



**HAL**  
open science

## Penser le phénomène humain en archéologie préhistorique : le regard des préhistoriens

Marc Groenen

► **To cite this version:**

Marc Groenen. Penser le phénomène humain en archéologie préhistorique : le regard des préhistoriens. L. Couloubaritsis, M. Legros. L'énigme de l'humanité en l'homme. Hommage à Robert Legros, Ousia, p. 337-350, 2016. hal-03088075

**HAL Id: hal-03088075**

**<https://hal.science/hal-03088075>**

Submitted on 25 Dec 2020

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## VI

### Idée d'humanité et theories scientifiques



# PENSER LE PHÉNOMÈNE HUMAIN EN ARCHÉOLOGIE PRÉHISTORIQUE : LE REGARD DES PRÉHISTORIENS

Marc Groenen  
*Université Libre de Bruxelles*

## *1. Introduction*

Aux yeux des préhistoriens, toute production symbolique appelle inévitablement la question de savoir si elle est commandée par une intention métaphysique, c'est-à-dire relevant d'une sphère qui dépasse celle de la réalité matérielle telle que nous la concevons. En préhistoire, les documents sont irrémédiablement privés de leur contexte. En l'absence de traditions orales ou de textes, les cérémonies et autres rites ayant pu accompagner les tracés exécutés sur les parois ou les incursions dans les réseaux souterrains n'ont évidemment laissé aucune trace directement enregistrable. C'est pourquoi les préhistoriens sont obligés « d'habiller » les documents archéologiques et esthétiques qu'ils découvrent en y projetant des présupposés en accord avec l'image qu'ils se font des humanités anciennes. On comprend, dans ces conditions, que la plupart d'entre eux aient cherché à identifier des caractéristiques proprement humaines pour s'aider dans la lecture de documents difficilement interprétables dans le cadre strict des nécessités de la vie quotidienne. Aucune difficulté à utiliser ce qui est expliqué par les sauvages eux-mêmes pour Salomon Reinach (1903 : 260), à condition que leurs réponses *s'accordent avec certaines idées d'ordre général qui sont communes à tout l'ensemble de l'humanité*. En dépit de l'athéisme radical d'un Gabriel de Mortillet, le fait magico-religieux est, à cet égard, apparu comme un universel incontournable. De Edward Burnett Tylor (1876) à Lucien Lévy-Bruhl (1922, 1931), en tout cas, les ethnologues, sociologues et autres historiens des religions n'ont eu de cesse de montrer l'existence de pratiques animistes chez les « Primitifs » actuels. Les hommes de Cro-Magnon devaient donc avoir les mêmes inclinations, puisqu'ils se trouvaient au même stade de sauvagerie, suivant la division tripartite (sauvagerie, barbarie, civilisation) développée alors par Lewis Henry Morgan (1877).

Universalité d'un stade d'avancement qui justifie de fait le comparatisme ethnologique, universaux dans les comportements ou dans les manières de penser le monde qui valident le comparatisme psychologique, ce sont au final ces notions qui ont conditionné – et conditionnent encore – les travaux en préhistoire, au delà des oppositions, parfois vives, entre tenants de la discipline lorsque les préhistoriens s'attachent à traiter de l'humain. Notre souhait n'est pas de répercuter le contenu des débats qui ont opposé les divers scientifiques au cours de l'histoire de la discipline, mais plu-

tôt d'interroger les préhistoriens à travers leurs textes afin de mettre en évidence la manière dont leur conception de l'humanité les a conduits à faire parler les « faits » archéologiques touchant les pratiques magico-religieuses des groupes paléolithiques. Pour ce faire, nous partirons des interprétations avancées pour l'art des grottes ornées, avant d'aborder l'analyse des réponses données à la mort, autant de phénomènes considérés par les chercheurs comme spécifiquement humains. La dernière partie, enfin, s'attachera à identifier les critères principaux qui permettent aux préhistoriens et aux paléoanthropologues de donner à un os fossile son humanité.

## 2. *L'art pariétal : magie ou religion ?*

On le sait, la découverte d'animaux peints par Maria de Sautuola en 1879 sur le Grand Plafond de la grotte d'Altamira en Cantabrie a donné lieu à un ouvrage publié par son père l'année suivante. Marcelino de Sautuola y attribuait explicitement ces peintures au Paléolithique (de Sautuola, 1880). Malgré le soutien du géologue Juan Vilanova y Piera, les scientifiques d'alors considèrent ces œuvres comme récentes. Après des débats extrêmement vifs, la grotte d'Altamira n'intéressera plus jusqu'à la découverte des peintures et gravures pariétales de la grotte de La Vache (Dordogne) par Émile Rivière en 1895 (Rivière, 1897). Les critiques ont également fusé, de la part d'Albert Gaudry entre autres, mais Rivière accumule des arguments décisifs et convainc la commission d'experts qu'il invite sur le site. La suite est connue. En 1902, Émile Cartailhac publie son célèbre *Mea culpa d'un sceptique*, dans lequel il reconnaît publiquement son erreur, et admet l'ancienneté du décor pariétal d'Altamira (Groenen, 1994 : 317-325). Les découvertes se succèdent, tant en France qu'en Espagne, et débouchent rapidement sur plusieurs constats. Les « dessins » se situent dans les zones profondes des grottes, le plus souvent dans des endroits difficiles d'accès. Ils figurent les animaux dont les restes se trouvent dans les couches archéologiques. Or, des ethnologues ont insisté sur le fait qu'aucun homme primitif n'est dépourvu d'idées religieuses. Dès 1871 (traduction française en 1876 et 1878), Edward Burnett Tylor soutient que le sauvage reconnaît par le rêve, les visions ou la transe l'existence d'une âme distincte de son corps, qui est la *cause de la vie et de la pensée dans l'individu qu'elle anime* (Tylor, 1876 : 497). Par analogie, les primitifs auraient également admis l'existence d'une âme chez les animaux, les plantes ou certains éléments du monde naturel. Cet animisme, qui constitue selon lui la première phase de la religion, aurait conduit ces hommes à croire en l'existence d'âmes autonomes – séparées du corps au moment de la mort, par exemple –, susceptibles de posséder les hommes.

S. Reinach a retenu de l'animisme quelques faits susceptibles d'expliquer l'art pariétal, à travers des exemples empruntés notamment aux Aruntas d'Australie (Spencer et Gillen, 1899). Selon lui, chez le sauvage, *l'image d'un être ou d'un objet donne une prise sur cet objet ou sur cet être* (Reinach, 1903 : 260). Dans ce cadre, les

peintures exécutées devaient faire l'objet d'un culte qui touchait les espèces représentées pour assurer leur multiplication, afin de conserver une nourriture abondante. Ces cérémonies, exécutées dans des lieux tabous, interdits aux femmes, aux enfants et aux non-initiés, devaient également attirer les animaux à proximité des grottes occupées, suivant *ce principe de physique sauvage qu'un esprit ou un animal peut être contraint de choisir pour séjour le lieu où a été représenté son corps* (Reinach, 1903 : 263). Comment justifier, toutefois, la comparaison entre les faits anciens et ceux des populations primitives actuelles ? La réponse donnée par H. Breuil est simple : *il y a une manière de voir la nature et d'en simplifier l'expression d'une façon donnée qui répond au même état de civilisation* (Cartailhac & Breuil, 1906 : 142). Ainsi, *le présent nous instruira sur le passé (o.c., 1906 : 143)*. Si bien que *dès que nous sommes en présence d'une variété attardée de l'espèce humaine nous pouvons nous attendre à des manifestations identiques de sa pensée* (Cartailhac, 1912 : 313). Cette manière de considérer la nature et de la figurer, commune à tous les humains cantonnés au stade de la sauvagerie, ouvre de fait une compréhension immédiate sur des pratiques effectuées par des groupes, quels que soient l'espace ou le temps qui les séparent. La pertinence du comparatisme se trouve ainsi justifiée.

Cette voie aura le succès que l'on sait : pendant plus d'un demi-siècle la majorité des préhistoriens bâtiront une « métaphysique » paléolithique en s'appuyant sur des pratiques empruntées aux travaux ethnographiques les plus divers. Bien entendu, le contenu des interprétations variera. Reinach avait considéré que les animaux figurés étaient en relation avec un culte destiné à assurer la multiplication de l'animal totem, sur la base du fait que *les animaux représentés sont, à titre exclusif, ceux dont se nourrit un peuple de chasseurs et de pêcheurs* (Reinach, 1903 : 258). Henri Bégouën considère, quant à lui, que si certains animaux représentés sont, en effet, consommés, d'autres, comme la hyène ou l'ours, sont indéniablement nuisibles. Les statues de félin et d'ours modelées en argile de la grotte de Montespan lardées de coups de projectile, par exemple, démontrent assez que des pratiques d'envoûtement destinées à détruire les animaux dangereux avaient lieu en plus de celles qui visaient les chasses fructueuses (Bégouën & Casteret, 1923 ; Bégouën, 1924). Selon lui, cette magie ne pouvait donc pas seulement viser à la destruction, elle devait également se doubler de cérémonies permettant d'assurer la fécondité des troupeaux, comme le démontrent les bisons en argile du Tuc d'Audoubert, dont le mâle se prépare à saillir la femelle réceptive qui le précède (Bégouën, 1924 ; 1929). Ainsi peuvent se justifier l'utilisation de formes naturellement évocatrices récupérées, les superpositions et les enchevêtrements de gravures ou les réutilisations de sculptures : *la représentation de l'animal était un acte qui valait par lui-même. Une fois que cet acte était accompli (...), le dessin n'avait plus aucune importance* (Bégouën, 1939 : 211).

L'art pariétal est donc fondamentalement un art utilitaire, et sa vocation profonde est de répondre à des impératifs spirituels. Fait curieux, la majorité des travaux de synthèse consacrés à ce sujet jusqu'en 1960 présentent une intéressante contradiction. Depuis *Les religions de la préhistoire* de Thomas Mainage (1921) aux *Religions des*

*Préhistoriques et des Primitifs* de Frédéric-Marie Bergounioux et Joseph Goetz (1958) en passant par *La mentalité spiritualiste des premiers hommes* du Comte Bégouën (1945), les auteurs n'ont de cesse d'annoncer une religion ou une spiritualité préhistorique qui se trouve finalement rabaissée à un ensemble de pratiques rituelles sauvages. Malgré le titre de la conférence qu'il annonce, H. Bégouën (1945 : 73) est clair : *la magie n'est pas une religion, je serais tenté même de dire qu'elle en est le contraire*. Dans l'esprit des préhistoriens, il y a bien un culte et des officiants, mais il s'agit pour Bergounioux et Goetz (1958 : 28) *d'une liturgie barbare animée par des sorciers et sorcières, peut-être considérés comme des intermédiaires, des sortes de demi-dieux dont le pouvoir occulte était à peu près sans limite*. Et, lorsque l'imagination s'abandonne, les reconstitutions sont empreintes de brutalité : *on chante, on crie, on profère des menaces, puis, à un signal donné, les chasseurs percent de leurs flèches et de leurs épieux la tête, le poitrail, les flancs de la bête, ennemie cruelle de leur race* (Bégouën, 1923 : 430). Ce décalage trouve une exacte correspondance dans le contraste entre la qualité esthétique de grandes productions pariétales comme celles d'Altamira, de Font-de-Gaume ou de Lascaux et la représentation que l'on se fait des groupes paléolithiques à cette époque (arriérés, primitifs, sauvages...). Le fait est qu'il s'agit de fabriquer une préhistoire des religions en lisant les documents à travers le cadre théorique de l'évolutionnisme, ce que les chercheurs font en soumettant les « faits » aux catégories propres à *leur* culture (l'art, la spiritualité, la religion...) et en leur donnant la forme la plus élémentaire qui s'impose à un commencement.

### 3. Variations sur un même thème

La statue d'ours de Montespan est particulièrement instructive sur la manière dont un document peut être lu. Rapidement après la découverte de la grotte, Norbert Casteret et Henri Bégouën publient la statue d'argile, en signalant un trou triangulaire *comme celui que ferait dans la glaise une cheville de bois* (Casteret & Bégouën, 1923 : 538). Ils mettent cet élément en relation avec un crâne d'ourson retrouvé entre les pattes de l'animal modelé, suivant en cela l'observation de Breuil venu visiter le site (lettre à Bégouën du 27/08/1923, d'après Bégouën & Clottes, 1988 : 23). Enfin, ils notent des usures superficielles qui pourraient être dues au *frottement d'objets à la fois résistants et souples comme l'aurait été une peau écorchée* (Casteret & Bégouën, 1923 : 538). D'emblée, le document est projeté dans une scène poignante : un sorcier se rend dans la grotte pour effectuer des rites transmis par les ancêtres pour favoriser la chasse aux rennes, mais *ô terreur, la caverne est occupée ; des ours monstrueux s'y sont réfugiés* (Bégouën, 1923 : 429). Il fait donc exécuter une cérémonie sur un *mannequin d'argile* recouvert d'une peau et auquel on fixe la tête d'un ours qui vient d'être tué. *Après des danses et des incantations (...), les chasseurs ont lardé l'animal de coups de sagaie* (Bégouën, 1939 : 211).

En 1927, Georges Goury met cette œuvre en relation avec une silhouette évoquant

également un ours acéphale de la grotte de Pech-Merle récemment découverte (appelée alors grotte David), *qui crée entre tous ces sanctuaires une sorte d'universalité de dogmes magiques* (Goury, 1927 : 342). La grotte devient alors un *lieu spécial de pèlerinage (o.c.)*. À l'inverse, le même ours modelé devient l'exemple d'un *massacre par anticipation, qui s'entourait de cérémonies secrètes et se commettait avant le départ des chasseurs pour une expédition dangereuse* pour Hans-Georg Bandi et Johannes Maringer (1952 : 112). C'est, enfin, toujours la même statue d'argile que Jean Charet considère comme le témoignage d'une magie d'apaisement en s'appuyant cette fois sur des exemples africains tirés de Leo Frobenius. Selon lui, les quelque trente trous ont été faits avant la pose de la peau et *le simulacre a été utilisé après chaque mort d'ours pour apaiser l'animal que l'on venait de tuer* (Charet, 1950 : 267). Il ne faudrait pas croire que seules les interprétations impliquant un rituel aient été avancées. Immédiatement après la découverte, Marcel Baudouin (1923) proposait, en effet, de voir dans l'ours de Montespan *la zoomorphisation classique (zodiacale si l'on peut dire) de la Grande Ourse* (l'auteur qui souligne), les trous devenant des cupules correspondant aux étoiles les plus visibles.

Il faut l'avouer, tout dans l'art pariétal, était prétexte à une interprétation magique, y compris des motifs non figuratifs comme les tectiformes qui deviennent sous la plume de Hugo Obermaier (1918) des pièges à esprits malins. Et de Thomas-Lucien Mainage (1921) à Johannes Maringer (1958) ont fleuri des explications qui tiennent bien davantage de l'exégèse ou de la glose que de la lecture positive, tant prônée par les scientifiques. Ainsi, Maringer (1958 : 118-120) voit, après Breuil (1941 : 369-370), dans la célèbre scène du Puits de la grotte de Lascaux en Dordogne, la commémoration d'un chasseur, dont la sépulture pourrait se trouver au pied de la paroi. Il rapporte la découverte d'ustensiles divers (aiguilles, épieux...) et de lampes dans lesquels il voit des offrandes brisées rituellement et des *lanternes des morts* – malgré l'absence de restes humains lors de la fouille entamée en septembre 1949 par H. Breuil, S. Blanc et M. Bourgon (Blanc, 1948 : 397-398). Il note également que le personnage de la scène, à l'avant du bison, présente une tête terminée par un bec, et considère que le peintre *a voulu représenter le mort sous sa forme de mort, c'est-à-dire le « cadavre vivant »* (o.c. : 119), qui ferait écho au propulseur à l'oiseau, dans lequel il voit *une sorte d'emblème qu'on devait utiliser pendant les cérémonies d'inhumation ou pendant celles du culte des morts (...) un « oiseau des morts »* (o.c. : 120). Pas un seul élément ne vient évidemment corroborer une interprétation aussi hardie, et l'on peut comprendre qu'après l'analyse critique qu'il fit de la documentation, Leroi-Gourhan (1964 [1990] : 156) ait conclu son travail de synthèse sur les religions de la préhistoire en disant qu'il n'en restait qu'un *squelette*, voire un *fantôme*.

Inutile de multiplier les exemples : pour peu qu'il présente une quelconque particularité, tout document est susceptible de recevoir n'importe quelle interprétation d'ordre « métaphysique ». Celui-ci est d'ailleurs resté, à vrai dire, longtemps relativement secondaire, puisque de nombreux chercheurs ont travaillé sur la base exclusive de photographies ou de relevés, sans se préoccuper du contexte réel ou de tenter de

cautionner par des analyses l'avis émis. Pour l'ours de Montespan, il faut attendre 1988 – soit 65 ans après la découverte – pour que soit présentée une étude critique sur l'attitude des découvreurs du site et établie l'existence du crâne d'ourson – pièce capitale des interprétations s'il en était – (Bégouën & Clottes, 1988) ! Il faudra surtout attendre 1991 pour que soit faite une évaluation taphonomique de la surface de la statue (Garcia, 1991). Quant aux représentations du Puits de Lascaux, il faut attendre 1995 pour que Françoise Soubeyran interroge la figuration de rhinocéros et 2002 pour que soient étudiées la composition des pigments et la technique des différentes figurations (Aujoulat *et al.*, 2002). Il est vrai qu'entretemps une autre préhistoire avait été mise en place.

Entre ces deux époques, en effet, André Leroi-Gourhan a réalisé une sévère mise au point sur cette manière de construire une interprétation de l'art pariétal avec *un magasin de pratiques cueillies au hasard des récits de voyageurs aux antipodes, injurieuses pour les Pygmées ou les Fuégiens eux-mêmes* (Leroi-Gourhan, 1964 [1990] : 81). Son souci est d'exploiter le document lui-même et de le mettre en relation avec les éléments du contexte dans lequel il se trouve. Or, le décalage entre les interprétations proposées et le matériel documentaire est énorme : *l'impression qu'on retire des essais sur les religions préhistoriques est constamment celle de l'emploi forcé de documents qui n'ont rien à dire de positif sur le point particulier de la religion* (*o.c.* : 22). Tout se trouve dans le mot « positif », qui impose de limiter l'analyse aux documents directement en relation avec le domaine que l'on étudie. Or, les productions de la pensée – métaphysique, langage, sentiments – ne laissent pas de traces factuelles : *le respect n'est pas une matière fossilisable* (*l.c.*). Si bien qu'elles échappent complètement au regard de l'archéologue, seul capable de prendre en charge les faits du passé lointain. C'est le sens profond du changement opéré : la préhistoire doit désormais être construite au départ de la seule méthode archéologique aidée des sciences annexes qu'elle charrie, sans colorer le passé par des éléments étrangers au contexte étudié. On est bien décidément toujours le chercheur de son époque ! Quoi qu'il en soit, le sens de la démarche sera entendu : il n'est qu'à voir pour s'en convaincre l'importance accordée aujourd'hui aux analyses de laboratoire. La force de la critique sera également perçue : il faudra presque un demi-siècle pour que des esprits téméraires osent à nouveau s'aventurer sur les chemins d'une étude de la « métaphysique » paléolithique, mais en utilisant d'autres voies.

#### 4. L'éternel retour du même

Contrairement à ce que l'on pourrait penser, les cadres théoriques et les idées développées sont peu nombreux dans l'histoire d'une discipline, et l'on retrouve bien souvent à l'œuvre les mêmes principes, y compris dans les interprétations antagonistes. Régulièrement, les idées anciennement émises réapparaissent, comme si elles étaient nouvelles. Si l'interprétation de « l'art pour l'art » se fait rare désormais dans

les publications (voir néanmoins Halverson, 1987), on note à l'occasion un intérêt pour le totémisme (Seuntjens, 1955 ; Raphaël, 1986 [textes écrits entre 1943 et 1952]) ou l'animisme (Raux, 2004), par exemple. Quant à l'interprétation chamanique, il est à peine besoin de signaler son actualité. Que ce soit pour la défendre (Clottes & Lewis-Williams, 2001) ou la refuser (Lorblanchet *et al.*, 2006), il n'est guère de publication dans laquelle le mot « chamane » ne soit glissé. Proposée par David Lewis-Williams et Thomas A. Dowson en 1988, puis par Jean Clottes et David Lewis-Williams en 1996, et fermement défendue par Jean Clottes depuis (e.a. : 2003, 2004, 2007, 2011), cette lecture a été proposée par de nombreux auteurs (e.a. : Kirschner, 1952 ; Lommel, 1965 ; Smith, 1992 ; Braem, 1994). Il est étonnant de constater à quel point cette interprétation suscite le débat alors que, contrairement aux auteurs plus anciens, J. Clottes s'attache à asseoir sa méthode de travail et à en développer l'assise conceptuelle. C'est sans doute précisément là que réside le fond du problème. Depuis les travaux de Leroi-Gourhan – qui lui ne s'en est, légitimement, pas privé –, les travaux à caractère théorique ou réflexif sont suspects. Le fait archéologique est supposé se donner *a priori*. Tout se passe comme s'il était nécessaire, et possible, de saisir l'objet que l'on étudie dans une totale objectivité.

Penser qu'il est possible de faire abstraction d'un cadre théorique (la forme) qui structure les faits de connaissance (le contenu) est évidemment illusoire et, sans le reconnaître, les chercheurs qui font un travail de fond le pressentent. Depuis le début du 20<sup>e</sup> siècle, on est frappé par la volonté de poser l'existence d'universaux chez l'être humain dans les travaux de préhistoriens (Groenen, 2011 : 1-3). Les positions ne sont en rien différentes aujourd'hui. Michel Lorblanchet (1989 : 62) estime que *la recherche des universaux dans les créations artistiques du monde entier (...) est une orientation fascinante de la recherche sur l'art rupestre*. Bien entendu, il ne saurait plus être question de se borner à superposer un comportement ou une pratique sur une autre en partant de la seule constatation de leur analogie formelle. Il s'agit plutôt de dégager *des convergences dans les façons de penser, de concevoir le monde et d'agir sur lui – des universaux – qui puissent donner des clefs possibles pour l'interprétation des faits paléolithiques* (Clottes, 2003 : 5).

De *La Préhistoire* de Denis Vialou (1991) au *Musée des Roches* de J. Clottes (2000), les synthèses consacrées aux arts rupestres du monde ne peuvent évidemment trouver leur sens que sur la base de l'idée d'un commun dénominateur aux groupes humains – on n'associe que ce qui est potentiellement comparable. Les préhistoriens sont donc d'accord pour admettre un fait « pur », celui de l'universalité. Et, à vrai dire, il ne saurait en être autrement car, comme le dit J. Clottes (2011 : 143), *nous, archéologues d'un lointain passé, ne disposons pas du moindre témoignage sur la signification d'un fait (...), nous nous fondons [donc] sur l'unité intrinsèque de l'humanité qui implique l'existence d'universaux*. Dans le domaine de l'art, par exemple, on voit partout les mêmes catégories de motifs. La raison en est que *ces identités ne sont que des convergences exprimant l'unité des structures mentales de l'espèce humaine* (Lorblanchet, 1999 : 218). Il est particulièrement intéressant de constater à

quel point, au delà des profondes divergences de contenu chez ces chercheurs, la forme du cadre théorique est la même.

Cette volonté de cibler un universel se rapporte évidemment aussi à d'autres pratiques, comme celle touchant la réponse au phénomène de la mort. La reconnaissance de sépultures au Paléolithique supérieur n'a pas été aisée lors des premières découvertes à cause de la farouche opposition du « clan » de Mortillet, qui refusait l'idée d'une religion à l'Âge du Renne. C'est pourquoi, en fonction du moment, les mêmes structures archéologiques ont été interprétées différemment, parfois par les mêmes chercheurs. Pour le squelette de Laugerie-Basse découvert par Élie Massénat en 1872, les membres de la Commission d'expertise dans laquelle se trouvaient Émile Cartailhac et Philibert Lalande ont admis avoir devant eux *les restes d'une victime de l'éboulement sans aucun doute. (...) Nous ne pouvons admettre que l'on puisse ici parler de sépulture ; trop souvent on a cru à des sépultures quaternaires ; dans le cas qui nous occupe, nous ne pouvons accepter que notre explication* (Massénat, Lalande & Cartailhac, 1872 : 1063).

Quelques années plus tard, Émile Cartailhac revient sur son interprétation : *invité à contrôler l'exhumation du corps, je pus noter qu'il était couché sur sa gauche, ramassé sur lui-même, les bras à la tête et les jambes fléchies au maximum ; ainsi sont maintes momies américaines (...). La date de cet individu ne fut douteuse pour personne, mais comme il était au contact de blocs éboulés on ne voulut pas admettre une sépulture. On annonça un chasseur de Rennes écrasé et pendant longtemps ce faux bruit fut seul entendu* (Cartailhac, 1912 : 307). Avec l'honnêteté déconcertante qu'on lui connaît, Cartailhac se remet donc publiquement en question. Doit-on ne voir dans ce revirement que l'effet de la prudence d'un chercheur après la disparition du très influent G. de Mortillet ? Faut-il y voir le travail d'une intelligence tactique, comme ce fut le cas lorsqu'il publia son *Mea culpa d'un sceptique* (Cartailhac, 1902), qui devait permettre aux préhistoriens français de « récupérer » la grotte ornée d'Altamira ? Ou doit-on considérer, enfin, ce changement comme résultant plus fondamentalement de la mise en place d'un nouveau cadre théorique au sein de la discipline ? Les trois explications ne s'excluent pas nécessairement. Mais la dernière est sans aucun doute celle qui prévaut, avec la reconnaissance par la communauté scientifique de l'époque de la validité de la loi du comparatisme.

Mais l'acceptation de cet universel – l'inhumation du défunt en terre, dans une fosse aménagée, avec des offrandes et un mobilier funéraires – pour l'homme de Cro-Magnon conforte finalement, pour les chercheurs, la supériorité de l'humanité, c'est-à-dire de *notre* humanité. Qu'en est-il pour les autres humanités ? Les universaux sont-ils propres à la nôtre ? Ces mêmes universaux se retrouvent-ils dans les productions des différentes humanités, auquel cas il serait possible d'évaluer le caractère proprement humain de chacun des représentants de la famille des hominidés ? La question a été tranchée lors de la découverte par trois abbés, préhistoriens chevronnés – Amédée et Jean Bouyssonie, ainsi que Louis Bardon –, du squelette inhumé en fosse à la Chapelle-aux-Saints (Corrèze) en 1908. Leur conclusion est sans appel :

dans la mesure où il est démontré par la philosophie et par la science que l'acte d'ensevelir les morts suppose des croyances et des sentiments religieux (...), on peut affirmer que dès la période moustérienne il y avait de la religion dans l'humanité (Bouyssonie & Bardon, 1908 : 34). Le fait, archéologiquement démontré, du creusement d'une fosse rectangulaire dans le sol marneux pour y disposer un défunt avait suffi pour accorder à l'homme de Néandertal un sens religieux et, par le fait, à l'inclure dans l'humanité. Mainage, de même, ne peut être plus clair : *partout et toujours, à tous les degrés de culture et à toutes les époques, l'ensevelissement intentionnel des défunts est en relation directe et intime avec l'idée d'un au-delà* (Mainage, 1921 : 182) et il ajoute : *l'existence d'usages funéraires serait comme l'indice révélateur de la religion* (*id.* : 184, note 89).

Le saut diachronique a été fait avec le Néandertalien de la Chapelle-aux-Saints, grâce à la compétence archéologique des frères Bouyssonie, mais aussi – il faut le souligner – parce que, à l'instar d'autres ecclésiastiques intéressés à la préhistoire, comme W. Schmidt (1913) ou T. Mainage (1923 : 139), ils étaient orientés dans leur démarche par le dogme de la révélation primitive. Pourtant, il se révéla plus difficile de démontrer l'existence de sens religieux chez les hominidés plus anciens, même si Émile Cartailhac (1912 : 313), pour ne citer que lui, était disposé à admettre la pratique de sépultures au Chelléen et à l'Acheuléen. La découverte jugée anormalement élevée de calottes crâniennes, en particulier dans le site chinois de Chou-Kou-Tien, a néanmoins permis à des scientifiques comme P. Wernert d'avancer l'existence d'un culte des crânes à l'époque du Sinanthrope (*Homo erectus*). Selon lui, le fait que ces pratiques funéraires touchent plus particulièrement la tête des individus témoigne de ce qu'elle représente *le centre et le principe de la vie et de la force physique et psychique* pour ces hommes (Wernert, 1948 : 71), ce qui démontre que *lorsque le développement physique de l'humanité primitive était encore à ses débuts, l'état psychique avait déjà atteint un degré remarquable* (*id.* : 72).

##### 5. L'humanité des hominidés

Il est intéressant de constater que la recherche des universaux s'est imposée comme la seule marche à suivre possible pour approcher la notion d'humanité. Le fait est, par exemple, patent chez Marcel Otte, pour qui *le comportement religieux étant universel (...) constitue donc une des composantes fondamentales du phénomène humain autant que l'économie ou la technique* (Otte, 1993 : 11) ; pour qui aussi, *l'homme, être social, est forcément un être religieux comme il est un être de culture et de langage* (*id.* : 27). En soulignant la fréquence des calottes crâniennes des Hominidés anciens, le même auteur (*id.* : 37) constate notamment que *dans toutes les civilisations et de tous temps, le crâne ou la tête a pris cette fonction d'évocation ou de rappel d'un être mort*. Il peut donc logiquement conclure : *s'il existe un universel quant à la pratique des objets-religieux, c'est bien celui-là et il est, précisément, le*

*premier à apparaître*. La circularité du raisonnement apparaît également lorsque l'auteur aborde la question de l'origine du feu : *s'il est un phénomène aux origines d'une multitude de mythes, contenu dans toutes les légendes, élément de tout rituel, universellement répandu, perpétuellement présent, c'est bien celui-là. Or, il est justement le premier attesté archéologiquement* (Otte, 1993 : 39). A. Leroi-Gourhan, lui-même, n'avait d'ailleurs pas fait exception. Abordant les faits religieux au Paléolithique ancien et moyen, l'auteur avait estimé qu'*il serait excessif de ne pas imaginer un commencement à ce qui est universel dans les temps plus récents* (Leroi-Gourhan, 1964 [1990] : 146).

Comment donc donner son humanité au document archéologique que l'on exhume du sol ? Les préhistoriens prétendent limiter leur investigation à l'analyse factuelle et leur démarche à une lecture strictement positive. Or, l'os d'un homininé ne porte pas avec lui ou en lui l'humanité de son propriétaire. Celle-ci doit donc être constituée. Les chercheurs en ont évidemment eu rapidement l'intuition, et ils se sont logiquement tournés vers les productions de ces anciens homininés. Une fois la grille de lecture posée, les documents se sont révélés remarquablement loquaces, malgré leur diversité limitée – des instruments en pierre taillée et des restes osseux –, y compris pour les périodes les plus reculées. Sur la base de l'analyse des restes osseux de carcasses animales, Glyn Isaac (1978, 1983) a ouvert la voie en montrant l'importance du partage des produits de la chasse dans le processus de socialisation, mais aussi dans le développement du langage et des capacités intellectuelles depuis les Australopithèques. D'autres se sont attachés, après lui, à élargir le spectre des conclusions induites. Pour M. Otte (2001 : 13), *il suffit qu'un regard approprié lui soit porté pour que ces documents muets se mettent à parler, en matière de société, de religion ou d'aptitudes cognitives*.

Mais ces instruments en pierre taillée, ces foyers, ces traces d'activités sont-ils plus humanisés que les restes osseux qui les accompagnent ? Rien n'est moins sûr. Bien entendu, les techniques d'analyse ont aujourd'hui un niveau de performance qui peut laisser penser – et laisse penser à de nombreux scientifiques – le contraire. Les éclats taillés il y a 1,2 millions d'années par des homininés (*Homo ergaster*) dans le site du Monte Poggiolo (Forlì) nous informent avec une déconcertante précision sur la manière dont ils ont été obtenus, sur le matériau qu'ils ont servi à travailler et même sur la manière dont ils ont été utilisés. Nous savons, grâce à des analyses traçéologiques faites au microscope électronique à balayage, que ces éclats ont servi à découper de la viande, de l'os et des herbes, mais aussi que certains d'entre eux ont été utilisés pour travailler le bois ou pour broyer des graines (Peretto *et al.*, 1998). Cela fournit au chercheur des caractéristiques des tâches effectuées, ainsi que des données précieuses sur les modes de vie. Mais, il faut l'avouer, ces résultats n'apportent guère d'informations sur la question de l'humanité elle-même, en particulier à un moment de l'histoire des sciences où les travaux de primatologues comme A. et B. Gardner, G.G. Gallup, D. et A. Premack ou F.B.M. De Waal se sont attachés à gommer la netteté des frontières entre les grands singes et l'homme.

Intimement persuadé qu'il peut tirer des vestiges les éléments factuels sur l'humanité, le préhistorien ne s'interroge, en revanche, ni sur ce qui fait le propre de l'homme, ni d'ailleurs sur le fait de savoir si la question a encore un sens, puisqu'il est acquis aujourd'hui qu'il y a eu de nombreuses formes humaines biologiques au fil des sept derniers millions d'années. En fait, la lecture attentive des travaux révèle que les critères définitoires sont posés préalablement à l'analyse du matériel. Dans le chapitre introductif de son ouvrage consacré à la *Préhistoire des religions*, M. Otte (1993 : 27) pose, par exemple, dès l'abord que *l'homme, être social, est forcément un être religieux comme il est un être de culture et de langage*. De même, Roger Saban, qui repère les premiers éléments de langage dans les caractères anatomiques des formes pré-sapiennes, rappelle d'entrée de jeu que l'emploi de symboles verbaux sert *l'Homme dans sa communication avec l'extérieur, mais aussi avec lui-même*, ce qui implique *une vie réflexive qui le caractérise* (Saban, 1993 : 17). Même si ces caractéristiques sont rarement aussi explicitement formulées, elles transparaissent néanmoins en filigrane dans les textes. L'homme est déjà un être social avant que Richard Leakey (1997), Ian Tattersall (1999) ou Pascal Picq (2002) n'interrogent l'évolution morpho-anatomique des anciens hominins. Il est, de même, un être de langage avant que Roger Saban (1993) ne travaille sur le réseau méningé de leur endocrâne. Il est aussi un être de culture, avant que Luca et Francesco Cavalli-Sforza (1997) ne s'attachent à l'analyse paléogénétique. Il est, enfin, un être doué d'une capacité d'abstraction et d'une conscience réflexive avant que M. Otte (2001) n'approche les origines de la pensée en examinant les produits de leur chasse et leurs instruments en pierre taillée.

Les critères jugés fondamentaux de l'humanité ne sont donc pas construits sur la base de l'étude des pièces archéologiques, mais ils sont le cadre à partir duquel les documents se donnent à lire. Avec cette conséquence importante que les scientifiques n'interrogent jamais l'humanité propre à chacun des hominins. Quoi qu'il en soit, et contrairement à la conviction profonde des archéologues, il est vain de penser que nous pourrions travailler en dehors d'un cadre théorique (pré)déterminé. C'est, du reste, celui-ci qui nous permet de donner leur forme aux « faits », à travers une méthode qui, comme nous l'avons vu, est également ancrée, à la fois personnellement et historiquement. Le regard des préhistoriens est donc tout sauf objectif. L'objet se constitue depuis cet ancrage historial, mais aussi depuis une image de l'humanité qui, pour n'être jamais véritablement prise en charge, n'en conditionne pas moins la lecture de toute la documentation archéologique. Approcher l'homme sur la base des traces qu'il a laissées n'est évidemment pas sans difficulté. Il s'agit de répondre à deux nécessités. D'une part, poser que le document est compréhensible par nous, c'est-à-dire postuler une « familiarité » qui rende possible cette plongée dans le passé des humanités biologiques. Cet impératif a été le plus souvent rencontré par un accord (habituellement implicite) sur l'existence d'universaux. D'autre part, rendre compte des paliers évolutifs et des discontinuités entre les différents représentants des humains biologiques, justifiés par un évolutionnisme qui structure légitimement toutes les sciences humaines aujourd'hui. Se faisant, les chercheurs doivent articuler

en un même système l'idée d'une permanence dans les modes de pensée (l'universel) avec celle de l'impermanence propre au flux de l'évolution. La difficulté dépasse sans nul doute le chercheur de terrain ; elle devra pourtant être abordée par ceux qui, demain, souhaiteront poursuivre leur quête sur l'idée d'humanité.

### *Bibliographie*

- AUJOULAT N. *et al.*, 2002. Lascaux : les pigments noirs de la scène du puits, dans : *L'art avant l'histoire. La conservation de l'art préhistorique. 10es journées d'études de la Section française de l'institut international de conservation (Paris, 23-24 mai 2002)*, Champs-sur-Marne, SFIIC, p. 5-14.
- BANDI H.-G. & MARINGER J. en reprenant un projet de Hugo Obermaier, 1952. *L'art préhistorique. Les cavernes, le Levant espagnol, les régions arctiques*, Bâle, Holbein Verlag, 168 p.
- BOUYSSONIE A., BOUYSSONIE J., BARDON L., 1908. Découverte d'un squelette humain moustérien à la Bouffia de la Chapelle-aux-Saints (Corrèze), dans : *L'Anthropologie*, 19, p. 513-518.
- BAUDOUIN M., 1923. Les traces de coups de lance des statues d'argile préhistoriques de la grotte de Montespan, près Saint-Martory (Haute-Garonne), sont des « cupules », figurant des « Grande Ourse » (sic), dans : *Comptes rendus hebdomadaires de l'Académie des Sciences*, Paris, séance du 19 novembre 1923, 177, p. 1052-1054.
- BÉGOUËN H., 1924. La magie aux temps préhistoriques, dans : *Mémoires de l'Académie des Sciences, Inscriptions et Belles-Lettres de Toulouse*, 12<sup>e</sup> série, 2, p. 417-432.
- BÉGOUËN H., 1929. À propos de l'idée de Fécondité dans l'Iconographie préhistorique, dans : *Bulletin de la Société préhistorique de France*, 26, p. 197-199.
- BÉGOUËN H., 1939. Les bases magiques de l'art préhistoriques, dans : *Scientia*, 65, p. 202-216.
- BÉGOUËN H., 1945. *Quelques souvenirs sur le mouvement des idées transformistes dans les milieux catholiques, suivi de La mentalité spiritualiste des premiers hommes*, Paris, Bloud & Gay, 83 p.
- BÉGOUËN H. & CASTERET N., 1923. La caverne de Montespan (Haute-Garonne), dans : *Revue anthropologique*, 33, p. 533-550.
- BÉGOUËN R. & CLOTTES J., 1988. Matériaux pour servir à l'histoire de Montespan, dans : *Bulletin de la Société préhistorique de l'Ariège*, 43, p. 13-33.
- BERGOUNIOUX F.-M. & J. GOETZ J., 1958. *Les religions des Préhistoriques et des Primitifs*, Paris, Arthème Fayard, 122 p.
- BLANC S., 1948. Informations. Antiquités préhistoriques. VII<sup>e</sup> Circonscription, dans : *Gallia*, 6, p. 395-398.
- BRAEM H., 1994. *Die magische Welt der Schamanen und Höhlenmaler*, Köln, Dumont, 276 p.
- BREUIL H., 1941. Une Altamira française : la caverne de Lascaux à Montignac (Dordogne), dans : *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 85, p. 347-376.
- CARTAILHAC E., 1912. *Les grottes de Grimaldi (Baoussé-Roussé). II, fasc. 2. Archéologie*, Monaco, Imprimerie de Monaco, p. 215-325.
- CARTAILHAC E., 1902. Les cavernes ornées de dessins. La grotte d'Altamira, Espagne. « Mea culpa » d'un sceptique, dans : *L'Anthropologie*, 13, p. 350-352.
- CARTAILHAC E. & BREUIL H., 1906. *La caverne d'Altamira à Santillane près Santander (Espagne)*, Monaco, Imprimerie de Monaco, 287 p., 205 fig., 37 pl.

- CAVALLI-SFORZA L. & F., 1997. *Qui sommes-nous ? Une histoire de la diversité humaine*, Paris, Flammarion, 386 p.
- CHARET J., 1950. Réflexions sur la magie de la chasse, dans : *Bulletin de la Société préhistorique de France*, 47, p. 264-267.
- CLOTTES J., 2000. *Le Musée des Roches. L'art rupestre dans le monde*, Paris, Seuil, 120 p.
- CLOTTES J., 2003. De « l'art pour l'art » au chamanisme : l'interprétation de l'art préhistorique, dans : *La revue pour l'histoire du CNRS*, 8, p. 44-53.
- CLOTTES J., 2004. Le chamanisme paléolithique : fondements d'une hypothèse, dans : M. Otte (dir.), *La spiritualité*. Actes du colloque international de Liège, 2003, Liège, Université de Liège, 195-202.
- CLOTTES J., 2007. El Chamanismo paleolítico : Fundamentos de una hipótesis, dans : *Velaia*, 24-25, p. 269-284.
- CLOTTES J., 2011. *Pourquoi l'art préhistorique*, Paris, Gallimard, 2011, 332 p.
- CLOTTES J. & LEWIS-WILLIAMS D., 1996. *Les chamanes de la préhistoire. Transe et magie dans les grottes ornées*, Paris, Seuil, 119 p.
- CLOTTES J. & LEWIS-WILLIAMS D., 2001. *Les chamanes de la préhistoire. Transe et magie dans les grottes ornées, suivi de : Après les Chamanes, polémique et réponses*, Paris, La maison des roches, 239 p.
- DE MORTILLET G. (collectif avec Nadaillac et Letourneau), 1888. Discussion sur l'anthropophagie, dans : *Bulletins de la Société d'Anthropologie de Paris*, 11, p. 27-46.
- DE SAUTUOLA M., *Breves apuntes sobre algunos objetos prehistoricos de la provincia de Santander*, Madrid, 1880, 27 p., 4 pl.
- GARCIA M., 1991. *Grotte de Montespan. Bilan scientifique de la Région Midi-Pyrénées*.
- GIROD P. & MASSÉNAT E. 1900. *Les stations de l'Âge du Renne dans les vallées de la Vézère et de la Corrèze. Laugerie-Basse. Industrie-sculptures-gravures*, Paris, Baillière, 101 p., 110 pl.
- GROENEN M., 1994. *Pour une histoire de la préhistoire. Le Paléolithique*, Grenoble, Jérôme Millon, 603 p.
- GROENEN M., 2011. À l'aube de la métaphysique. Jalons pour une préhistoire de la spiritualité, dans : *Sciences-Croisées*, 7-8, p. 1-19.
- HALVERSON J., 1987. Art for Art's Sake in the Palaeolithic, dans : *Current Anthropology*, 28, pp 63-89.
- ISAAC G., 1978. The Food-sharing Behavior of Protohuman Hominid, dans : *Scientific American*, 238, p. 90-108.
- ISAAC G., 1983. Aspects of Human Evolution, dans : D.S. Bendall (ed.), *Evolution from Molecules to Man*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 509-543.
- KIRSCHNER H., 1952. Ein archäologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus, dans : *Anthropos*, 47, p. 244-286.
- LEAKEY R., 1997. *L'origine de l'humanité*, Paris, Hachette, 213 p.
- LEROI-GOURHAN A., 1964 [1990<sup>3</sup>]. *Les religions de la préhistoire. Paléolithique*, Paris, P.U.F., 156 p.
- LÉVY-BRUHL L., 1922. *La mentalité primitive*, Paris, F. Alcan, 537 p.
- LÉVY-BRUHL L., 1931. *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Paris, F. Alcan, 526 p.
- LEWIS-WILLIAMS D. & DOWSON T.A., 1988. The signs of all times. Entoptic phenomena in Upper Palaeolithic art, dans : *Current Anthropology*, 29, p. 201-245.
- LOMMEL A., 1965. *Die Welt der Frühen Jäger. Medizinmänner, Schamanen, Künstler, Mützenchen*, Verlag Georg D.W. Callwey, 196 p.

- LORBLANCHET M., 1989. Art préhistorique et art ethnographique, dans : J.-P. Mohen (dir.), *Le temps de la préhistoire*, Dijon, éd. Archéologia, I, p. 60-63.
- LORBLANCHET M., 1999. *La naissance de l'art. Genèse de l'art préhistorique*, Paris, Errance, 304 p.
- LORBLANCHET M. et al., 2006. *Chamanismes et arts préhistoriques. Vision critique*, Paris, Errance, 335 p.
- MAINAGE T., 1921. *Les religions de la préhistoire. L'âge paléolithique*, Paris, Desclée De Brouwer, 438 p.
- MASSÉNAT E., LALANDE P. & CARTAILHAC E., 1872. Découverte d'un squelette humain de l'âge du Renne à Laugerie-Basse, dans : *Comptes rendus de l'Académie des Sciences (séance du 15.04.1872)*, 74, p. 1060-1063.
- MORGAN L.H., 1877. *La société archaïque*, Paris, Anthropos, 653 p.
- OBERMAIER H., 1918. Trampas cuaternarios para espíritus malignos, dans : *Boletín de la Real Sociedad Española de Historia natural*, 18, p. 162-169.
- OTTE M., 1993. *Préhistoire des religions*, Paris, Masson, 140 p.
- OTTE M., 2001. *Les origines de la pensée. Archéologie de la conscience*, Sprimont, Mardaga, 132 p.
- PERETTO C. et al., 1998. L'industrie lithique de Ca' Belvedere di Monte Poggiolo : stratigraphie, matière première, typologie, remontages et traces d'utilisation, dans : *l'Anthropologie*, 102, p. 343-465.
- PICQ P., *Les origines de l'homme. L'odyssée de l'espèce*, Paris, Tallandier, 160 p.
- QUATREFAGES A. DE, 1886. *L'espèce humaine*, Paris, F. Alcan, 368 p.
- RAPHAËL M., 1986. *Trois essais sur la signification et l'art pariétal paléolithique*, Limoges, Le couteau dans la plaie/Kronos, 228 p., 66 fig.
- RAUX P., 2004. *Animisme et arts premiers. Historique et nouvelle lecture de l'art préhistorique*, Fontaine, Ed. ThoT, 299 p.
- RIVIÈRE E., 1897. La grotte de La Mouthe (Dordogne), dans : *Bulletins de la Société d'Anthropologie de Paris*, 8, p. 303-330.
- SABAN R., 1993. *Les sources du langage articulé*, Paris, Masson, 263 p.
- SCHMIDT W., 1913. Phases principales de l'histoire de l'Ethnologie, dans : *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 7, p. 26-45.
- SCHMIDT W., 1913. La méthode de l'ethnologie, dans : *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 7, p. 218-244.
- SEUNTJENS H., 1955. L'homme de Lascaux, totem vertical, dans : *Bulletin de la Société préhistorique de France*, 52, p. 422-425.
- SMITH N.W., 1992. *An Analysis of the Ice Age : its Psychology and Belief System*, New York, Peter Lang, 242 p.
- SOUBEYRAN F., 1995. Lascaux : proposition de nouvelle lecture de la scène du puits, dans : *Paléo*, 7, p. 275-288.
- TATTERSALL I., 1999. *L'émergence de l'homme. Essai sur l'évolution et l'unicité humaine*, Paris, Gallimard, 415 p.
- TYLOR E.B., 1876. *La civilisation primitive*, Paris, C. Reinwald & Cie, 2 vol. (584 p. + 597 p.).
- VIALOU D., 1991. *La préhistoire*, Paris, Gallimard, 431 p.
- WERNERT P., 1948. Le culte des crânes à l'époque paléolithique, dans : M. GORCE & R. MORTIER (dir.), *Histoire générale des religions*, I, Paris, Aristide Quillet, p. 53-72.