mentionné plus haut. J'ai suggéré dans plusieurs publications que la science comparée des religions peut bénéficier des idées du philosophe social Jonathan H. Turner, qui est un des plus clairs adeptes de la théorisation analytique<sup>7</sup>. L'objectif de la théorisation analytique est d'isoler «certaines propriétés intemporelles, universelles et invariantes» (Turner 1987: 156) de l'univers et d'essayer de comprendre leur opération. Ce processus implique l'utilisation de modèles, de descriptions, d'analogies et de déductions. Ils seront évidemment vagues et sujets à l'argumentation et au débat mais sont essentiels au processus.

J'ai défendu l'idée que nos catégories aléatoires et intuitives, basées sur des présupposés implicites et non reconnus d'affirmations

---

<sup>7</sup> Voir Turner 1987. Cf. A. W. Geertz 1999 et 2000.

empiriques, doivent être remplacées par une théorisation explicite, basée sur la reconnaissance, la formulation et le raffinement de nos présupposés implicites. Sur la base de théories claires, nous pouvons développer des définitions analytiques qui deviennent ensuite la base de typologies analytiques. Je suggère que c'est seulement de cette manière que nous pouvons nous dégager de la nature «ad hoc» de notre entreprise, que Clifford Geertz déplorait. L'objectif est d'apporter de la précision à nos terminologies et de la cohérence à nos interrelations conceptuelles. L'objectif est d'éviter de confondre «ce qui doit être expliqué (la généralisation empirique)» avec «ce qui est à expliquer (la loi abstraite)», suivant les termes de Turner (p. 163); autrement dit, le *definiendum* avec le *definiens*.

Il est donc important que nous accordions beaucoup d'attention aux catégories compréhensives et à leurs relations. Une attention particulière doit être accordée aux niveaux d'analyse, un sujet que mon collègue Jeppe Sinding Jensen a abordé dans plusieurs publications<sup>8</sup>. On peut faire des comparaisons à de nombreux niveaux. Jensen a argumenté qu'il y a quatre niveaux de base, à savoir la forme, la fonction, la structure et le sens. C'est une erreur que de confondre les niveaux de comparaison. Par exemple, on suppose que des similitudes dans la forme indiquent des similitudes dans le sens ou dans la fonction — une erreur courante, commise même par des sommités comme Mircea Eliade et C. G. Jung.

### *Sur la nature de la prière*

J'illustre les complexités de la classification comparative par une brève discussion de la prière. La prière est peut-être le phénomène religieux le plus omniprésent dans l'histoire des religions. Friedrich Heiler écrivait:

Les simples croyants et les savants, les théologiens de toutes les confessions et de toutes les opinions s'accordent à considérer que la prière est le phénomène central de la religion, le foyer de toute piété. (1931: 7)

Il semble toutefois qu'aucune typologie satisfaisante du point de vue analytique (dans les termes décrits plus haut) sur la prière n'ait vu le jour dans les 150 ans d'histoire de l'étude comparée des religions. Heiler a fait des efforts courageux pour organiser une typologie de la prière, mais les principes qui sous-tendent l'organisation sont quelque

---

<sup>8</sup> Voir Jensen 1993, 2001, 2003 et 2004.

peu confus. Les lignes fondamentales de démarcation sont fondées sur les prémisses évolutionnistes du temps (la première édition fut publiée en 1918): 1. prières naïves des peuples primitives, 2. formules de prière rituelles des religions anciennes, 3. hymnes, 4. prières dans la haute culture hellénistique, 5. critique et idéaux de prière dans la philosophie grecque, 6. prière dans la piété individuelle des grandes personnalités religieuses (dans l'histoire juive et chrétienne), 7. prières personnelles des grands hommes (poètes et artistes), et 8. prière personnelle comme devoir religieux et bonne œuvre dans les religions de la loi. Cette typologie est fondée sur une typologie des religions qui est plus largement acceptée: religion primitive, religion rituelle, religion de la réforme philosophique, religion créative individuelle, religion de la communauté vivante et religion du livre ou de la loi. Cependant, la logique des deux typologies est difficile à saisir. Il s'agit à l'évidence d'un mélange de propensions évolutionnistes et théologiques, et aucune distinction n'est faite entre les niveaux d'analyse. En d'autres termes, il n'y a pas de système taxonomique.

Une tentative plus appréciable a été faite au milieu du XX<sup>e</sup> siècle par le savant suédois Geo Widengren. Dans son livre, *Religionsphänomenologie* (1969), Widengren situe la prière dans le cadre du rituel. Cela peut paraître plus judicieux au premier abord, mais cette typologie, qui est un mélange de phénomènes et de genres, n'est ni soutenue, ni motivée du point de vue théorique. Il y a, évidemment, bien d'autres essais de compréhension du phénomène de la prière. Je n'entrerai pas dans les détails; en revanche, je me concentrerai sur deux essais récents.

Le premier se trouve dans un manuel d'introduction de l'anthropologue Annemarie de Waal Malefijt, intitulé *Religion and Culture* (1968). D'après de Waal Malefijt, la prière est une des deux formes majeures de la communication religieuse: la communication verbale et la communication non-verbale. Le rituel est la forme majeure de communication non-verbale. La prière est la forme majeure de communication verbale. En réalité, dit-elle, les deux vont de pair (de Waal Malefijt 1968: 196). Le but de la communication religieuse est de transmettre de l'information aux interlocuteurs surnaturels. Elle écrit:

La prière et le rituel visent à engager le surnaturel dans les vies des êtres humains, tout en reconnaissant en même temps la croyance humaine dans le pouvoir et l'existence des dieux. Les messages spécifiques transmettent aux dieux la connaissance, les sentiments, les besoins, les émotions, les humeurs, et les désirs de l'homme. Mais la communication peut aussi être «phatique» — à savoir



dirigée vers la reconnaissance ou le rétablissement des relations de l'homme avec ses dieux. (p. 196-97)

Il y a deux types de prière, d'après de Waal Malefijt: d'un côté, les prières formalisées, collectives, telles celles des Zunis et des Navajos, et de l'autre côté, les prières individuelles, personnelles, telles celles des Indiens des plaines. Dans le contexte de ces deux types de prière, de Waal Malefijt affirme qu'il y a quatre grandes catégories «de comportement religieux» dans la prière: demande, adoration, expiation et gratitude (p. 200). Il devrait être clair à ce stade que de Waal Malefijt commence par une hiérarchie prometteuse, mais finit par des catégories taxonomiques changeantes. Son schéma est le suivant:

Premier niveau: communication religieuse

Deuxième niveau: verbal et non-verbal

Troisième niveau: prière et rituel

Quatrième niveau (prière): collectif et individuel

Cinquième niveau (rituel): demande, adoration, expiation et gratitude

Si nous appliquons la nomenclature biologique (classe, ordre, famille, genre, espèce), nous avons un schéma qui ressemble au Diagramme 1. Il faut noter toutefois que de Waal Malefijt a changé la relation taxonomique au dernier échelon: il est affirmé que ces catégories sont des expressions du comportement religieux, ce qui classerait effectivement la prière comme une espèce d'un certain genre indéterminé de la famille «rituel». Il faut noter à ce stade que les taxonomies des phénomènes culturels et sociaux ne peuvent jamais être aussi exactes que les taxonomies biologiques. Et, au passage, les biologistes ont leurs propres problèmes dans l'utilisation de leurs taxonomies. Il faut également dire, pour être juste, que de Waal Malefijt n'a pas eu l'intention de développer une taxonomie scientifique. Son but était de présenter une typologie pratique du point de vue pédagogique comme un arrière-plan pour ses exemples descriptifs. Mon petit exercice nous a toutefois aidé à identifier là où la typologie proposée par de Waal Malefijt est erronée et, d'une manière peut-être encore plus instructive, combien il est difficile de développer des taxonomies théoriques plutôt qu'intuitives.

L'historien de la religion Sam Gill a introduit une admirable taxonomie théorique de la prière dans *The Encyclopedia of Religion*<sup>9</sup>. Cet article nous fournira une plateforme pour l'édifice à présenter plus bas.

---

<sup>9</sup> S. Gill, deuxième édition, 2005. L'article a été repris sans changement dans la deuxième édition. Les numéros de page renvoient à la première édition.

Pour Sam Gill la prière est «communication humaine avec des entités divines et spirituelles» (Gill 1987: 489). Gill déplore le fait que «l'étude générale de la prière est sous-développée et naïve» et qu'aucune étude sérieuse n'a été réalisée sur la question de l'universalité de la prière. Il n'y a pas non plus d'études approfondies consacrées «simplement à la terminologie qui désigne les actes de la communication humano-spirituelle». L'article de Gill aborde la prière dans les termes des théories modernes de la communication et de la sémiotique, et introduit la typologie suivante:

D'abord, la prière sera considérée comme *texte*, à savoir comme une collection de mots qui se tiennent en tant que communication humaine dirigée vers une entité spirituelle. Ensuite, la prière sera considérée comme *acte*, à savoir, comme l'acte humain de communication avec les déités, qui comprend non seulement ou non exclusivement du langage mais surtout les éléments de performance qui constituent l'acte. Et enfin, la prière sera considérée comme *sujet*, à savoir, comme une dimension ou un aspect de la religion, dont l'articulation de la nature constitue une déclaration de croyance, doctrine, instruction, philosophie ou théologie. (p. 489).

Ainsi, le principe taxonomique derrière cette typologie est d'un type complètement différent de celui de la typologie élaborée par de Waal Malefijt, même si tous les deux partagent la supposition que la classe qu'on traite est celle de la communication religieuse. Cependant, Gill a une approche analytique des textes et fait la distinction entre les mots mêmes de la communication (texte), la performance de la communication (acte) et la meta-réflexion sur la communication (sujet). La typologie peut être vue comme une hiérarchie de niveaux de langage, c'est-à-dire le niveau de *la langue parlée*, le niveau où l'on *parle la langue*, et le niveau où l'on *parle de la langue*. Bien que Gill ne discute pas les motivations théoriques qui sont derrière cette typologie, on pourrait la voir comme correspondant à la théorie des actes de langage, même si l'analogie ne résisterait probablement pas à une enquête systématique.

La classification de Gill devrait être regardée comme suit: 1. le contenu de la prière, 2. l'acte de prier, 3. le maintien et la réflexion sur la tradition de la prière, en d'autres termes, la sémantique (signification), la pragmatique (les actes de langage) et la production sociale (philosophie, théologie et maintien de la tradition). Cette manière d'aborder sa classification indique que les trois niveaux ne sont pas homologues. Le modèle linguistique montre clairement ses limites, même si nous traitons de phénomènes qui sont linguistiques en premier lieu.

*Une nouvelle typologie de la prière*

La plupart des typologies développées dans la recherche sur la prière se fondent sur ou se rapportent à la sémantique de la prière. En fait, les préoccupations théologiques ont dominé la littérature au détriment de tous les autres aspects. Une exception est, bien sûr, constituée par les approches psychologiques, mais même de nombreuses études psychologiques sont empreintes de suppositions théologiques. William James, par exemple, a été clairement influencé par la théologie libérale: la prière est une communication avec Dieu et elle est essentielle pour la santé morale. Pour James la prière est une transaction et la conviction qu'une transaction est effectivement conclue est l'essence de la religion vivante (2003: 360). Cette approche nous aide cependant très peu dans la classification des phénomènes, mais elle nous aide à nous rendre compte que la prière implique beaucoup plus que ce que la doctrine religieuse prétend. Le psychologue Kenneth I. Pargament, plus intéressé par le rôle que la religion joue pour les individus qui affrontent leurs problèmes, arrive en présentant les résultats d'un certain nombre d'enquêtes américaines à la conclusion que le pourcentage le plus large de gens qui prient et affirment en fait que cela les aide se trouve chez les minorités: les noirs, les moins éduqués, les bas revenus, les veufs, les vieux et les fondamentalistes. Pour compléter, les femmes prient plus que les hommes (1997: 31). Certainement, cela devrait nous sensibiliser au fait que d'autres facteurs devraient être pris en considération sur un pied d'égalité avec les questions doctrinales.

Les aspects sociaux de la prière ont déjà été notés par Marcel Mauss dans un article peu connu, publié en 1909, qui devait constituer les premiers chapitres de sa thèse de doctorat. Pour Mauss, la prière est une forme de rituel, elle a un contenu social et constitue un acte social. Les gens se socialisent dans la prière, un point en accord avec le troisième niveau de Sam Gill. Mauss a insisté avec force sur ce point dans la première partie de son essai. Une citation représentative suffira ici:

La prière est sociale non seulement par son contenu, mais encore dans sa forme. Ses formes sont d'origine exclusivement sociale. Elle n'existe pas en dehors d'un rituel. Ne parlons pas des primitifs formalismes où nous aurions trop beau jeu pour établir notre thèse. Mais même dans les plus hautes religions, celles qui appellent tout le monde à la même prière, la masse des fidèles ne se sert que des recueils consignés. La *tephilah* et le *mahzor*, les surates liturgiques, le paroissien et le bréviaire, le *book of common prayer*,

et les recueils des diverses «confessions» satisfont amplement aux besoins de l'immense majorité des «croyants». Non seulement le texte est traditionnel, mais il en vient à se matérialiser dans un livre, dans le livre. D'un autre côté les circonstances, le moment, le lieu où les prières doivent être dites, l'attitude qu'il faut prendre, sont rigoureusement fixés. Ainsi même dans les religions qui font le plus de place à l'action individuelle, toute prière est un discours rituel, adopté par une société religieuse. Elle est une série de mots dont le sens est déterminé et qui sont rangés dans l'ordre reconnu comme orthodoxe par le groupe. Sa vertu est celle que lui attribue la communauté. Elle est efficace parce que la religion la déclare efficace. [...] Consciemment ou non, on se conforme à certaines prescriptions, on prend une attitude réputée convenable. Et c'est avec les phrases du rituel que l'on compose son discours intérieur. L'individu ne fait donc qu'approprier à ses sentiments personnels un langage qu'il n'a point fait. C'est le rituel qui reste la base même de la prière la plus individuelle. (1968: 378-79)

C'est pourquoi une définition scientifique de la prière doit être centrée sur des traits évidents et perceptibles et non pas sur des impressions, des idées préconçues ou les définitions propres des fidèles. Cela parce que les phénomènes finissent par être classifiés comme incompatibles du point de vue taxonomique; par exemple, la majorité des croyants prétendrait que la prière n'a rien à voir avec des incantations magiques, ou même avec le rituel. Une telle affirmation doctrinale pourrait difficilement être plus loin de la vérité taxonomique.

Basée sur la définition du rituel comme «des actes traditionnels efficaces qui portent sur des choses dites sacrées» (p. 409), Mauss définit la prière comme «un rite religieux, oral, portant directement sur les choses sacrées» (p. 414). Si nous choisissons cette définition comme point de départ, nous obtiendrons une typologie bien plus compliquée.

J'ai soutenu ailleurs qu'une théorie humaniste de la religion doit se fonder sur une théorie anthropologique centrée sur des aspects culturels et sociaux<sup>10</sup>. Qu'est, précisément, la constitution humaine? Sans entrer dans une discussion compliquée, je soutiens simplement que l'individu se constitue dans un champ dynamique de trois relations: cognitive, sociale et pragmatique, autrement dit, l'individu biologique vivant dans le monde et, plus spécifiquement, vivant dans un contexte social et culturel. Comme il a été dit plus haut, chaque esprit est pris entre des processus biologiques et culturels. L'individu et son moi,

---

<sup>10</sup> Voir A. W. Geertz 1994, p. 61-66, et Geertz 1999, p. 458-63.

son identité et sa carrière sont clairement une combinaison de la nature et de l'éducation. Plus spécifiquement, le moi étendu avec son autobiographie et son expérience est en grande partie un produit culturel et social qui reflète des structures sociales et des significations intégrées. Il y a, bien sûr, une dialectique entre le psychologique et le social, mais nous ne devons pas perdre de vue les données biologiques. De manière fondamentale, nous sommes ce que nous sommes en tant que corps situés dans des endroits particuliers. Le diagramme 2 illustre les éléments constitutifs du moi.

Les humains sont alors des êtres biologiques, sociaux, culturels et psychologiques. Je suggère qu'il n'y a pas de phénomène humain qui n'implique pas simultanément la plupart de ces aspects ou dimensions. À l'évidence, il peut se produire des processus dont nous n'avons pas connaissance, comme les processus homéostatiques dans le corps ou des souvenirs réprimés dans la psyché ou des facteurs sociaux inconnus de l'individu. Mais tout cela peut potentiellement être révélé. De cet axiome s'ensuit qu'aucune typologie légitime ne peut se permettre d'ignorer ces dimensions. Avec tout le respect pour les premiers essais, toute typologie qui est centrée en premier lieu ou exclusivement sur une ou deux dimensions peut difficilement être suffisante pour des objectifs scientifiques.

Le diagramme 3 illustre une taxonomie basée sur les prémisses que j'ai retenues jusqu'à présent. Le point de départ, la classe, est constitué par les systèmes symboliques. Comme le diagramme 3 l'indique, il y a deux lignes de base de présentation, à savoir la communication et le comportement. Le diagramme suppose implicitement une distinction entre systèmes de connaissance et comportement religieux et non-religieux. Je ne discuterai pas ce point ici faute d'espace. Dans les cultures traditionnelles on remarquera souvent que cette distinction est brouillée. Mais même dans les cultures religieuses les plus traditionnelles, et malgré l'affirmation du contraire par le croyant, on peut soutenir qu'il y a également une connaissance et un comportement non-religieux.

La prière, telle qu'elle est conçue ici, est une des nombreuses formes rituelles, verbales. Comme toutes les autres formes, la prière présente une dimension communicative et une autre comportementale. La dimension communicative a été résumée avec exactitude par Sam Gill. Dans le tableau 1, j'ai réarrangé quelques-uns de ses exemples et en ai ajouté quelques autres.

Mais il devrait être maintenant évident qu'il y a une série compliquée d'aspects comportementaux que les théories linguistiques et

sémiotiques ne couvrent pas. Cela inclut la prière comme comportement social, la prière comme comportement psychologique et la prière comme comportement (neuro)biologique. La littérature sur la psychologie de la prière est énorme. La plus grande partie de celle-ci est toutefois directement ou indirectement motivée religieusement. Une partie de cette littérature est de la psychologie sérieuse et une partie ne l'est pas. Dans le tableau 2, la section «psychologie» sera clairement centrée sur les états mentaux et psychologiques. Il y a une littérature expérimentale intéressante sur les effets physiques et mentaux de la prière, qui s'intégrerait très probablement à la fois dans les aspects psychologiques et dans les aspects neurobiologiques. Mais je n'approfondirai pas davantage ce sujet<sup>11</sup>.

### *Deux exemples*

Je ne procéderai pas à une application systématique de mon analyse sur différentes prières. Le propos de mon essai est théorique et taxonomique, et non empirique. Je crois que tout chercheur en religion sera facilement capable de trouver des exemples dans son propre arsenal de sources. Je me limiterai à deux exemples.

Le Notre-Père est tout à fait instructif en ce qui concerne toutes les dimensions de la prière<sup>12</sup>. On pourrait penser que ce texte crucial dans la tradition chrétienne peut être interprété clairement et avec facilité, mais rien ne serait plus loin de la vérité. En fait, je m'abstiens de discuter le contenu sémantique de la prière parce que cette question particulière a été la source de divisions théologiques majeures, voire de grandes confessions chrétiennes<sup>13</sup>. Même la question de la reproduction de la traduction de la prière est parsemée de toutes sortes d'embûches<sup>14</sup>. Que le croyant utilise la version grecque, latine ou copte n'est pas sans signification. Une chose est claire: la façon dont le texte apparaît dans le Nouveau Testament et la façon dont il est utilisé et reproduit par les premiers Pères de l'Église indiquent

---

<sup>11</sup> Voir l'intéressant recueil L. J. Francis & J. Astley 2001.

<sup>12</sup> Ma gratitude s'adresse également à mon collègue d'Aarhus, Anders Klostergaard Petersen, pour des commentaires constructifs sur cette section sur le Notre-Père.

<sup>13</sup> Pour une discussion très instructive et systématique de l'histoire, l'utilisation et le contenu du Notre-Père, voir K. W. Stevenson 2004.

<sup>14</sup> C'est la raison pour laquelle je ne présenterai pas de traduction ici. Tout lexique standard contient le texte dans ses deux versions du Nouveau Testament avec la version *Didaché*.

clairement que les similarités et les différences entre les différentes versions sont surprenantes et ont été dès le début la source et la cause d'interprétations et de traductions théologiques divergentes.

On peut toutefois dire avec certitude que la prière reflète sous une forme compacte des aspects centraux de l'enseignement du Jésus historique. La version la plus détaillée de la prière dans Marc 6, 9-13 était la partie centrale du sermon sur la montagne. La prière a fonctionné comme une marque d'identité pour les premiers chrétiens, comme on peut par exemple le déduire de la version plus courte dans Luc 11, 2-4, où les disciples demandent à Jésus de leur apprendre une prière qui les distinguerait des disciples de Jean-Baptiste, mais aussi dans la version *Didaché* ("Enseignement"), qui était un manuel syrien chrétien, diversement daté entre le tournant du premier et du deuxième siècle. Dans ce dernier, la prière, tout comme le reste du contenu du manuel, était utilisée pour tester si les nombreux prédicateurs ambulants étaient ou non de vrais chrétiens.

Le texte, en tout cas, contient quelques-unes des caractéristiques discutées par Gill dans le premier aspect de la prière comme texte: il s'agit certainement d'une invocation, d'une supplication et d'une demande. Mais il semble avoir des traits caractéristiques en tant qu'acte de langage. Dieu le Père est invoqué et nommé. On le persuade de faire un certain nombre de choses pour ses enfants. Mais, peut-être, ce que la prière illustre surtout, c'est le troisième aspect discuté par Gill. En tant que sujet de tradition, pratiquement tous les théologiens majeurs dans l'histoire chrétienne ont traité le Notre-Père. Celui-ci s'est trouvé transformé lorsqu'il est entré dans la liturgie, un processus déjà commencé dans la *Didaché*. Curieusement, cette prière chrétienne centrale est sans doute un exemple frappant de la tradition de la prière juive. Comme l'évêque de Portsmouth, Kenneth W. Stevenson l'a écrit, l'élément juif «n'est pas seulement dans les parallèles de l'Ancien Testament [...] mais dans les thèmes, les styles et l'atmosphère des prières comme *Kaddish* et *Abinu Malkenu*» (Stevenson 2004: 40).

En outre, la prière illustre de nombreuses dimensions comportementales. Par exemple, les Pères de l'Église du deuxième et troisième siècle, Tertullien (c. 160-225), Cyprien (m. 258) et Origène (c. 185-254) exhortaient les chrétiens à «prier régulièrement, à rester debout quand ils prient, les bras ouverts, en direction de l'est, et de fonder leurs prières sur ce que Jésus lui-même a enseigné» (Stevenson 2004: 42). Certainement, la façon dont la prière est accomplie dans les services chrétiens est un autre exemple des contextes du mouvement corporel, de la posture et de l'orientation, ainsi que du temps, du lieu

et du contexte rituel de la prière. Il y a de nombreux exemples des dimensions psychologiques du Notre-Père, particulièrement dans la tradition chrétienne mystique. Thérèse d'Avila et Ignace de Loyola sont deux exemples qui viennent à l'esprit<sup>15</sup>. Stevenson donne une merveilleuse citation tirée de l'autobiographie du poète Edwar Muir, qui, le 1<sup>er</sup> mars 1939, tourmenté par la double anxiété de la maladie de son épouse et des présages de la guerre en Europe, écrit les lignes suivantes:

La nuit passée, allant seul au lit, je me suis trouvé soudainement (j'étais en train d'enlever mon gilet) à réciter le Notre-Père, d'une voix forte, énergique — chose que je n'avais pas faite depuis de nombreuses années — avec une urgence profonde et une émotion intense et troublée. Alors que je poursuivais, je devenais plus calme; comme si elle avait été vide et assoiffée et qu'elle se rassasiait, mon âme se calmait; chaque mot avait une étrange plénitude de sens qui m'étonnait et m'enchantait. C'était tard; je m'étais assis pour lire; j'avais sommeil; mais alors que j'étais debout au milieu du plancher à moitié déshabillé en répétant la prière encore et encore, un sens après un autre en surgissait, me comblant à nouveau d'une surprise joyeuse; et j'ai réalisé que la simple demande a toujours été universelle et toujours inépuisable, et a sanctifié chaque jour la vie humaine<sup>16</sup>.

Bien sûr, on peut seulement avoir l'intuition des phénomènes biologiques qui se cachent derrière cette assertion. Sans tests appropriés, il est impossible de dire avec précision ce qui s'est passé. Mais on aurait dit qu'il s'était soumis à une forme légère de privation de sommeil, combinée avec la stimulation du système limbique (anxiété) qui a pu libérer certains opioïdes endogènes conduisant à de profonds effets calmants et à un sens de plénitude, d'étonnement et d'enchancement.

Mon deuxième exemple se réfère à la tradition de prière des Indiens Hopi de l'Arizona. Les Hopi ont trois termes pour prière: *tuuvingta*, "il a demandé", *naawakna* "il désire, il a le désir de", et *okiwlawu* "il

---

<sup>15</sup> Ces deux figures de la Contre-réforme utilisent la prière à la fois comme marque d'identité pour leurs mouvements religieux respectifs, les Carmélites et les Jésuites, et comme techniques systématiques pour la contemplation et la méditation. Tous les exercices spirituels développés par Loyola se terminent par le Notre-Père (cf. Ignacio de Loyola 1987). Le livre de Thérèse, *Le chemin de la perfection*, est un commentaire méditatif sur le Notre-Père. Il est à la fois un manuel pour des femmes contemplatives dans un contexte misogyne et esquisse la découverte du soi. Dans la tradition augustinienne, Thérèse utilise le Notre-Père comme une technique pour trouver Dieu dans l'âme (Thérèse d'Avila 1978).

<sup>16</sup> E. Muir 1964, p. 246; cité in Stevenson 2004, p. 1.



prie, s'humilie". Je discuterai le terme *naawakna* de façon détaillée plus bas, mais auparavant, il est instructif de noter le terme *okíw* "pauvre, pitoyable, humble" par lequel le suppliant recherche un acte de bienfaisance en conduisant les esprits à avoir pitié de lui.

L'anthropologue Edward A. Kennard a écrit que le terme *naawakna* indique que la prière Hopi est surtout un acte de volonté. Il est aussi le verbe le plus communément utilisé quand il s'agit d'indiquer la prière. Kennard a observé qu'il n'est même pas nécessaire de prononcer la prière «puisque la simple volonté ou le transfert du désir au moyen du souffle à un bâton de prière ou à la farine de prière a le même effet.» (1937: 492). Ce terme illustre une technique largement utilisée par les adorateurs Hopi. Celle-ci implique l'utilisation d'objets rituels qui ont le rôle de véhicules physiques pour la prière<sup>17</sup>. La forme la plus omniprésente est la farine de maïs blanche moulue nommée *hooma*. Cette farine est l'objet de rituel le plus commun dans la religion Hopi. Elle est moulue idéalement par des jeunes filles dont l'innocence et la pureté de pensée garantissent que la farine sera un véhicule approprié, relativement vide, pour les pensées pleines de volonté des suppliants. Le suppliant prend une pincée de farine avec le pouce et les trois premiers doigts, l'amène à sa bouche et souffle dessus. Le souffle du suppliant transporte le désir de la prière et le transfère aussi à la farine. La farine est ensuite utilisée pour sanctifier d'autres objets rituels tels que des autels, des gourdes d'eau et des outils de pierre, ou pour nourrir des poupées et des images rituelles, ainsi que pour être jetée dans les six directions où les esprits et les dieux demeurent.

Les prières peuvent aussi être soufflées sur des plumes de prière appelées *nakwakwusi*. Le *nakwakwusi* consiste en une plume d'aigle attachée à une ficelle de coton filé du pays. La plume d'aigle a la capacité d'abriter le souffle de prière du suppliant et il est d'habitude attaché à d'autres objets, à des murs et rebords de places sacrées, ou simplement laissé sur le sol pour les esprits auxquels on s'adresse. Le *nakwakwusi* fait partie intégrante d'un autre objet rituel appelé *paaho*, «le bâton d'eau», connu comme «bâton de prière» dans la littérature. Il y a différents types de bâtons de prière, mais la forme la plus commune consiste en deux bâtons de peuplier coupés de façon à symboliser le mâle et la femelle, peints, liés avec une ficelle de coton filé du pays, de pair avec un sachet d'enveloppe de maïs contenant du

---

<sup>17</sup> Voir la discussion dans A. W. Geertz 1986, p. 41-56, et 1987, p. 14-15. D'excellents dessins de ces objets se trouvent dans Bradfield 1973, volume 2, p. 52-53, 120, 122 et 176.

miel et de l'*hooma* ainsi qu'une plume de dinde et un *nakwakwusi*. Il s'agit d'une traduction très dense, très symbolique de la vie Hopi et il est planté comme du maïs à des endroits stratégiques comme offrande pour les esprits, ancêtres et dieux.

Un dernier objet qui transporte les prières des suppliants est la fumée du tabac. Fumer la pipe est un élément central dans toute cérémonie Hopi et aussi à d'autres occasions rituelles. Dans des contextes cérémoniels, il est d'usage d'établir des relations sociales entre les participants mâles et d'unir les pensées et les cœurs de tous les participants à l'événement principal. La fumée imprégnée du souhait de prière porte les prières aux dieux. D'autres objets peuvent également servir de véhicule. Par exemple, durant la Cérémonie du Serpent au mois d'août, les serpents sont baignés dans l'eau, caressés avec de la farine de prière et couverts de fumée. Fortifiés de telles prières redondantes, les serpents sont relâchés après la cérémonie pour communiquer les désirs des participants aux divinités de la fertilité dans les régions infernales.

La clef des cérémonies religieuses Hopi est exprimée dans le terme *tunatya*, «plan, but, intention». L'hôte d'une cérémonie s'appelle *tunatyay'taqa* «celui qui a une intention», autrement dit le sponsor qui réunit des membres des fratries rituelles dans le village pour se concentrer sur les thèmes et les besoins exprimés dans la cérémonie (pluie, neige, fertilité, protection contre les maladies, etc.). Ils méditent sur ces thèmes et besoins, prient pour eux de vive voix, soufflent leurs désirs dans la fumée, la farine de maïs, les plumes de prière et les bâtons de prière, et exécutent les danses, les pèlerinages et drames masqués nécessaires pour accomplir ces besoins et obtenir ces thèmes. Donc la prière est un lien central dans le comportement de la personne rituelle qui s'est purifiée (*pam loma'unangway'ta*, "il a un bon cœur"), qui est passée par les différentes phases d'initiation, qui a prouvé qu'elle est digne et qui a démontré sa capacité d'organiser des cérémonies qui apportent des résultats concrets, à savoir pluie, neige, fertilité, etc. Comme un Hopi me l'a dit:

Quand les Hopis fument, ils parlent de cette façon. Ainsi, ils disent que la fumée de quelqu'un transmet ses intentions. C'est pour cela que les gens fument ici. Non seulement cette fois, mais à toutes les occasions. C'est ainsi qu'ils font, disent-ils, et cela doit être (vrai). Personne ne m'en a jamais parlé en vérité, mais j'en ai la foi. Je crois que cela se fait réellement ainsi.

Donc, quelqu'un qui souhaite la pluie et l'achèvement juste d'un rituel a cela dans son esprit pendant qu'il fait cela (fume) avec les autres ici. Ensuite, quand les gens ont fini, le leader (du

cérémonial) dit, entre autres, «Si nos intentions (cérémonielles) sont les mêmes, nous allons y arriver grâce à toute personne, aussi jeune qu'elle soit, et grâce à quelqu'un dont le cœur est pur; pendant que nous nous concentrons ainsi, nous exécutons ce (cérémonial).» Et je crois que c'est ainsi. D'une certaine façon, c'est vraiment ainsi. Un Hopi traverse la vie seulement par les prières. Jour après jour il prie quelque chose du fond de son cœur. C'est évident qu'on fait vraiment les choses comme il faut avec les prières.

Quelques-uns prient le Soleil aussi. On dit qu'il prend aussi ces choses (prières). Il les apporte à quelqu'un (une divinité suprême), prend même les prières de quelqu'un qui demande des choses négatives. On dit qu'il est seulement un serviteur, donc il ne laisse personne de côté. Il travaille pour tous. C'est ainsi<sup>18</sup>.

Cette affirmation résume les nombreuses dimensions de la prière Hopi et illustre aussi les dimensions de ma typologie. J'en viendrai dans un instant au contenu sémantique, mais la prière est certainement un sujet de tradition avec des méthodes prescrites qui doivent être suivies méticuleusement. La prière est un acte hautement social, elle implique clairement des états psychologiques et mentaux et impliquerait manifestement des mécanismes neurobiologiques. Elle illustre également le fait qu'il n'y a pas de différence entre la prière, le mimétisme et l'incantation. L'exemple qui suit sera suffisant ici.

Ce texte a été recueilli par les linguistes Charles F. Voegelin et Robert C. Euler. Il s'agit de la prière qui annonce la grande Cérémonie Powamuya au printemps à Shongopavi, qui garantit des vents chauds et des pouvoirs de germination et crée le contexte pour l'initiation des enfants dans le culte masqué Kachina. Un prêtre connu comme *Tsa'akmongwi*, "Le chef crieur", dont la tâche est de suivre le calendrier et d'appeler les gens et les dieux aux temps appropriés du toit de sa maison pueblo, psalmodie l'annonce suivante:

1. Je vous dirai:
2. Il reste seize jours jusqu'à ce que
3. La cérémonie *Powamuy* s'achève
4. Dans huit jours, après avoir installé comme il faut l'autel *Powamuy* pour nous, les membres de la cérémonie se rassembleront ici; ensuite ils jeûneront pendant huit jours.
5. Puis nous nous réunissons avec bon cœur et sommes en vérité heureux parce que tout arrive à une conclusion à notre dernier jour, et le temps de la danse sera proche.
6. Ainsi soit-il.

---

<sup>18</sup> Ces propos sont reproduits en Hopi avec une traduction anglaise chez A. W.

Ces mots sont psalmodiés aux gens du village. Les mots suivants sont prononcés dans quatre directions aux gens des nuages:

- Nord!  
 Ouest!  
 Sud!  
 Est!  
 Toutes les directions!
7. Je vous dirai:
  8. Chefs des quatre directions
  9. Seize jours jusqu'à ce que
  10. Ces
  11. Membres *Powamuy*
  12. Dansent une danse qui s'achèvera
  13. À partir de maintenant jusqu'à alors il y aura
  14. Huit jours jusqu'à ce que
  15. L'autel *Powamuy*, correctement fait, soit dressé
  16. Vous tous
  17. Membres *Powamuy*
  18. Y êtes rassemblés
  19. Tous vos désirs étant comme un
  20. Huit jours jusqu'à ce que
  21. Nous
  22. Ayant bu l'eau de pluie
  23. Ayant clos tout
  24. Alors que notre cérémonie s'achève
  25. Ici
  26. Donc
  27. Vous ici
  28. Étant heureux
  29. Vos cadeaux de toute sorte étant préparés
  30. De là d'en haut venant ici-bas à nous
  31. Descendant sur nos champs [comme pluie]
  32. Et faisant du sédiment d'eau et des lacs
  33. Par conséquent nous, voyant [la pluie] à nouveau
  34. Nous en réjouirons.
  35. Ainsi soit-il<sup>19</sup>.

Cette annonce-prière illustre très bien ses aspects d'acte de langage en relation avec deux audiences différentes. En termes de contenu

---

Geertz 1987, p. 67-68, 280.

<sup>19</sup> Voegelin & Euler 1957, p. 124-25. J'ai corrigé l'orthographe.

sémantique, il s'agit d'une invocation décrivant l'entière série des états mentaux, des activités rituelles, des thèmes de saison et des espérances du peuple qui constituent à la fois la motivation pour et les résultats de la cérémonie imminente.

### *Conclusion*

Il y a une différence entre la catégorisation scientifique et les conclusions par défaut qui nous servent à vivre dans le monde. Mais nous sommes confrontés à une double contrainte: nous essayons de comprendre la condition humaine alors que nous sommes en plein dedans. C'est comme essayer d'étudier la conscience: nous sommes tous conscients (autant que nous le savons, en tout cas), mais nous ne savons pas comment cela se produit et les outils introspectifs dont nous disposons pour y réfléchir sont des produits de la conscience. C'est là que les outils analytiques entrent en scène, je dirais. Nous avons au long de notre histoire phylogénétique connu plusieurs avancées révolutionnaires, qui ont grandement augmenté nos capacités mentales. La révolution la plus significative a impliqué l'expansion de notre mémoire externe et des méthodes améliorées pour examiner des pensées qui ont été déployées. Les philosophes nous ont montré le chemin pendant des siècles. Aujourd'hui, les chercheurs en sciences cognitives nous expliquent comment cela fonctionne.

Cet article soutient que nous devons prendre de l'avance sans crainte dans la science analytique comparée de la religion. Beaucoup de travail est encore nécessaire pour affiner nos typologies, identifier les unités et les structures fondamentales de notre savoir, et réanalyser les quantités de données que nous avons à disposition, pleinement conscients du niveau sur lequel nous travaillons. Mon petit exercice sur la prière illustre, je l'espère, combien de connaissances peuvent être perdues ou ignorées non seulement par une pensée confuse, mais, plus important, par des hypothèses ad hoc par défaut. Les religions peuvent être difficiles à catégoriser dans des typologies nettes, mais l'analyse des systèmes symboliques ne l'est pas.

Armin W. GEERTZ

*traduit de l'anglais par Bogdan Diaconescu*

Tableau 1: Dimensions de la prière comme communication  
(Basé sur Sam Gill 1987)

*A. La prière en tant que texte (caractéristiques basées sur le contenu)*

Le contenu de la prière reflète les aspects théologiques, dogmatiques, culturels, historiques, esthétiques et d'autres aspects d'une religion spécifique.

1. Demande
2. Invocation
3. Supplication
4. Intercession
5. Action de grâce
6. Adoration
7. Dévouement
8. Bénédiction
9. Penitence
10. Confession

*B. La prière en tant qu'acte (caractéristiques basées sur la théorie des actes de langage)*

La prière comme langue et acte de langage (locution: langage; illocution: contexte; perlocution: conséquence).

1. Invoquer
2. Nommer
3. Confier
4. Promettre
5. Déclarer
6. Affirmer
7. Persuader
8. Avoir l'intention
9. Ordonner
10. Émouvoir

*C. La prière en tant que sujet de tradition*

La prière n'est pas seulement ce qui est dit. On en parle et on en discute dans les traditions religieuses et c'est un instrument d'instruction.

1. Discussions philosophiques
2. Discussions théologiques
3. Discussions doctrinales
4. Sermons
5. Guides dévotionnels, liturgies
6. Descriptions de méthodes de prière
7. Manières prescrites de dévotion
8. Modes prescrits de vie

Tableau 2: Dimensions de la prière comme comportement

*A. La prière en tant que comportement social*

Conditions sociales, contextes et conséquences de la prière.

1. Mouvement corporel, posture et orientation
2. Contextes temporels (de calendrier), spatiaux (géographiques) et physiques (architecturaux)
3. Contextes rituels
4. Régulation par institutions sociales, règles, etc.
5. Confirmation des institutions établies et relations de pouvoir
6. Exposition d'idéaux culturels, sociaux et religieux

*B. La prière en tant que comportement psychologique*

États mentaux et psychologiques et effets de la prière.

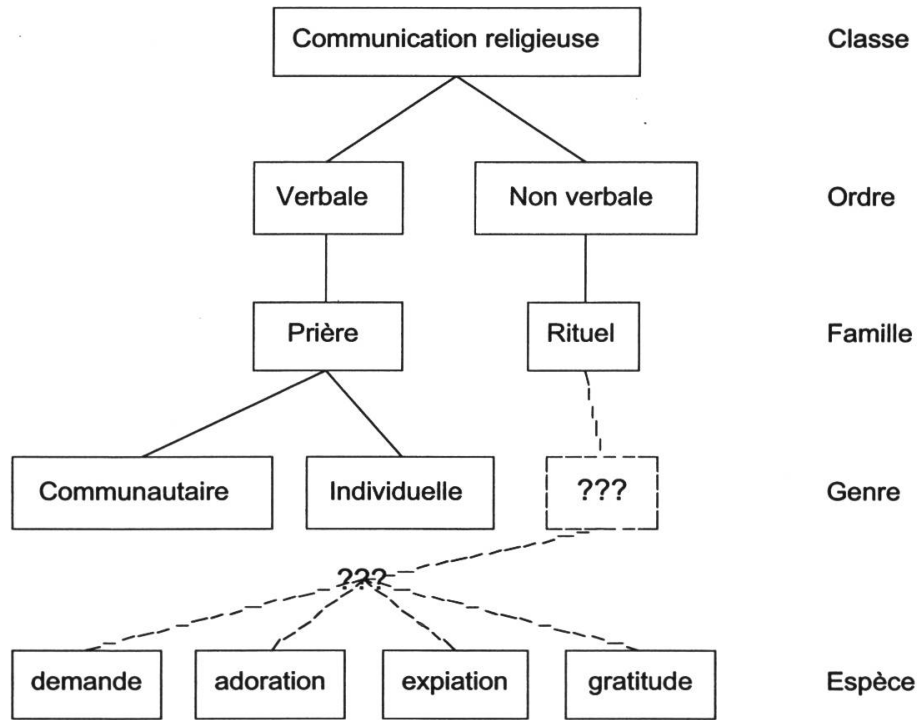
1. Attitude
2. Sensation
3. Attention
4. Concentration
5. Méditation
6. Contemplation
7. Anxiété
8. Soulagement
9. Peur
10. Calme intérieur
11. Effroi
12. Vénération
13. Gratitude
14. Libération
15. Transformation
16. Illumination
17. Unité
18. Union mystique
19. Extase

*C. La prière en tant que comportement (neuro)biologique*

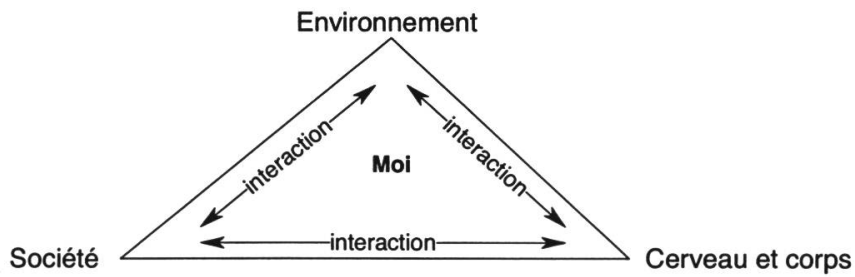
Stimulations ergotropique et trophotropique du système nerveux sympathique et parasympathique.

1. Intégration des hémisphères cérébraux
2. Augmentation ou diminution de l'endorphine et autres opioïdes endogènes
3. Augmentation ou diminution des niveaux hormonaux
4. Flux sanguin et d'oxygène à des aires spécifiques du cerveau
5. Stimulation du lobe temporel
6. Privation ou stimulation sensorielle
7. Jeûne ou autres restrictions nutritives
8. Stimulation du système limbique

**Diagramme 1**  
**La taxonomie implicite de la prière de de Waal Malefijt**  
**Armin W. Geertz**

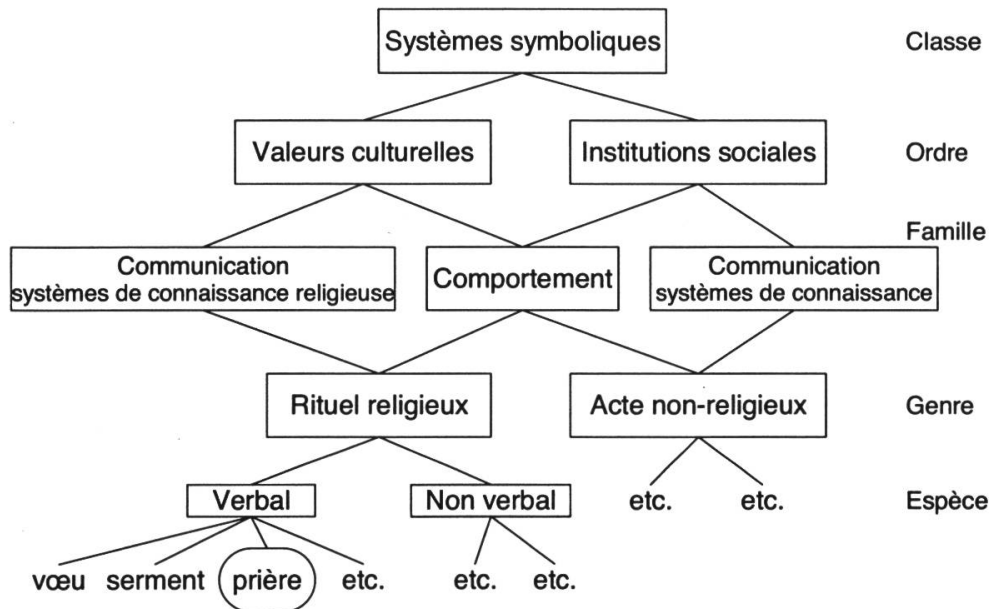


**Diagramme 2**  
**Modèle des éléments constitutifs du moi**  
**Armin W. Geertz**





**Diagramme 3**  
**Une taxonomie de la prière**  
 Armin W. Geertz



## BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE

- ATRAN, Scott, *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- BARRETT, Justin L., "Bringing Data to Mind: Empirical Claims of Lawson and McCauley's Theory of Religious Ritual," in *Religion as a Human Capacity: A Festschrift in Honor of E. Thomas Lawson*, edited by Timothy Light & Brian C. Wilson, Leiden, E. J. Brill, 2004, p. 265-88.
- BARSALOU, Lawrence W., *Cognitive Psychology: An Overview for Cognitive Scientists*, Hillsdale, Lawrence Erlbaum Associates, Publishers, 1992.
- , "Being There Conceptually: Simulating Categories in Preparation for Situated Action," in *Representation, Memory, and Development: Essays in Honor of Jean Mandler*, edited by Nancy L. Stein, P. J. Bauer & M. Rabinowitz, Mahwah, Erlbaum, 2002, p. 1-19.
- , "Abstraction in Perceptual Symbol Systems," *Philosophical Transactions of the Royal Society of London: Biological Sciences*, 358, 2003, p. 1177-87.
- BARSALOU, Lawrence W., Janellen Huttenlocher & Koen Lamberts, "Basing Categorization on Individuals and Events," *Cognitive Psychology*, 36, 1998, p. 203-72.
- BARSALOU, Lawrence W., W. Kyle Simmons, Aron K. Barbey & Christine D. Wilson, "Grounding Conceptual Knowledge in Modality-Specific Systems," *Trends in Cognitive Sciences*, 7 (2), 2003, p. 84-91.
- BARTLETT, Frederic C., *Remembering: A Study in Experimental and Social Psychology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1932.
- BRADFIELD, Richard Maitland, *A Natural History of Associations: A Study in the Meaning of Community*, London, Duckworth, 1973, volume 2.
- CLARK, Andy, *Being There: Putting Brain, Body, and World Together Again*, Cambridge, MIT Press, 1997.
- DENNETT, D. C., *La conscience expliquée*; trad. de l'anglais par

- Pascal Engel, Paris, O. Jacob, 1993. Éd. or.: DENNETT, Daniel C., *Consciousness Explained*, Boston, Toronto, London, Little, Brown and Company, 1991.
- DONALD, Merlin, *A Mind So Rare: The Evolution of Human Consciousness*, New York & London, W. W. Norton & Company, 2002.
- FODOR, Jerry A., *Concepts: Where Cognitive Science Went Wrong*, Oxford, Clarendon Press, 1998.
- FRANCIS, Leslie J. & Jeff ASTLEY (eds.), *Psychological Perspectives on Prayer: A Reader*, Herefordshire, Gracewing, 2001.
- GEERTZ, Armin W., "A Typology of Hopi Indian Ritual", *Temenos. Studies in Comparative Religion Presented by Scholars in Denmark, Finland, Norway and Sweden*, 22, 1986, p. 41-56.
- , *Hopi Indian Altar Iconography*, Leiden, E. J. Brill, 1987.
- , *Children of Cottonwood. Piety and Ceremonialism in Hopi Indian Puppetry*, assisted by Michael Lomatuway'ma, Lincoln & London, University of Nebraska Press, 1987.
- , *The Invention of Prophecy. Continuity and Meaning in Hopi Indian Religion*, Berkeley, University of California Press, 1994.
- , "Definition as Analytical Strategy in the Study of Religion," *Historical Reflections/Reflexions Historiques*, 25 (3), 1999, p. 445-75.
- , "Analytical Theorizing in the Secular Study of Religion," in *Secular Theories on Religion: Current Perspectives*, edited by Tim Jensen & Mikael Rothstein, Copenhagen, Museum Tusulanum Press, 2000, p. 21-31.
- GEERTZ, Clifford, "The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man," in *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973, p. 33-54. Publié initialement in *New Views of the Nature of Man*, edited by J. Platt, Chicago, University of Chicago Press, 1966, p. 93-118.
- , *Observer l'islam: changement religieux au Maroc et en Indonésie*. Traduit de l'anglais par Jean-Baptiste Grasset, Paris, La Découverte, 1992. (Éd. or.: *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, Chicago, University of Chicago Press, 1968, 1971).
- GENTNER, Dedre, & Albert L. STEVENS (eds.), *Mental Models*, Hillsdale & London, Lawrence Erlbaum Associates, Publishers, 1983.

- GENTNER, Dedre, & Susan GOLDIN-MEADOW (eds.), *Language in Mind: Advances in the Study of Language and Thought*, Cambridge & London, The MIT Press, 2003.
- GILL, Sam, "Prayer," *The Encyclopedia of Religion*, New York, Macmillan Publ. Co., 1987, volume 11, p. 489-94; second edition, 2005, volume 11, p. 7367-72.
- HEILER, Friedrich, *La prière*, trad. d'après la 5<sup>e</sup> éd. allemande par Etienne Kruger et Jacques Marty, Paris, Payot, 1931. Éd. or.: HEILER, Friedrich, *Das Gebet: Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, München, Verlag von Ernst Reinhardt, 1923, 5 Aufl.
- HUBEL, D. H., & T. N. WIESEL, "Receptive Fields of Single Neurons in the Cat's Striate Cortex," *Journal of Physiology*, 148, 1959, p. 574-91.
- , "Receptive Fields, Binocular Interaction, and Functional Architecture in the Cat's Visual Cortex," *Journal of Physiology*, 160, 1962, p. 106-54.
- JAMES, William, *Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature. Centenary Edition*, New York, Longmans, Green, and Co., 1902; reprint, London, Routledge, 2003.
- JONES, Steve, *Almost Like a Whale: The Origins of Species Updated*, London, Doubleday, 1999; reprint, London, Anchor, 2000.
- KAN, Irene P., Lawrence W. Barsalou, Karen Olseth Solomon, Jeris K. Minor & Sharon L. Thompson-Schill, "Role of Mental Imagery in a Property Verification Task: fMRI Evidence for Perceptual Representations of Conceptual Knowledge," *Cognitive Neuropsychology*, 20 (3-6), 2003, p. 525-40.
- KEIL, F. C., *Semantic and Conceptual Development: An Ontological Perspective*, Cambridge, Harvard University Press, 1979.
- , *Concepts, Kinds, and Cognitive Development*, Cambridge, MIT Press, 1989.
- KENNARD, Edward A., "Hopi Reactions to Death," *American Anthropologist*, 39, 1937, p. 491-96.
- LEACH, Edmund, *Rethinking Anthropology*, London, Athlone Press, 1961.
- LOYOLA, Ignacio de, *The Spiritual Exercises*, transl. Lanham & London, University Press of America, 1987.
- MACCORMAC, Earl R., "Religious Metaphors: Mediators between Biological and Cultural Evolution that Generate Transcendent Meaning," *Zygon*, 18 (1), 1983, p. 45-65.
- MAUSS, Marcel, "La prière" in *Œuvres*, Paris, Minuit, 1968. - T. 1,

- p. 357-548. Anglais: MAUSS, Marcel, *On Prayer*, English translation by Susan Leslie, New York & Oxford, Durkheim Press/Berghahn Books, 2003.
- MUIR, Edwin, *An Autobiography*, London, Methuen, 1964.
- NEISSER, Ulric (ed.), *Concepts and Conceptual Development: Ecological and Intellectual Factors in Categorization*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- PARGAMENT, Kenneth I., *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*, New York & London, The Guilford Press, 1997.
- PATTON, Kimberley C., & Benjamin C. RAY (eds.), *A Magic Still Dwells: Comparative Religion in the Postmodern Age*, Los Angeles, University of California Press, 2000.
- PYLYSHYN, Zenon, "The Imagery Debate: Analogue Media Versus Tacit Knowledge," *Psychological Review*, 88, 1981, p. 16-45.
- , *Computation and Cognition: Toward a Foundation for Cognitive Science*, Cambridge, MIT Press, 1984.
- ROSENGREN, Karl S., Carl N. JOHSON & Paul L. HARRIS (eds.), *Imagining the Impossible: Magical, Scientific, and Religious Thinking in Children*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- SMITH, Jonathan Z., "In Comparison a Magic Dwells," in *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*, Chicago, University of Chicago Press 1982, p. 19-35.
- SOMMERS, F., "The Ordinary Language Tree," *Mind*, 68, 1959, p. 160-85.
- , "Types and Ontology," *Philosophical Review*, 72, 1963, p. 327-63.
- STEVENSON, Kenneth W., *The Lord's Prayer: A Text in Tradition*, London, SCM Press, 2004.
- TERESA of Avila, *The Way of Perfection*, transl. London, Sheed and Ward Ltd., 1946, single volume edition of *The Complete Works of St. Teresa of Jesus*, 10<sup>th</sup> impression, 1978.
- TURNER, Jonathan H., "Analytical Theorizing," in *Social Theory Today*, edited by Anthony Giddens & Jonathan H. Turner, Oxford, Polity Press, 1987, p. 156-94.
- VOEGELIN, Charles F., & Robert C. EULER, "Introduction to Hopi Chants," *Journal of American Folklore*, 70, 1957, p. 124-25.
- WAAL MALEFIJT, Annemarie de, *Religion and Culture: An Introduction to Anthropology of Religion*, Prospect Heights, Waveland Press, Inc., 1968, rpr. 1989.

WIDENGREN, Geo, *Religionsphänomenologie*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1969.

