

ANTHROPEN

Le dictionnaire francophone d'anthropologie ancré dans le contemporain

ANTHROPOLOGIE ET RELIGION

Victor, Sam

Université McGill

Date de publication : 2025-06-10

DOI : <https://doi.org/10.47854/qtepd96>

[Voir d'autres entrées dans le dictionnaire](#)

Une question s'impose d'emblée : comment nommer ce sous-domaine de l'anthropologie ? Les intitulés de cours, les manuels et les débats universitaires le désignent de diverses manières : anthropologie de la religion, anthropologie des religions, anthropologie du religieux. À ces termes s'ajoutent des notions comme la religiosité, ou encore, de manière croissante, la spiritualité (voir Mossière 2024). Cette multiplicité terminologique n'est pas anodine : elle révèle un questionnement sous-jacent qui structure ce champ de recherche, et ce questionnement est accentué par les problématiques postcoloniales qui poussent les anthropologues à interroger la validité et l'origine même des catégories qu'ils mobilisent (voir Mancini 2017).

Dans l'ensemble, l'anthropologie se définit par sa capacité à maintenir une tension productive entre des ambitions analytiques déconstructrices et généralisantes, sans chercher à les résoudre de manière définitive. Elle interroge et « provincialise » (Chakrabarty 2000 ; Keane 2018) les catégories et présupposés dominants, souvent considérés comme universels, tout en élaborant simultanément des catégories heuristiques permettant des comparaisons latérales (Candea 2016). Cette dialectique illustre l'essence même de la tradition discursive anthropologique, qui ne repose pas sur un consensus théorique stable, mais sur une dynamique argumentative où se confrontent en permanence des engagements épistémologiques variés. Comme le souligne Michael Lambek, « les anthropologues ont, tour à tour, mis l'accent sur des approches ou modes de compréhension évolutionnistes, rationalistes, fonctionnalistes, structuralistes, symboliques, interprétatifs, politiques, marxistes, constructivistes sociaux, phénoménologiques, psychanalytiques, poststructuralistes, cognitifs, esthétiques et éthiques » (Lambek 2008 : 3, ma traduction ; voir aussi Legault-Laberge 2022). Cette pluralité théorique, loin de constituer une entrave, a permis à l'anthropologie de la religion de développer une palette riche et diversifiée d'objets d'étude, discernée à travers les enquêtes de terrain. Ceux-ci incluent des thèmes fondamentaux tels que le mythe, le rituel, la sorcellerie, le chamanisme ou encore le pèlerinage. Elle nous invite également à analyser des pratiques quotidiennes comme la prière, l'adoration, les tabous alimentaires ou les règles de pureté, tout en incluant des aspects aussi variés que

ISSN : 2561-5807, Anthropen, Université Laval, 2021. Ceci est un texte en libre accès diffusé sous la licence CC-BY-NC-ND, <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Citer cette entrée : Victor, Sam, 2025, « Anthropologie et religion », *Anthropen*.
<https://doi.org/10.47854/qtepd96>

l'étude des textes sacrés, les dilemmes éthiques, le sacrifice, la prophétie ou la possession spirituelle. Ainsi, l'anthropologie de la religion dépasse l'étude des grandes traditions religieuses pour interroger les cadres symboliques, sociaux et éthiques à travers lesquels les différentes cultures donnent sens à l'expérience humaine.

Les tentatives de délimiter ce sous-domaine s'inscrivent dans des cadres qui oscillent entre les définitions générales de la religion – on compte au moins une dizaine (voir Bielo 2015 : 2-15) – et les analyses façonnées par des engagements théoriques spécifiques. Dans leurs premières formulations, ces approches ne reposaient pas sur une immersion ethnographique dans les terrains qu'elles prétendaient analyser, mais plutôt la théorisation, dans le confort d'un bureau, de récits exotiques de seconde main, souvent écrits par des missionnaires ou d'autres acteurs au service des appareils coloniaux. Ainsi, des figures emblématiques du XIX^e siècle telles qu'E.B. Tylor et James Frazer ont défini la religion de manière étroite comme « la croyance en des êtres surnaturels », en insistant sur sa fonction cognitive : elle servirait avant tout à expliquer l'inconnu et à instaurer un ordre intelligible dans le monde. Dans cette perspective, la pensée magique ou religieuse n'est qu'une superstition naïve et irrationnelle, prétendument caractéristique des « sociétés primitives ». Ces théories évolutionnistes projetaient une hiérarchie téléologique, situant les sociétés dites primitives sur des strates inférieures par rapport aux sociétés industrialisées anglo-européennes, érigées en étalon universel. Émile Durkheim, bien qu'inscrit lui aussi dans une telle perspective évolutionniste, a conceptualisé la religion d'une manière qui le distingue nettement de ses homologues britanniques. Plutôt que de centrer son analyse sur la croyance, il a développé une approche structurelle, définissant la religion comme un mécanisme social fondamental. En mettant l'accent sur la base collective des classifications symboliques, notamment l'opposition entre le sacré et le profane, il a démontré que la substance du sacré varie selon les ordres sociaux, rendant la forme de cette opposition plus déterminante que son contenu spécifique.

À l'ère moderne, l'anthropologie de la religion doit beaucoup à Clifford Geertz. Pionnier influent de l'approche théorique dite interprétative, Geertz (2008) conceptualisait la religion comme un système de sens commun (*shared meaning*) basé sur des symboles publics et l'adhésion individuelle et intériorisée aux significations véhiculées par ces mêmes symboles. Selon cette perspective, l'objectif des anthropologues est alors de déchiffrer le sens transmis à travers ces systèmes symboliques. Bien qu'elle demeure influente aujourd'hui, l'une des contributions les plus marquantes et durables à la discipline réside dans les débats qu'elle a suscités, notamment la critique incisive formulée par Talal Asad (1983). Pour Asad, la définition de Geertz reflète des transformations historiques propres au christianisme occidental, notamment sa privatisation à la suite de la Réforme protestante, ce qui limite sa portée universelle (voir Landry 2016 pour un résumé concis). En proposant une généalogie critique du concept même de religion, Asad a démontré l'importance d'examiner les contextes historiques et politiques qui façonnent des notions telles que celle de « religion », tout en interrogeant leur pertinence analytique dans le cadre anthropologique (voir aussi Smith 1998 ; Masuzawa 2005).

Cependant, les implications épistémologiques et politiques de telles généalogies sont parfois amplifiées de manière excessive. Loin de disqualifier les approches précédentes, ces critiques enrichissent au contraire le débat théorique en insistant sur l'importance conjointe du sens/croyance et de l'ordre/autorité dans

l'analyse des phénomènes religieux. Comme le souligne Lambek (2008), cette approche herméneutique critique offre une perspective selon laquelle la religion peut être comprise comme un ensemble de mécanismes qui établissent, contextualisent et régulent une vision du monde cohérente et persuasive, au sein de laquelle les individus se perçoivent et se situent comme sujets et agents. Malgré les limites conceptuelles et les préjugés implicites qui marquent les définitions universelles de la religion, il serait erroné de rejeter en bloc leurs apports sous prétexte de leurs insuffisances. Le besoin d'un ordre porteur de sens, par exemple, demeure central dans les théories anthropologiques contemporaines, lesquelles appréhendent la religion comme une pratique symbolique, sémiotique, affective ou discursive, tout en reconnaissant pleinement son caractère historique et les relations de pouvoir qui la façonnent.

Ceci nous mène à la question des engagements théoriques (Bielo 2015). Ceux-ci jouent un rôle crucial dans l'élaboration de l'anthropologie de la religion. Par exemple, des savants influents, comme Max Weber, Karl Marx et Sigmund Freud, qui n'ont pas formulé de définitions de la religion, ont insisté sur l'importance d'inscrire la religion dans des systèmes sociaux, économiques et psychologiques plus larges. Weber, par exemple, s'est moins intéressé à l'essence universelle de la religion qu'à ses conditions historiques et à ses effets pratiques dans les configurations sociales humaines. Marx considérait la religion avant tout comme un instrument de contrôle social, apportant un réconfort aux classes opprimées tout en dissimulant les mécanismes de l'exploitation économique. Freud, quant à lui, la percevait comme un délire enraciné dans les conflits psychiques et les angoisses existentielles. Ces lectures théoriques, résultat d'un « travail de bureau », ont été graduellement nuancées et remises en question par le travail de terrain et l'éthique ethnographique fondée sur la relativité culturelle. Tandis que Weber souhaitait comprendre la religion dans ses propres termes, les analyses de Marx et Freud sont marquées par une tranchante herméneutique de soupçon, encore présente dans l'académie séculière aujourd'hui, qui peut parfois être réductrice. Bien que les anthropologues contemporains tendent à ne plus rejeter la religion catégoriquement comme une forme de fausse conscience, le réflexe persiste de la prendre pour un vice intellectuel, une coercition colonisatrice ou le vestige d'une impulsion cognitive désuète, notamment lorsque le religieux se mêle à la politique (voir Harding 1989 ; Robbins 2007).

Malgré ses insuffisances et ses limites conceptuelles, Jonathan Z. Smith souligne que le terme « religion » fonctionne comme un horizon disciplinaire, jouant un rôle similaire à celui que le concept de « langue » occupe en linguistique (Smith 1998 : 281). Ce cadre, bien qu'imparfait, agit comme une structure régulatrice, définissant les contours du champ tout en laissant place aux débats et aux reformulations critiques. Aujourd'hui, les recherches anthropologiques mettent en avant la fluidité culturelle, les contestations, la créativité et les quêtes d'authenticité qui émergent face aux fragmentations, à l'incertitude et aux transformations rapides engendrées par la mondialisation.

Un horizon particulièrement stimulant réside dans une double ouverture théorique. D'une part, l'éclipse de l'hégémonie de l'athéisme méthodologique en faveur de méthodologies qui repoussent les limites du savoir anthropologique (par exemple, Knibbe et Droogers 2011 ; Pezeril 2010 ; voir aussi Meintel 2016) ainsi que d'autres positionnements plus réflexifs et variés (Agrama 2010 ; Stewart 2001 ; Taneja 2013). De l'autre, le désir croissant et le sentiment de responsabilité qui

animent de nombreux étudiants et chercheurs, visant à intégrer explicitement le jugement moral et les cadres normatifs fondés non seulement sur leurs convictions éthiques et politiques, mais aussi sur la foi religieuse au sein de la théorie anthropologique. Cet intérêt pour ce que l'on appelle « l'anthropologie théologiquement engagée » (Lemons 2018 ; voir aussi Robbins 2006) a réactivé des débats anciens sur les dimensions éthiques et politiques du relativisme (voir Robbins 2023). Bien que cette approche demeure encore largement centrée sur le christianisme, des chercheurs travaillant sur l'islam commencent à explorer davantage comment donner une voix aux idées religieuses historiquement marginalisées dans le cadre des efforts plus larges de décolonisation épistémique en anthropologie (Moll 2023).

Ce questionnement sur la place des cadres normatifs religieux dans l'anthropologie s'inscrit dans un débat plus large sur les limites des paradigmes traditionnels de la discipline. Effectivement, ce champ de recherche est capable de dépasser les réflexes réducteurs consistant à présumer que le phénomène religieux est voué à disparaître, ou à en limiter l'analyse à l'impact de la modernisation sur des formes institutionnelles reconnues de la religion. Il s'agit, au contraire, d'adopter une perspective plus large qui reconnaît que la « religion » s'étend bien au-delà des institutions et des doctrines des « religions » formalisées. C'est-à-dire qu'elle englobe les quêtes transcendantes, les croyances et pratiques hybrides, et les expériences spirituelles qui se déroulent en marge, en deçà ou en parallèle des grandes traditions religieuses (Ammerman 2021 ; McGuire 2008), voire l'athéisme et d'autres formes de non-religion (Engelke 2015 ; Blankholm 2022 ; voir aussi Cannell 2010).

Les innovations méthodologiques et les cadres conceptuels développés dans ce champ, souvent en réponse aux critiques internes, prennent une importance accrue dans des domaines connexes et émergents de l'anthropologie. Ces outils sont désormais mobilisés pour explorer des horizons disciplinaires variés, tels que la « conspiritualité » dans l'imaginaire politique contemporain (voir Farahmand et Piraud 2024), ou encore dans l'anthropologie dite « au-delà de l'humain » (Mittermaier 2021), qui interroge les imbrications complexes entre les humains et d'autres formes d'agents. Cela inclut les relations avec les animaux (Vivieros de Castro 1998), les virus (Keck 2018), les forêts (Kohn 2013) et même les fantômes (Good, Chioyenda et Rahmini 2022). Ainsi le champ de l'anthropologie de la religion est-il en mesure de se redéfinir en engageant des problématiques contemporaines, tout en élargissant son application à des objets hybrides et interconnectés qui reflètent les réalités mouvantes de la modernité tardive.

Références

Agrama, Hussein Ali, 2010, « Ethics, tradition, authority: Toward an anthropology of the fatwa », *American Ethnologist* 37 (1) : 2-18, <https://doi.org/10.1111/j.1548-1425.2010.01238.x>

Ammerman, Nancy T., 2021, *Studying Lived Religion: Contexts and Practices*, New York, New York University Press.

Asad, Talal, 1983, « Anthropological conceptions of religion: Reflections on Geertz », *Man* 18 (2) : 237-359, <https://doi.org/10.2307/2801433>

Bielo, James S., 2015, *Anthropology of Religion: The Basics*, Londres et New York, Routledge.

Blankholm, Joseph, 2022, *The Secular Paradox: On the Religiosity of the Not Religious*, New York, New York University Press.

Candea, Matei, 2016, « De deux modalités de la comparaison en anthropologie sociale », *L'Homme* 218 : 183-218, <https://doi.org/10.4000/lhomme.28968>

Cannell, Fenella, 2010, « The anthropology of secularism », *Annual Review of Anthropology* 39 (1) : 85-100, <http://dx.doi.org/10.1146/annurev.anthro.012809.105039>

Chakrabarty, Dipesh, 2000, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press.

Engelke, Matthew, 2015, « “Good without God”: Happiness and pleasure among the humanists », *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 5 (3) : 69-91, <https://doi.org/10.14318/hau5.3.005>

Farahmand, Manéli et Mischa Piraud, 2024, « Conspiritualité », *Anthropen*, Université Laval, <https://revues.ulaval.ca/ojs/index.php/anthropen/article/view/52625/1296>

Geertz, Clifford, 2008 [2002], « Religion as a cultural system », in Michael Lambek (éd.), *A Reader in the Anthropology of Religion*, Oxford, Blackwell Publishing : 57-76.

Good, Byron, Andrea Chioventa et Sadeq Rahimi, 2022, « The anthropology of being haunted: On the emergence of an anthropological hauntology », *Annual Review of Anthropology* 51 : 437-453, <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-101819-110224>

Harding, Susan F., 1991, « Representing fundamentalism: The problem of the repugnant cultural other », *Social Research: An International Quarterly* 58 (2) : 373-393, <https://www.jstor.org/stable/40970650>

Keane, Webb, 2018, « Saba Mahmood and the paradoxes of self-parochialization », *Public Books*, 8 mars, <https://www.publicbooks.org/saba-mahmood-and-the-paradoxes-of-self-parochialization/>.

Keck, Frédéric, 2018, « “Ce virus est potentiellement pandémique”. Les énoncés divinatoires des experts de la grippe aviaire », *Anthropologie et Société* 42 (2-3) : 271-289, <https://doi.org/10.7202/1052646ar>

Knibbe, Kim et André Droogers, 2011, « Methodological ludism and the academic study of religion », *Method and Theory in the Study of Religion* 23 (3-4) : 283-303, https://brill.com/view/journals/mts/23/3/article-p283_5.xml

Kohn, Eduardo, 2013, *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*, Oakland, University of California Press.

Lambek, Michael, 2008 [2002], « General introduction », in Michael Lambek (éd.), *A Reader in the Anthropology of Religion*, Oxford, Blackwell Publishing : 1-18.

Landry, Jean-Michel, 2016, « Les territoires de Talal Asad. Pouvoir, sécularité, modernité », *L'Homme* 217 : 77-90, <https://doi.org/10.4000/lhomme.28860>

Legault-Laberge, Raphaël Mathieu, 2022, *Quatre essais d'anthropologie des religions*, Québec, Presses de l'Université Laval, coll. Sciences religieuses.

Lemons, J. Derrick (dir.), 2018, *Theologically Engaged Anthropology*, Oxford et New York, Oxford University Press.

Mancini, Silvia, 2017, « Religion », *Anthropen*, Université Laval, <https://revues.ulaval.ca/ojs/index.php/anthropen/article/view/30671>

Masuzawa, Tomoko, 2005, *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*, Chicago et Londres, University of Chicago Press.

McGuire, Meredith B., 2008, *Everyday Religion as Lived*, Oxford et New York, Oxford University Press.

Meintel, Deirdre, 2016, « Anthropologie expérientielle », *Anthropen*, Université Laval, <https://revues.ulaval.ca/ojs/index.php/anthropen/article/view/30576>.

Mittermaier, Amira, 2021, « Rappaport lecture: Beyond the human horizon », *Religion and Society* 12 (1) : 21-38, <https://doi.org/10.3167/arrs.2021.120103>

Moll, Yasmin, 2023, « Can there be a Godly ethnography? Islamic anthropology, epistemic decolonization, and the ethnographic stance », *American Anthropologist* 125 (4) : 746-760, <https://doi.org/10.1111/aman.13911>

Mossière, Géraldine, 2024, « Spiritualité », *Anthropen*, Université Laval, <https://revues.ulaval.ca/ojs/index.php/anthropen/article/view/52421>.

Pezeril, Charlotte, 2010, « L'anthropologue "insouffisant" : implication du corps et esprit de la voix en pays Baay Faal », *Social Compass* 57 (4) : 449-464, https://dial.uclouvain.be/pr/boreal/object/boreal%3A139874/datastream/PDF_01/view

Robbins, Joel, 2006, « Anthropology and theology: An awkward relationship? » *Anthropological Quarterly* 79 (2) : 285-294, <http://dx.doi.org/10.1353/anq.2006.0025>

ISSN : 2561-5807, *Anthropen*, Université Laval, 2021. Ceci est un texte en libre accès diffusé sous la licence CC-BY-NC-ND, <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Citer cette entrée : Victor, Sam, 2025, « Anthropologie et religion », *Anthropen*, <https://doi.org/10.47854/qtepd96>

—, 2023, « Anthropology bright and dark: Relativism, value pluralism, and the comparative study of the good », *Social Compass* 67 (4) : 43-100, <https://hal.science/hal-04870215/document>

—, 2007, « Continuity thinking and the problem of Christian culture: Belief, time, and the anthropology of christianity », *Current Anthropology* 48 (1) : 5-38.

Smith, Jonathan Z., 1998, « Religion, religions, religious », in Mark C. Taylor (dir.), *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago, The University of Chicago Press : 269-284.

Stewart, Charles, 2001, « Secularism as an impediment to anthropological research », *Social Anthropology* 9 (3) : 325-328, <https://doi.org/10.1111/j.1469-8676.2001.tb00157.x>

Taneja, Anand Vivek, 2017, *Jinnealogy: Time, Islam, and Ecological Thought in the Medieval Ruins of Delhi*, Redwood City, Stanford University Press.

Viveiros de Castro, Eduardo, 1998, « Cosmological deixis and Amerindian perspectivism », *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 4 (3) : 469-488, <https://doi.org/10.2307/3034157>