

Une hypothèse sur la naissance de l'acte de croire et ses conséquences : et si c'était vrai!

Albert Piette¹

Résumé

Cet article propose une hypothèse sur l'origine de l'acte de croire, à partir de la comparaison des sépultures (qui sont contemporaines, entre 50000 et 100000 ans) de l'Homme de Néandertal et d'Homo sapiens, appelé aussi « Homme moderne ». Une différence importante pourrait résider dans l'absence d'offrandes chez les Néandertaliens alors que celles-ci sont attestées chez Homo sapiens. De cette possible différence, l'article retient que seuls les Hommes modernes, donc Homo sapiens, « croient » et que ces actes de croire ont engendré une manière d'exister très spécifique se caractérisant par des formes de minimalité comportementales et cognitives.

Abstract

This paper proposes a hypothesis about the origin of the religious believing, from the comparison between contemporary graves of the Neanderthal Man and Homo sapiens (between 50.000 and 100.000). An important difference would be the absence of offerings in Neanderthal graves while they are present in Sapiens graves. From this possible difference, the paper indicates that only Homo sapiens has believed and that the act of believing has progressively generated a new mode of being, very specific to Homo sapiens, which is characterized by forms of cognitive and behavioural minimalities.

Il serait sans doute absurde de chercher dans les lignes de l'évolution des espèces un moment précis au cours duquel des êtres qualifiés rétrospectivement d'humains ont commencé dans un espace spécifique à avoir une vie sociale. Les chimpanzés, observés aujourd'hui par les primatologues, reconnaissent leurs parents, leurs alliés, leurs ennemis, pratiquent des échanges sociaux et il n'est pas risqué de penser que leurs «ancêtres» le faisaient déjà il y a sept ou huit millions d'années, avant qu'en Afrique certains d'entre eux commencent à s'isoler et à se reproduire, étant ainsi à la base de ce qui sera plus tard considéré comme une nouvelle espèce. Alliance, échange, empathie, réconciliation, technique, ce sont donc des capacités et des comportements qu'ont emportés avec eux ces êtres qui, sans le savoir..., allaient faire diverger les lignes de l'évolution. Et dans les centaines de milliers d'années qui ont suivi, l'archéologie confirme bien des traces de vie sociale. Contrairement à de nombreux scénarios sur les origines, il n'y a donc pas un moment fondateur par lequel des êtres sont devenus des hommes en pratiquant une vie sociale. Il n'y a pas eu une première fois, la société !

Mais faisons l'hypothèse qu'il y a eu une première fois un homme en train de croire, en train de se dire : «Et si c'était vrai ?». Cette capacité, aujourd'hui partagée par tous les humains, peut difficilement être attribuée aux chimpanzés ou aux gorilles. Il y a bien eu une première fois un être qui a cru, qui a perçu qu'il croyait à quelque chose d'incroyable. L'a-t-il raconté à d'autres ? L'a-t-il partagé avec d'autres lorsqu'il a renouvelé, quatre, cinq ou six fois ce type d'expériences ? Et très probablement, une expérience analogue, dans le fond toute simple, a pu avoir lieu mille ans plus tôt, à deux cents kilomètres plus au sud... Ceux à qui ces êtres ont réussi à transmettre leurs expériences de croire vont peut-être se rencontrer au cours d'un déplacement saisonnier. Ils échangent alors sur un contenu de croyance, ils confirment, ils nuancent. Ils continuent à transmettre plus ou moins. Et ainsi de suite, ils font d'autres échanges, d'autres expériences de croire, essaient de transmettre, de stabiliser, peut-être aussi.

Plusieurs millions d'années sont passées entre la vie sur le mode des grands singes et les premières traces

¹ Albert Piette est Professeur au département d'ethnologie de l'Université Paris-Nanterre et membre du Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative (CNRS).

archéologiques de ces moments de croire. C'est à celles-ci que nous voulons retourner pour tenter d'imaginer ces premières fois, en les mettant en parallèles avec les opérations cognitives qu'elles supposent. Nous sommes il y a 100000 ans, dans les ossements et les squelettes du Paléolithique moyen, dans les sépultures, peut-être même avec des offrandes. Il y a *Homo sapiens*, aussi appelé « Homme moderne » en Afrique et au Proche-Orient, et bientôt en Europe. Il y a en Europe et aussi au Proche-Orient, l'Homme de Neandertal. La mort, le corps mort, le cadavre constituent les indices les moins impalpables à partir desquels nous pouvons imaginer la naissance de la croyance.

Des préhistoriens, des paléontologues, des anthropologues partagent un intérêt pour cette longue période de la préhistoire, les uns à partir d'indices de sépultures, les autres à partir des opérations cognitives supposées par l'acte de croire et de ses avantages évolutionnaires. Peu de chercheurs associent les deux démarches, en faisant correspondre les traces archéologiques sur la longue durée et les opérations cognitives (Mithen 1996). Et se glissant presque subrepticement dans les études spécialisées, des travaux de synthèse reprennent, transforment, décontextualisent les données originelles, les alimentant avec des comparaisons ethnographiques et associant, ainsi sur le mode de la surinterprétation, le moindre os de bovidé à une croyance à l'au-delà. Souvent conseillée, la prudence analytique face à la maigreur des faits vraiment indiscutables s'impose, avant de justifier la nature religieuse de l'homme et sa disposition aux interrogations métaphysiques (Leroi-Gourhan 1964).

Sur la naissance de l'acte de croire, que peuvent nous apprendre les restes des restes, les sépultures du Paléolithique moyen, avec leurs squelettes souvent incomplets et les objets qui les accompagnent. Tentons de suivre, des chimpanzés jusqu'à l'Homme moderne (*Homo sapiens*), la longue naissance de l'acte de croire tel qu'elle peut se laisser appréhender à partir des différentes formes de présence du mort. Il importe de considérer les propos qui suivent comme une hypothèse. Et si c'était vrai?

Le singe et le mort

Face au mort, que pouvaient faire nos ancêtres communs, aux humains et aux grands singes d'aujourd'hui comme les gorilles ou les chimpanzés dont nous connaissons les performances de l'intelligence sociale ? Que nous apprend l'observation d'un primate face au cadavre d'un des ses partenaires de vie ? Que retenir par exemple du gorille qui hurle, frappe sa poitrine devant le corps immobilisé de sa compagne et place dans sa main un morceau de sa nourriture préférée ? Une forte émotion sans doute devant la longue immobilité et l'absence de réaction mais aussi la non perception de l'état de mort qu'il ne distinguerait pas d'un état non réactif de vie. C'est ainsi que le geste alimentaire du gorille peut être interprété. Après une longue attente à côté du corps inanimé, il arrive que le babouin, par exemple, se rapproche de ses compagnons comme si, note M. Bekoff (2007, 62-67), l'intensité des contacts sociaux avec ceux-ci, en particulier de l'épouillage, diminuait la pression émotionnelle. Après des tentatives de faire vivre le corps, l'animal reste près de celui-ci. Il le regarde, non comme s'il vivait sur le mode du comme si, mais pensant qu'il vit. Il peut aussi s'isoler du groupe, avant de mourir, sans s'être nourri. Le chagrin comme émotion partagée par de nombreuses espèces vivantes fait place à l'échec de vivre et d'interagir avec le cadavre.

Sans capacité de différenciation d'un corps mort et d'un corps vivant, il n'est pas étonnant alors que l'animal tente de relever ou même d'animer le corps. Cette absence de différenciation entre mort et repos ou entre mort ou simple absence, nous la retrouvons aussi chez les chimpanzés décrits par Jane Goodall : « Nous ne permîmes à aucun chimpanzé de voir son cadavre et il nous sembla que, longtemps, Humphrey ne se rendit pas compte qu'il ne reverrait plus son vieil ami. Pendant près de six mois, il revint régulièrement sur le site où Mc Gregor avait passé les derniers jours de sa vie ; il s'asseyait en haut d'un arbre, il regardait dans toutes les directions, il attendait, il écoutait. Il se joignait rarement aux autres chimpanzés quand ils partaient ensemble pour une vallée éloignée ; quelquefois il faisait un bout de chemin avec tel ou tel groupe, mais, un peu plus tard, nous le voyions revenir, et il s'asseyait ; il scrutait la vallée de tous ses yeux dans l'espoir d'apercevoir de nouveau le vieux Mc Gregor et d'entendre encore la voix grave, stridente, si semblable à la sienne, qui s'était tue pour toujours » (Van Lawick-Goodall 1971, 304-305). Mais la célèbre primatologue fait aussi une autre observation : « Le changement subit et complet qui s'opéra dans les manières de Olly vis-à-vis de son bébé me stupéfia. J'avais déjà vu une jeune mère inexpérimentée porter le cadavre de son bébé et, au lendemain de sa mort, le tenir comme s'il vivait encore, niché contre sa poitrine. Mais Olly quitta l'arbre avec son dernier-né dans une main, et quand elle se retrouva à terre, jeta négligemment le petit corps flasque sur son épaule. C'était à croire qu'elle le savait mort. Peut-être était-ce parce qu'il ne bougeait et ne criait plus que ses instincts maternels s'étaient assoupis ». Ce qui n'empêche pas Gilka, une jeune chimpanzé, d'associer le cadavre à « l'occasion de jouer avec son demi-frère ». Ainsi, dans

l'attitude d'Olly, s'impose la constatation de sa capacité de reconnaître la différence entre le corps malade à protéger et le cadavre négligé comme une simple chose.

Mais alors ne pourrions-nous pas penser que le gorille évoqué plus haut avait aussi perçu quelque chose de l'irréversibilité du corps mort ? Comment alors interpréter son geste de nourrir le cadavre ? Il semble en effet difficile de penser que le gorille fait consciemment semblant de nourrir un mort, lui offre de la nourriture en faisant comme s'il vivait encore, tout en sachant qu'il est mort. L'observation des comportements ludiques de la plupart des animaux met en doute leur capacité, non pas à jouer (comme on l'entendrait), mais à métacommuniquer à propos d'un engagement sur le mode du comme si ou du faire semblant. Les chimpanzés et les gorilles feraient-ils exception ? (Mitchell 2002) A propos du jeu de combat, ils montrent effectivement les signaux métacommunicatifs qu'ils engagent une autre activité que le combat agressif, lorsqu'ils jouent à se battre. Mais les observateurs précisent aussi qu'ils effectuent cette activité dans laquelle ils sont bien absorbés, semble-t-il, sans restriction. Ils semblent ainsi engagés dans une activité, jouer à se battre, dont ils ne percevaient pas la dimension de jeu par rapport au vrai combat. Sans doute y a-t-il là une capacité comportementale à dissocier une activité de son contexte habituel, mais sans qu'il y ait une distinction cognitive entre ledit comportement et sa reprise ludique. Les singes accompliraient celle-ci comme une activité «normale», par exemple pour réguler une situation tendue de conflits. Dans ce cas, le singe n'engage pas un combat «comme si» mais un autre type de combat «au lieu de» celui qui se déploie dans l'agressivité et la violence. Peut-être sommes-nous près du comportement d'imitation, un des premiers stades du comportement ludique observable chez les tout jeunes enfants qui, avant la capacité de différencier une activité et sa réappropriation sur le mode du jeu, passe par l'imitation sensori-motrice d'un geste de lui-même ou perçu chez un autre. Dans l'état de tension, la «modalité simulative» constituerait ainsi chez le singe une activité «normale» parmi d'autres comportements.

Par le geste de nourriture envers le mort, le gorille engagerait alors une «modalité simulative» presque instinctive ou mécanique (comme il est facile de le dire) en particulier pour diminuer une tension émotionnelle (n'oublions pas qu'il crie et frappe sa poitrine). Il y aurait là l'ébauche ou l'esquisse d'un comportement faisant la distinction entre le vivant et le mort et se traduisant dans ce cas par une animation imitative vis-à-vis du corps mort, en l'occurrence toujours réellement présent (la compagne du gorille vient juste de mourir) sans nécessairement passer par l'opération mentale de représentation de la différence.

Laissons maintenant cette hypothèse pour retrouver les hommes. Il faut en effet attendre de nombreuses centaines de milliers d'années avant de découvrir un ensemble de données significatives sur le rapport des hommes à la mort. Laissons-nous interpeller par trois sites archéologiques du Paléolithique moyen : Kebara, La Ferrassie et Qafzeh².

Du Mont Carmel à la Dordogne

En Israël, à Kebara, une des grottes du Mont Carmel, plusieurs campagnes de fouilles ont été entreprises. En 1983, un squelette qui allait devenir célèbre est découvert : «Il reposait dans une fosse, sur le dos, la main droite ramenée vers le haut du thorax au niveau de l'omoplate, la main gauche en bas du thorax, au-dessus de la colonne vertébrale. La mandibule reposait sur sa base, légèrement déportée du côté droit du rachis qui est dans un état de conservation remarquable. L'atlas se trouvait entre les branches de la mandibule. Le crâne a disparu» (Defleur 1993, 175). Cette description de squelette, qui est pour la plupart des spécialistes l'indice d'une sépulture nous suffit... pour nous déplacer jusqu'en Dordogne, au site de La Ferrassie lui aussi riche en découvertes successives, comme les dates de ce texte l'indiquent : «Les découvertes réalisées dans ce gisement ont été nombreuses et assez bien étudiées pour que l'existence de sépultures primaires néandertaliennes soit définitivement acceptée. La Ferrassie 1 (1909) représente un adulte en décubitus ; des objets en os étaient peut-être associés à cet individu, dont un fragment de diaphyse portant des stries régulièrement espacées. La Ferrassie 2 (1910) est un sujet plus gracile. Il est en décubitus latéral droit, en position hyper contractée. Les deux individus sont tête-bêche et à 50 cm l'un de l'autre. La Ferrassie 3 (1912) est un enfant de 10 ans, la Ferrassie 4 (1912) un nouveau-né et la Ferrassie 5 (1920) un fœtus (le seul de tout le Paléolithique moyen). Tous ont été inhumés. Il s'agit de sépultures primaires individuelles en pleine terre. Au sommet de la fosse de LF 3, trois silex auraient été posés dans une disposition particulière. La Ferrassie 6 (1921) est un enfant de 3 ans. Une grosse pierre portant des cupules, peut-être creusées par l'Homme, aurait été posée en surface de la fosse funéraire de forme

² Parmi les travaux comparatifs et critiques: Binant 1991, Defleur 1993, Leroi-Gourhan 1964, Maureille 2004, Maureille & Vandermeersch 2007, Tillier 2009. Beaucoup moins critique est Anati 2004. Pour une position très critique: Gargett 1999.

triangulaire (la seule de ce type comme pour tout le Paléolithique) (Maureille & Vandermeersch 2007, 315-316).

Que retenir de ces informations ? Sachons d'abord que la bonne connexion du squelette et l'état des ossements sont moins imputables à une conservation naturelle qu'au fait de la sépulture témoignant que le corps mort fut un objet d'attention. Mais d'aucuns pourraient objecter que la mise en terre est due à une volonté de se débarrasser d'un corps mort pour des raisons simplement sanitaires. Ce sont d'ailleurs près des sites d'habitation que la plupart des sépultures ont été découvertes. Ou encore pour éviter d'attirer les carnivores, ou même par peur du mort et dégoût des corps vite décomposés, qui semblent des réactions largement partagées par les hommes au moins face aux cadavres inconnus. Autant de bonnes raisons rationnelles et émotionnelles de s'occuper d'un corps mort. Mais, répondront d'autres, elles n'excluraient pas de s'en débarrasser par d'autres moyens que la mise en terre.

L'argument de l'attention portée au mort par la sépulture se renforce avec la position des squelettes tels qu'ils ont été découverts, sur le dos, sur le côté, fléchis ou contractés, et qui n'a pu être obtenue que par la flexibilité du cadavre seulement possible un court temps après la mort. D'autres éléments confirment encore cette attention par la sépulture. Ainsi, la tête est parfois bien calée dans la fosse, posée contre des pierres. Le squelette, quand il est découvert intact, fait d'ailleurs supposer qu'il a bien été recouvert par exemple d'une dalle de calcaire et de blocs de pierre (comme à La Ferrassie et aussi dans d'autres sépultures), ce qui permettrait, dans la fosse elle-même, d'être moins exposé aux petits animaux nécrophages. Ce sont souvent des analyses et des interprétations précises des ossements qui confirment ce point de vue. Ainsi, par exemple selon Defleur, «la position de l'humérus droit qui apparaissait sur sa face latérale et de l'os coxal droit qui ne s'était pas ouvert comme cela se passe généralement après décomposition des chairs, indique que le côté droit du corps devait être calé contre la paroi de la fosse et donne les limites de celle-ci dans cette zone» (Defleur 1993, 250). Comme si l'homme voulait assurer une protection encore meilleure, par exemple, selon la description citée plus haut, avec cette pierre à La Ferrassie 6, une sorte de dalle recouvrant la sépulture. La découverte de squelettes et même d'un fœtus comme dans cette sépulture ne serait certainement pas contradictoire à l'idée d'un attachement familial et surtout de la reconnaissance du mort, ici du mort-né à qui un espace de protection a été réservé.

Gardons donc l'idée d'une attention au corps mort, celui d'une personne en particulier, attention qui pourrait s'apparenter au respect revendiqué par Antigone pour le cadavre de son frère que le roi veut priver de sépulture. Il y a donc des animaux qui attendent l'animation du corps, qui s'émeuvent de son absence, qui continuent dans l'immédiat après-mort à se comporter envers lui comme s'il était vivant. Il y en a aussi qui semblent percevoir la différence entre la vie et la mort et qui ébauchent un «comme si» instinctif de continuité de la vie juste après la mort. L'homme de Kebara ou de La Ferrassie, lui, a une perception nette de la mort non seulement comme processus irréversible (le corps est enterré) mais aussi comme non incompatible avec le maintien d'une attention accordée à la personne vivante : «oui, c'est un cadavre, mais c'était lui». C'est ce qu'atteste le geste de la sépulture et de la protection de l'espace funéraire. Le processus de décomposition des cadavres que notre homme n'a pas pu ne pas percevoir, la vue insoutenable du corps d'un parent exposé aux animaux carnivores, deviennent des raisons pour expliquer la protection intentionnelle du mort. La connaissance de la destinée biologique d'un cadavre a pu inciter l'homme au choix de sa protection et, peut-être de manière plus passive, au confort par l'enterrement de ne pas voir et de ne plus savoir ce qu'il lui arrive.

Contrairement au corps mort de l'animal, traité par ses congénères comme toujours en vie ou en attente de réanimation, ou comme un objet inerte, le corps du mort est comme associé, au moins au moment de l'acte d'enterrer, à celui d'un vivant bien connu, avec qui diverses activités ont été partagées. Le corps protégé dans une sépulture n'est pas l'indice de l'attitude d'un vivant pensant que son mort continue à vivre. Il s'agit d'un geste certes qui n'exclut pas la peur ou le dégoût mais qui en l'occurrence ne pousse pas à se débarrasser du corps mais au contraire à le protéger comme l'indiquent l'état et la position des squelettes. Dans de telles sépultures, il n'y a pas trace d'une compétence cognitive faisant du mort un vivant, mais il y a au moins l'attestation d'une continuité de l'attention du vivant envers le mort, analogue en tout cas à celle qui était portée lorsque celui-ci vivait. Le vivant imiterait-il ainsi son attention interactionnelle d'avant, en sachant bien que le corps mort ne le perçoit pas ? Il s'agirait alors moins d'une réaction instinctive et mécanique comme celle du gorille décrit plus haut que de la manifestation d'un premier acte de «comme si» : bien traiter le mort, comme si c'était encore «lui». Ce serait, face au mort, un début de «comme si» dans la mesure où ce comportement est ponctualisé, réduit au temps et à l'acte d'enterrement. Nous serions dans ce cas plus près du réflexe attentionnel vis-à-vis du récent «ex-vivant», à partir d'une assimilation ponctuelle du cadavre à son état précédent de vivant, que d'un travail de représentation

du mort comme vivant³.

Mais l'homme est aussi capable d'une telle représentation. Nous avons mentionné que le squelette de Kebara était célèbre. Que le lecteur se rappelle la description : il n'a pas de crâne et le prélèvement de celui-ci aurait été intentionnel et minutieux, accompli là où le corps reposait sur le dos après une première sépulture. «On peut penser, écrit Alban Defleur, que quelques mois ou années ont été nécessaires pour détruire les principaux tendons qui maintiennent la mandibule au crâne et celui-ci aux premières vertèbres, pour que les premières dents se déchaussent, et que l'enlèvement du crâne a dû avoir lieu après ce délai. Du fait de la position de la première vertèbre cervicale, qui apparaît à plat entre les deux branches de la mandibule, elle-même déposée à plat, il est probable que le crâne devait reposer sur sa base, l'occipital butant contre la paroi d'une fosse» (Defleur 1993, 175-176).

Mais que pouvait faire un homme avec un crâne ou avec tout autre os - dans ce squelette de Kebara, la jambe droite est aussi manquante- ? Ce crâne (qui n'a pas été retrouvé), en tant que partie d'un corps mort, est, selon la terminologie de Peirce, un indice, l'indice d'un corps qui a été vivant, l'indice d'un ex-vivant, susceptible d'être traité comme tel au moins pendant un certain temps. Il ne faut pas oublier que ce crâne a été enlevé délicatement par un homme. S'il était posé quelque part dans le site d'habitation, le crâne ne permettait-il pas de garder «quelque chose» de celui qui a été vivant? Ainsi, il n'est pas exclu de penser que le crâne puisse générer un sentiment troublant de «présence», ce qui supposerait son assimilation à la personne qui a été vivante. La distinction, désormais nette entre l'état de mort et l'état de vie, entre le mort et le vivant, permet ici une nouvelle opération mentale consistant à prendre l'un pour l'autre. Le crâne de Kebara pourrait être la marque d'une capacité cognitive à faire comme si l'autre, le vivant, était encore là. Et sans doute à le percevoir ainsi, à le sentir. C'est l'utilisation d'un élément à la place d'un autre, c'est la représentation d'un absent par un substitut de celui-ci, dont l'homme de Kebara aurait été ainsi capable. Il ne s'agit pas d'associer cet homme à la capacité de croire que le mort vit dans un autre monde mais à celle de le représenter dans son habitation avec un élément direct de son corps (et non par un objet qui en est éloigné). Ce «comme si» pourrait même être lui-même activé dans des moments spécifiques, qui ressembleraient à ce que nous appelons cérémonie, célébration ou rituel, avec aussi des comportements d'interaction entre le(s) vivant(s) et l'ex-vivant. Ils consisteraient en paroles et en gestes imitant les anciennes relations, «comme avant». Dans ce cas, l'imitation de celles-ci n'est pas vraiment détachée de la présence du modèle, le crâne constituant une médiation nécessaire pour le déroulement de la représentation-imitation. Et celle-ci a pu produire l'émotion facilitant le sentiment de présence de l'absent, de re-présentation.

Nous sommes là face à une capacité d'associer le cadavre à quelque chose d'autre, en plus, à l'état de vivant qu'il a été. Le crâne de x, squelette et bien mort, est traité comme quand l'homme était vivant. Le crâne comme re-présentation et les gestes ou paroles comme imitation consistent à faire comme si la personne était encore en vie, comme elle l'a été il y a quelques temps, tout en sachant qu'elle est morte. L'os est utilisé comme si c'était la personne. A ce moment-là, la possibilité d'attribuer au crâne des intentions et des actions n'est pas non plus à exclure. Cette opération mentale, d'autant plus plausible qu'il s'agit ici de la tête, est largement distribuée depuis longtemps chez les hommes, habitués d'être à l'affût d'indices divers, de traces de pas, à l'écoute de bruits, qu'ils associent à une présence possible de prédateurs et qui incitent à la réaction salutaire de défense ou de fuite. Face au crâne, cette capacité est projetée sur le mode du «comme si» (Guthrie 1993).

La représentation de la personne par le crâne suppose un premier détachement par rapport au référent de base, le vivant tel qu'il était. Mais en même temps, ce détachement n'est pas totalement réalisé car il a besoin d'une partie réelle de l'ex-vivant, d'un indice de celui-ci. Dans la situation du crâne de Kebara, la représentation ne s'est pas totalement affranchie de la perception de la réalité première. C'est une sorte de copie, d'imitation du vivant qui le remplace. L'ensemble de notre interprétation indiquerait que l'homme de Kebara ne sépare pas le mort enterré de son état de mort, dont la sépulture et surtout le crâne sont un indice. La présence possible de celui-ci dans le campement ne permet pas d'associer le mort à un autre état que celui de mort. C'est en tant que tel qu'il peut être présent. Des gestes ou des paroles d'imitations des relations passées peuvent être accomplis ou énoncés, rituellement ou non, avec le crâne mais alors associés à une opération de simulation. Dans ce cas, la représentation permet de faire comme si c'était lui, encore lui, comme quand il était vivant.

La sépulture de La Ferrassie nous donne d'autres informations. Non seulement l'endroit de la sépulture est près de l'habitation à laquelle le groupe était susceptible de revenir régulièrement selon les saisons, et où plusieurs morts étaient parfois rapprochés. Et n'était-il pas lui recouvert par une dalle et des blocs de pierre ? Ce lieu serait alors lui aussi l'indice du mort, un rappel possible de celui-ci, en particulier quand le groupe revenait à «son» camp. Dans ce cas, la relation indiciaire, toujours opérante, serait plus détendue puisqu'elle se fait entre le mort et

3 A ce propos, la lecture piagétienne du développement de l'enfant peut être utile: Piaget 1972.

le lieu d'enterrement, et non plus directement, par le crâne, entre le vivant et le mort. Après la mort, la durée d'existence de l'espace funéraire pour représenter l'ex-vivant était sans doute bien plus long que celui d'un os prélevé et vite fragilisé.

Mais il y a un autre enjeu : la capacité symbolique de l'homme. A cet effet, la sépulture de La Ferrassie est représentative du débat et des controverses entre préhistoriens et paléontologues, à partir des objets découverts à côté du squelette comme dans ce cas, des cupules, des silex et des stries. Au Paléolithique moyen, le squelette découvert dans une fosse est en effet rarement dissocié d'un ensemble d'objets qui l'entourent : des os d'animaux, dont certains seraient incisés, des traces de combustion ou des colorants, des éclats de silex, des blocs de pierre et même du pollen. Toutes les interprétations sont possibles pour faire d'un os d'animal une offrande au mort, malgré les appels récurrents de chercheurs à la prudence. Des études récentes, très techniques, de ces éléments constituent d'ailleurs une remise en cause de la plupart de ces interprétations et réduisent à presque rien le nombre de «faits positifs» ou indiscutables (Soressi & D'Errico 2007). Les ossements gravés ou percés qui ont été découverts dans plusieurs sépultures néandertaliennes l'auraient été à la suite de processus naturels, des incisions régulières qui ont été repérées sur des pierres ne seraient pas dues au travail des hommes, les pollens que d'aucuns associaient à une litière de fleurs auraient été transportés par des animaux.

Arrêt à Qafzeh

Retournons maintenant en Israël, à Qafzeh, à la sépulture de Qafzeh 11, où ont été découvertes les cornes d'un cervidé sur les mains du corps mort. Voici la description de Bernard Vandermeersch qui a découvert la sépulture : «Le corps reposait sur le dos, le crâne était appuyé contre le bord nord de la fosse et légèrement incliné sur le côté droit. La mandibule avait glissé vers l'avant et ne se trouvait plus en connexion anatomique. Les côtes étaient écrasées contre le rocher. Les bras étaient serrés contre le thorax, les avant-bras fortement repliés, si bien que les trois os, l'humérus, radius et cubitus étaient côte à côte et parallèles entre eux ; les mains se trouvaient donc ramenées de chaque côté de la tête. La partie inférieure du corps, très abîmée, était à peine identifiable. Le bassin était complètement écrasé et il en était de même des jambes, en position semi-fléchie et rejetées sur le côté droit » (Vandermeersch 1970). Et sur le corps, ce morceau de bois d'un cerf dont, selon B. Vandermeersch, l'association étroite avec le corps et son absence dans le reste du niveau archéologique constituent un bon argument pour l'interpréter comme une offrande funéraire. Il y a aussi un gros bloc de calcaire et des fragments d'ocre rouge, eux en grande quantité, ainsi que, sur la poitrine de l'enfant, des morceaux de coquille d'œufs d'autruche et des traces de feu dont la présence serait fortuite. Et Alban Defleur de commenter «Cette sépulture est, peut-être, la plus riche de tout le Paléolithique moyen. La situation du bois de massacre de cerf posé sur les mains, montre qu'il y a eu offrande faite au mort. Le fait que les Moustériens aient renforcé les bords particulièrement friables de la fosse avec des blocs de calcaire non altérés pour qu'ils ne s'affaissent pas, comme le pense B. Vandermeersch, apparaît curieux, puisque la fosse funéraire n'a qu'une mission très brève et n'est destinée, après avoir reçu le corps, qu'à être rapidement comblée. Remarquons, là encore, que du fait de la position ramassée du squelette, la fosse semble trop longue. Peut-être existait-il d'autres offrandes qui ne sont pas conservées ? Il est certain que, comme dans le cas de Qafzeh 8, le bloc de calcaire posé sur le cadavre au niveau du bassin devait avoir un but rituel précis» (Defleur 1993, 148).

Bien sûr l'offrande en question pourrait seulement consister en un simple geste sentimental d'un proche envers le mort. Mais la présence indiscutable d'une offrande permet aussi de poser la possibilité d'une nouvelle opération cognitive. L'objet offert au mort ne supposerait-il pas en effet, non pas de faire comme si le mort était encore le vivant connu et activant quelques instants une sorte de respect, non pas de rendre présent le mort dans l'espace des vivants par un indice de son corps, mais bien de représenter le mort comme destinataire toujours vivant d'un cadeau. Dans ce cas, le mort n'est plus présent comme mort sur le mode du comme si en tant qu'ancien vivant mais comme toujours vivant. Vivant où ? Il est bien sûr prématuré de penser qu'il y a là une représentation d'un autre monde vers lequel la mort serait un passage. Disons que cette nouvelle forme de vie du mort reste indéterminée. Ce lieu pourrait d'ailleurs être considéré comme proche, mais invisible. Il est peut-être d'ailleurs aussi indéterminé pour ceux qui ont placé le bois de cervidé sur le cadavre. Les offrandes d'objets spécifiques laissent penser qu'il ne s'agit pas de faire pendant quelques instants comme si le mort était encore vivant mais plutôt qu'elles sont destinées à un mort comme revivant. Faire donc comme s'il était à nouveau vivant. C'est alors que la capacité du langage fait de signes arbitraires et combinables est capitale, permettant de construire, à partir de la dissociation du signe et de ce qui est perçu ici et maintenant, un monde précisément

détaché des situations concrètes. Telle est la portée d'un langage constitué de signes arbitraires : non seulement discuter et argumenter mais aussi évoquer des événements passés ou à venir, se projeter hors du moment présent, et raconter des choses qui n'existent pas nécessairement, bizarres, invraisemblables, incroyables. Par exemple sur ce mort qui aurait besoin d'un bois de cervidé ! Voici donc l'homme, en train d'élaborer autour de ce geste d'offrande des scénarios représentant le mort revivant, sans que le vivant lui-même le voie, le perçoive ou l'entende. Et comme au crâne de Kebara, le vivant de Qafzeh prête au mort vivant des capacités nouvelles d'intention et d'action dans «son» monde et sans doute aussi dans celui des vivants.

Une mise en scène rituelle n'est pas à exclure, faisant exercer le «comme si» non seulement au mort revivant et désormais capable d'agir comme tel (revivant) avec les vivants actuels mais aussi à ceux-ci en train de jouer, raconter ou écouter les scénarios imaginés. N'oublions pas la présence à Qafzeh 11 des blocs de calcaire et des fragments d'ocre. Le contenu du récit ou du rituel ne porterait plus, selon le mode de l'imitation, sur des paroles ou des gestes du mort quand il était vivant mais sur le mort en tant que revivant, c'est-à-dire vivant une nouvelle vie. Nous serions ainsi avec la représentation symbolique face à une nouvelle opération cognitive. Comment est le vivant quand il représente ou met en scène ce scénario du mort revivant ? Fait-il comme si, à la manière de l'enfant construisant un monde imaginé avec ses poupées ou ses voitures ? Et donc est-il capable au terme du jeu, de se détacher de la représentation ? Mais justement, à partir du scénario imaginé ou avant même celui-ci et sa mise en scène rituelle et peut-être même avant de poser l'offrande sur le cadavre, l'homme a pu faire émerger une autre capacité cognitive : «Et si c'était vrai?». Point d'interrogation ou point d'exclamation. Se dire si c'était vrai que le mort vit toujours sous une autre forme. Peut-être d'ailleurs le geste sentimental (mentionné plus haut) a-t-il incité cette transformation cognitive. Et cet homme, n'a-t-il pas pu raconter, d'abord à quelques-uns, sa «croyance» ? Ceux-ci ont-ils imaginé alors un récit détaché de la réalité de l'ex-vivant mais au contraire centré sur le mort comme re-vivant ?

«Et si c'était vrai» : voilà bien l'homme en train de croire à la possibilité d'un autre monde. Cet acte de croire a pu advenir à tel endroit lorsque l'homme posait une offrande sur le corps, à un autre endroit lorsqu'il se rappelait un peu plus tard son geste, ou encore ailleurs lorsqu'il jouait un scénario fictif faisant interagir les vivants et le mort. Posant ce «et si c'était vrai», notre homme n'a-t-il pas pu percevoir un certain bien-être, un réconfort, un soulagement face à l'absence réel de son compagnon ? Il n'est pas difficile dès lors de penser les effets positifs et sélectifs d'un tel acte de croire dans le processus évolutionnaire. Se représenter seul cet autre monde ou le jouer dans une mise en scène rituelle, le «vivre» ou ne pas le vivre, se le représenter à nouveau et régulièrement : c'est l'opération cognitive de croire consistant en un assentiment à un énoncé incroyable : «le mort vit toujours». C'est croire à un monde symbolique imaginé et raconté et ce, selon des assentiments variables : croire un peu, croire quand même, vouloir croire qu'il soit encore là et savoir qu'il n'y est plus, etc. Ne surgit-il pas là un nouvel état d'esprit : le flou cognitif associé à cette attitude de ne pas pousser à fond la certitude, à accepter l'incertitude (Clément 2006).

Les différents actes de croire surgiraient ainsi comme des réverbérations d'émotions ponctuelles, permettant de faire advenir le mort comme vivant. N'excluons pas, pour activer ces actes de croire, la médiation possible de visions ou d'hallucinations vécues personnellement ou racontées comme témoignages par d'autres. Et aussi les rêves de mort potentiellement fréquents dans les premiers temps de l'absence (Atran 2002, 51 *et ss.*). Il faut sans doute penser que notre homme n'est pas dupe et qu'il sait que ce n'est qu'un rêve. Mais ceci n'exclut pas que les rêves aient pu contribuer à favoriser le brouillage ponctuel entre réalité et invention, et de là, l'acte de croire.

Croire consiste donc d'une part à vivre des moments d'interaction avec le mort comme s'il était vivant. C'est surtout porter des assentiments plus ou moins fugaces à la représentation de cette nouvelle vie du mort. L'acte de croire est ainsi une capacité cognitive supplémentaire consistant à mettre ponctuellement entre parenthèses l'évidence empirique, à surpasser les contraintes logiques, à ne pas accepter momentanément de comprendre. C'est aussi continuer à croire et parfois à le dire, après la représentation symbolique et la mise en scène rituelle.

Deux hommes ?

Kebara-La Ferrassie-Qafzeh: trois sites archéologiques associés à des sépultures et témoignant d'un développement de capacités cognitives des hommes. Nous pourrions nous attendre à une chronologie linéaire entre ces trois sites. Mais non! La sépulture de Kebara remonte à 60000 ans, celle de La Ferrassie à 35000 ans et celle de Qafzeh, qui attesterait une capacité cognitive supérieure, en tout cas supplémentaire, est plus ancienne, elle date de 100000 ans. Peut-être, bien sûr, nous pourrions seulement indiquer que de nouvelles fouilles et

découvertes combleront les chaînons manquants. Mais il y a un code de lecture possible de cette hétérogénéité : les sépultures de Kebara et de La Ferrassie appartiennent à l'Homme de Neandertal et celle de Qafzeh à l'Homme moderne!

Qui est cet Homme de Neandertal ?⁴ Il vécut surtout en Europe, au moins aussi au Proche-Orient, avant de ne plus laisser aucune trace à partir de 30000. Il a d'ailleurs côtoyé au Proche-Orient puis en Europe l'Homme moderne venu d'Afrique. Dans l'arbre touffu de l'évolution, les deux hommes partagent un ancêtre commun duquel ils se sont séparés il y a environ 500000 ans, en formant progressivement deux espèces différentes. Il y a donc des ressemblances et des différences entre les deux hommes. D'abord l'apparence. Mais le squelette de Neandertal est plus petit et plus massif que celui de l'Homme moderne. Son tronc est long par rapport aux jambes. Il possède des grosses articulations et une forte musculature. Ces caractéristiques font penser à une locomotion moins prompte que celle de l'Homme moderne, s'exerçant dans un espace relativement circonscrit à des distances de vingt kilomètres maximum. Quant à son cerveau, il est au moins aussi gros que celui des Hommes modernes mais le cortex d'association frontal serait moins développé. Sa voûte crânienne est basse et son front haut.

Dans les livres ou les articles sur les comparaisons morphologiques et cérébrales des deux Hommes, se découvre une alternance entre celles qui insistent sur la ressemblance et, malgré les différences, posent deux univers semblables, et celles qui marquent, malgré les points communs, les différences en indiquant deux modes de vie différents. Selon ce point de vue, des études sur les restes de Néandertaliens mentionnent un bilan de santé plutôt défavorable : nombreux traumatismes, arthroses, carences alimentaires, stress, surmortalité infantile, pas d'espérance de vie au-delà de 40 ans. Cela confirmerait-il le « cliché » (selon certains) de la vie difficile de l'Homme de Neandertal équipé d'un outillage relativement uniforme (sur une très longue durée) et peu performant, notamment avec peu de lances-projectiles - ce qui oblige le chasseur à se rapprocher, non sans risques, de la proie ? Quel type de langage avait l'Homme de Neandertal ? Il chassait, il utilisait des outils. Il devait donc communiquer et même transmettre. Le débat sur la hauteur de son larynx et les capacités de mouvement de sa langue semble porter à hésiter sur sa aptitude au langage articulé. Peut-être pouvait-il émettre certains sons pour désigner des choses proches de son environnement, perçues ou entendues, mais pas toutes les voyelles. Et surtout, il n'aurait pas combiné ceux-ci selon la forme syntaxique. Et d'ailleurs ce manque est peut-être dû moins à un déficit des centres cérébraux à la base de l'opération cognitive du langage qu'au contexte de vie de l'enfant néandertalien peu exposé aux interactions avec les adultes mais aussi avec d'autres enfants. L'Homme moderne serait-il le seul à atteindre ce développement cognitif, parce que contrairement à l'Homme de Neandertal, l'enfant y serait mieux protégé par la mère et même les grands-parents ? Ainsi la croissance de l'enfant néandertalien aurait pu être plus rapide que celle de l'Homme moderne, donc avec un temps d'apprentissage moins long et peut-être un développement moins complet. Durant plus longtemps, l'enfance permettrait ainsi de nouveaux apprentissages et l'actualisation d'un potentiel cérébral qui ne faisait peut-être pas défaut à d'autres êtres. Notons aussi que des recherches récentes attestent que la croissance du cerveau néandertalien, en particulier de sa forme, ne ressemblerait pas à celle des *sapiens*, laissant supposer une organisation neuronale différente de ceux-ci (Guntz et al. 2010).

A ce propos, il faut ajouter que la lignée de *Homo sapiens*, différente de celle de l'homme de Neandertal, permet de repérer des manifestations symboliques très tôt. Ainsi, à peine commencée et avant même de faire connaître leurs représentations du mort, la lignée des *Homo sapiens* offrait un témoignage d'activité symbolique, à Herto, aujourd'hui un petit village dans l'est de l'Éthiopie, où deux crânes d'adulte et un crâne d'enfant ont été découverts en 1997. Ils datent de 160000 ans et sont actuellement les représentants les plus anciens de *Homo sapiens*. Avec des caractéristiques morphologiques proches de l'Homme moderne, ces crânes montrent surtout des traces d'entailles et une forme de polissage. Traces d'un geste mortuaire, lignes arbitraires? On ne sait pas. En Afrique du Sud, près du Cap des Aiguilles, dans les grottes de Blombos, trente-neuf coquillages marins datant de 75000 ans ont été découverts, avec des perforations reconnues comme intentionnelles, ainsi que deux blocs d'ocre gravés de signes abstraits (Henshilwood et al. 2002). Ajoutons que, dans le site de Qafzeh, mais en dehors des sépultures, des restes d'ocre et des objets recouverts d'ocre pour lesquels la recherche et le travail des colorants ont été reconnus et ont permis l'interprétation en termes de marques symboliques (Hovers et al. 2003). Faut-il en conclure que la capacité symbolique est exclusivement associée à la lignée des *Homo sapiens* et des

4 Cf. les informations synthétiques et critiques dans Vandermeersch & Maureille 2007, Patou-Mathis 2006. Sur les 150 ans de découvertes sur l'Homme de Néandertal et les controverses toujours actuelles sur sa parenté avec l'Homme moderne: Cohen 2007.

Hommes modernes ? Ce serait trop radical. Il y a bien des chimpanzés et des gorilles, devenus célèbres, qui ont réussi à apprendre avec des professeurs..., un langage de signes abstraits et quelques possibilités de les combiner. Quelques coquillages percés, quelques incisions sporadiques et des objets ocrés appartenant aux Néandertaliens sans doute plus récents ont pu être sauvés (Soressi & D'Errico 2007). Disons que seul l'Homme moderne aurait développé, transmis et surtout associé l'opération symbolique à l'expérience de la mort.

A propos des Néandertaliens et des Hommes modernes, la conclusion de la préhistorienne Liliane Meignen peut sembler nuancée. Nous la trouvons au contraire radicale : «Peu de différences existent entre les pratiques de ces deux populations, mais à part les cas d'offrandes qui ne semblent attestées que chez les premiers Hommes modernes (mais elles sont effectivement peu nombreuses)» (Meignen 2007, 249). Peu de différences, mais quelles différences ! Avec ou sans offrandes ? Nous en avons fait l'enjeu d'une autre compétence cognitive : l'acte de croire dont la certitude de sa manifestation et de son développement serait donc seulement possible pour l'Homme moderne. C'est en tout cas un diagnostic plausible après le tri des bons ou des mauvais dépôts dans les sépultures néandertaliennes.

Ce qui nous importe en effet à travers cette lecture comparée des sépultures, c'est moins la possibilité de l'opération symbolique que celle de l'acte de croire. Les critères archéologiques, certes incertains, et leur association avec des processus cognitifs nous font penser que l'Homme de Neandertal contemporain de l'Homme moderne mais appartenant à une autre espèce, non seulement n'aurait pas privilégié le marquage territorial (par exemple avec des symboles), la fixation ainsi que la maîtrise de l'environnement et de la nature, mais n'aurait pas non plus expérimenté l'acte de croire. Donc pas ou peu de symboles, et pas de croire ! D'ailleurs, avant de donner son assentiment à une représentation mentale de ce type («le mort viv»), l'homme a dû développer un type d'énoncé associant dans une même représentation deux catégories différentes (comme la mort et la vie). Et ceci constituerait une opération spécifique qui selon le travail de Stephen Mithen est seulement attestée chez les Hommes modernes. La capacité de réaliser des interférences cognitives constitue un argument «contre», si l'on veut, l'Homme de Neandertal.

De l'analyse de sa «personnalité», il ressort une psychologie gérant mal les contradictions, une attention en difficulté face à de nouvelles informations ou à des interférences diverses, une résistance à des changements qui solliciteraient des tâches autres que celles qu'il maîtrise, une difficulté à bien évaluer les coûts, et en même temps une endurance à l'épreuve, et peu de violences entre les hommes (Wynn & Coolidge 2004, Coolidge & Wynn 2009, 180-206). Les Néandertaliens, qui auraient été peu enclins, selon Mithen, à l'humour, vivaient dans de très petites communautés avec peu d'«étrangers» (Mithen 2007, 225). Ils ont certes manifesté une intelligence sociale, des capacités techniques, une compréhension de leur environnement et des adaptations dans des espaces ou des climats différents. Mais ce qui leur ferait défaut, c'est ce que justement l'Homme moderne a réussi : mélanger les informations et les actions correspondant à chacun de ces trois domaines. A propos des Hommes de Neandertal, les données archéologiques sont diverses à ce sujet. Elles n'excluent pas une organisation de son habitat fait d'un foyer central (dans des abris sous roches ou des huttes posées avec des piquets) et d'aires spécialisées, en particulier dans des sites de longue durée. Mais ce serait rare et ce qui semble le plus fréquent est la répartition de sites différents pour chaque activité : halte de chasse, site de boucherie, endroit de débitage. Il y aurait différents cas de figures : travail à proximité du lieu de chasse puis transport, ou transport direct au lieu d'habitation avec transformation de l'animal sur place. Et dans ce cas, les découvertes archéologiques des outils semblent confirmer une séparation des activités dans des petits espaces différents⁵. Nous avons effectivement perçu un débat intense entre préhistoriens et paléontologues sur les modalités d'habitation, de transport et de travail. La question n'est d'ailleurs pas absente des travaux des primatologues, desquels il apparaît que le chimpanzé par exemple est bien plus propice à abandonner qu'à transporter (Piette 2009)⁶. Tout au plus, laisse-t-il des «outils» à l'endroit où il peut s'en servir, par exemple près d'un arbre pour y casser des noix. L'enjeu du débat est la capacité de fluidité cognitive des hommes, se manifestant dans les interférences entre activités en particulier sociales, techniques et écologiques. Des chercheurs, tels I. Tattersall et S. Mithen tendent à opposer, selon cet axe, l'Homme de Neandertal et l'Homme moderne. Le premier serait sans fluidité cognitive : pas d'outil en os ou en ivoire car il réserve ces matières au domaine de la nature, peu de lances-projectiles pour la chasse, ce qui supposerait d'associer technique et nature, peu de contacts sociaux qui permettraient d'observer et de transmettre pendant l'exercice d'activités techniques, séparation, comme nous l'avons vu, des activités (boucherie, débitage, consommation) parfois d'ailleurs réalisées simultanément au hasard des lieux et des opportunités.

5 Cf. les analyses de F. Delpech et D.K. Grayson, de L. Meignen, de J. Jaubert et A. Delagnes, in Vandermeersch & Maureille 2007. Cf. aussi Tattersall 1999, 253-278 et Mithen, 1996, 166 et ss.

6 Le lecteur peut trouver des indications empiriques précises dans McGrew 1992.

Tandis que l'Homme moderne multiplie les interférences entre les domaines : os ou pierres incisés pour marquer avec un élément naturel ou technique une appartenance sociale, outils en ivoire ou en os, statuettes mêlant des parties corporelles d'hommes et d'animaux, organisation de l'habitat sur un site central permettant le déroulement de différentes activités techniques et l'échange social, ou au moins mise en place d'aires spécialisées pour les travaux après lesquels il y a retour au campement afin de privilégier les contacts sociaux. «Le mort est vivant», cet énoncé auquel l'Homme moderne accorde son assentiment, relève précisément du même principe d'interférence des catégories. Et cela a entraîné la capacité cognitive d'y croire et le relâchement mental qui l'accompagne. Telle serait une leçon de ce long mais essentiel détour dans les modes de vie et de mort de l'Homme de Néandertal. Le langage syntaxique qui serait spécifique aux *sapiens* a sans aucun doute joué un rôle capital dans la création de combinaisons et d'interférences entre des registres sémantiques différents. «Le mort est vivant», cet énoncé auquel l'Homme moderne accorde son assentiment, relève précisément du même principe d'interférence des catégories. Mais cela aurait entraîné une autre capacité cognitive, plus exactement deux autres capacités cognitives: d'une part celle d'y croire, de penser que c'est vrai, et d'autre part, le relâchement mental que cette acceptation implique, l'oubli que c'est «bizarre».

Un nouveau relâchement

L'histoire de l'homínisation et de la possibilité de la conscience réfléchie ne pourrait être dissociée de la tolérance au flou cognitif. Nous faisons justement l'hypothèse que cette compétence humaine a été gagnée et transmise une fois que l'homme a appris à croire à des choses bizarres, d'emblée incroyables, disons surnaturelles. Pensons à ces hommes qui, les premiers, ont associé la mort à la vie ou le soleil à un esprit. Nous serions donc il y a 100000 ans et ils commenceraient à produire des énoncés décalés par rapport aux attentes et aux intuitions ordinaires, puisqu'ils mêlent explicitement des êtres et des qualités contradictoires et incompatibles : la vie et la mort, le visible et l'invisible, la matière et la conscience. Pascal Boyer fait d'ailleurs de cette transgression des intuitions ordinaires le trait essentiel de la proposition religieuse et même de leur propre succès, car ce décalage créerait la visibilité et l'expressivité du message (Boyer 2001 et Dennett 2006). D'une certaine façon, de tels énoncés utilisent des sentiments, des qualités (des désirs, des promesses, des intentions), des êtres (les êtres vivants et les êtres non vivants...) extraits d'activités ou de situations séparées dans la vie quotidienne, en les connectant les uns avec les autres (la pierre à qui on fait des promesses...).

Qu'est-ce qui est en jeu dans ce mécanisme généré par une proposition finalement bizarre et qui va correspondre à un moment de croyance? C'est bien un rapport étonnant de crédulité que suscite l'énoncé religieux, sans préoccupations de la contradiction dont celui-ci fait preuve. Il y a trois dimensions dans le mécanisme cognitif par lequel le moment de croyance se donne et qui fut très bien mis en valeur par Dan Sperber (1982 et 1996):

- une capacité de simuler mentalement une autre réalité déconnectée des situations ordinaires de la vie, un autre monde possible tel qu'il serait si cette proposition du mort vivant était vraie.
- une possibilité de penser même ponctuellement que c'est vraiment ainsi, de jeter un assentiment à tel ou tel élément de ce nouveau monde simulé mentalement et évocateur de diverses représentations personnelles répondant à un désir.
- une acceptation de ne pas bien comprendre ce qui est sous-entendu, évoqué par le contenu de cette proposition et de l'ensemble du monde auquel elle renvoie, de ne pas trop y réfléchir, de suspendre son sens critique et donc de rester dans une sorte de flou cognitif.

Dans son débat avec Dan Sperber et Pascal Boyer, Maurice Bloch insiste, lui, sur la familiarité des énoncés religieux, comparables ainsi à d'autres énoncés, car ils sont maintes fois entendus dans diverses situations et deviennent habituels pour les gens : «Thus a representation, which a particular person might understand as counter-intuitive when they first come across it, out of the blue, so to speak, clearly does not have the same cognitive significance as it does when it has become totally familiar» (Bloch 2002, 140). Bien sûr, la confrontation à la contre-intuitivité et la suspension de cette confrontation ne se refont pas à chaque fois, mais le «croyant» sait que son assentiment religieux et surtout ses moments spécifiques de croyance, ses actes de croire, que j'ai tenté de décrire, ne ressemblent pas à la façon naturelle de se rapporter aux autres choses du monde. Il sait son assentiment restreint avec des degrés différents. Il sent poindre la contre-intuitivité et il ne veut pas. Il se ressent comme lâchant, ne pouvant se confronter à la contre-intuitivité de ce à quoi il donne son assentiment, de ce qu'il

est prêt à accepter, qu'il ne veut pas pousser plus loin, qu'il suspend. C'est bien la suspension du «bizarre» et surtout l'acceptation de cette suspension, du flou qui furent structurantes pour l'attitude naturelle des hommes et le mode mineur de vivre.

Nous prenons acte d'autres recherches de psychologie cognitive, par exemple celles de Justin Barrett, indiquant que les hommes disposent d'un équipement mental conférant une capacité naturelle et intuitive à associer des objets ou des événements divers à des *agencies* (Barrett 2004). C'est dans un même ordre d'idées que Jesse Bering (2002) insiste sur une impossibilité naturelle des hommes à imaginer au moins implicitement le mort sans quelque forme de conscience. Mais cette tendance cognitive n'implique pas nécessairement de poser explicitement l'«existence» du référent résultant de cette «association». De telles analyses ne me semblent pas incompatibles avec mon propos, elles me semblent au contraire renforcer l'hypothèse du besoin, de la tentation «favorable», et donc de la pertinence d'une nouvelle capacité, celle d'atténuer la représentation de la dimension contre-intuitive des énoncés qui, posant explicitement l'existence des entités contre-intuitives, auraient suscité la croyance à l'existence de celles-ci.

Ce n'est pas la même chose 1) de faire pragmatiquement et implicitement, dans le cours d'une situation, comme si le mort avait une intention, 2) de lui attribuer explicitement une action, un esprit, mais sur le mode du comme si, 3) de croire selon des degrés différents qu'il a *vraiment* des possibilités d'action et d'intention et 4) de penser qu'il existe dans un autre monde. Il apparaît bien que les anthropologues doivent mieux apprendre à connaître les attitudes mentales, en l'occurrence les modalités d'adhésion, pour mieux les comparer. En particulier pour ce qui concerne le croire, nous l'avons vu, le relâchement, la réserve, le flou et l'acceptation du flou sont importants. Ils s'apprennent à travers la façon dont les parents répondent aux questions de leurs enfants, sur Dieu, la mort, etc. Et avec des variations, des degrés dans le flou, des métasignaux de gravité différents si l'interrogation porte sur le Père Noël ou la résurrection des morts (Harris 2003). Le relâchement comme nouvelle aptitude cognitive est, en dehors des actes de croire, une pratique évidente et allant de soi. Dans l'acte de croire, elle reste étonnement observable, auto-observable, comme constituant un laboratoire spécifique des instantanés de croyance-décroyance.

L'être humain aurait donc créé la tolérance au flou cognitif généré par des représentations qui ne correspondent pas à une réalité factuelle mais qui proposent un autre monde possible. Cette association de qualités et d'inférences contradictoires ne constitue évidemment pas le symptôme d'un dysfonctionnement du raisonnement ou d'une déficience cérébrale, mais l'indice de cette nouvelle aptitude cognitive de tolérance au flou, surgie donc après que le mode de connaissance sensible ou logique ait fait ses preuves dans la recherche d'informations vraies. Le moment de croyance suppose non seulement un monde à part sous-entendu par les énoncés auxquels il renvoie et qui sont l'objet de l'assentiment humain mais surtout une aptitude spécifique de s'y rapporter et de le solliciter mentalement selon des degrés d'assentiment très variables, d'y croire sans véritablement y croire, d'y croire et de ne plus y croire, sans conséquences, après fermeture de la parenthèse mentale autour de la proposition en question.

Cette tolérance au flou cognitif que suppose le croire se serait alors étendue dans d'autres activités de la vie quotidienne où diverses formes de prises de distance existent, telles que nous les rencontrons à presque tous les instants de la vie. L'injection d'un mode mineur devient en même temps d'autant plus possible et nécessaire il y a dix ou quinze millénaires. Possible car la structuration de la vie sociale est de plus en plus organisée par le marquage matériel des rôles sociaux impliquant leur meilleure stabilité et aussi par la vie sédentaire entourée de champs et de troupeaux. Et d'autant plus nécessaire que cette nouvelle sédentarisation, entraînant une vie sociale plus intense, donc potentiellement plus conflictuelle, a besoin de s'équilibrer sur fond de normes et de règles stables, de plus en plus sollicitées et rendues de plus en plus visibles par leur inscription sur des supports divers. Ce sont les appuis solidifiés du monde quotidien, sur lesquels se pose désormais le mode d'être des hommes sachant le coût des efforts à accomplir s'ils veulent modifier le cours des choses. Tel est le développement progressif du «mode mineur» (Piette 2008 et 2011) par lequel l'être humain accepte la présence d'êtres et d'informations extérieures et contradictoires, mais non perturbatrices à l'activité en cours, le déplacement constant d'enjeux de sens, sans requérir une solution, un accord, une clôture, ainsi que l'établissement de parenthèses, parfois très serrées, autour d'une situation ou d'un événement au-delà desquels les comportements et les pensées semblent sans conséquences, comme oubliés. Aussi chez *Homo sapiens*, avant la naissance de l'acte de croire et de sa rencontre sereine avec le flou et le relâchement, il y eut un temps où ces situations d'interférences et de confrontations à la contradiction, surtout quand elles ont commencé à se multiplier au quotidien, n'étaient pas si faciles à vivre. Sans aucun doute, l'acceptation relâchée du flou ne peut pas être sans effets positifs et bénéfiques, à court et à long terme. N'aide-t-il pas par exemple à accepter l'échec d'une simple

opération technique, un mauvais coup de pierre sur un autre, échec que la conscience réflexive, celle de soi et du temps, rendait sans doute plus difficile à supporter? Le mode de conscience qui voile, qui ne fait pas voir en face, qui atténue l'acuité de la présence et de la situation me semble moins spécifique par l'accomplissement automatique d'actions habituelles sans y penser, que par la sous-utilisation de la capacité d'ordre supérieur de la pensée associée à la conscience de soi et du monde. C'est une sorte de mise en régime potentielle, disons de potentialisation de cette lucidité, dont les instants d'actualisation sont souvent douloureux, que les caractéristiques cognitives de l'acte de croire aurait permis aux hommes de développer. C'est ce relâchement cognitif que les Néandertaliens n'auraient pas pratiqué⁷.

Un à quatre % de notre génome proviendrait des Néandertaliens, apprend-on de l'analyse comparée d'une équipe de chercheurs de l'Institut Max-Planck de Leipzig dirigée par Svante Pääbo (Green et al 2010) : c'est une découverte forte. Entre espèces distinctes, l'hybridité est certes parfois féconde. Mais surtout comme des taux de croisement faibles suffisent à laisser des traces dans un ADN, une proximité, forte ou longue, de vie de l'Homme de Neandertal et d'*Homo sapiens* est loin d'être attestée par cette information. Le mode mineur est constitué d'un ensemble de traits comportementaux, dont certains sont sans doute imitables par d'autres espèces, comme le chien domestique capable, en contact proche avec les hommes, d'une expression de tranquillité caractéristique. C'est sans doute différent pour certains traits cognitifs du mode mineur. Les interactions entre les Néandertaliens et les *sapiens* n'étaient-elles effectivement qu'éphémères et pas si nombreuses, comme c'est probable compte tenu de la démographie faible des deux populations (Patou-Mathis 2006, chapitre 15)? Les effets existentiels des actes de croire chez *Homo sapiens* (ou les actes de croire eux-mêmes) ne sont-ils vraiment développés et multipliés qu'après ces rencontres qui auraient eu lieu au Proche-Orient il y a 80 000 ans au moins? Mais surtout, indépendamment même de l'usage d'énoncés religieux, la tolérance détendue à la contradiction et la fluidité cognitive auraient-elles pu être imitées par les Néandertaliens dans certaines de leurs activités? Une technique d'outillage est sans doute plus facile à imiter que les interférences sémantiques ou cognitives et aussi que l'hypolucidité. Ceci s'inscrit bien sur fond des différences de modes de cognition, existant déjà, entre les deux *Homo*, comme nous l'avons vu. Entre l'ADN de Neandertal et celui de *sapiens*, des variations concerneraient en effet des gènes du développement mental.

Quoi qu'il en soit, nous faisons donc l'hypothèse que mode mineur constitue, après la conscience réflexive et le langage, un grain de sable supplémentaire qui permet *une* manière d'être au monde, *une* manière inédite d'exister, qui aura toutes les conséquences créatrices que l'on sait. Il est ainsi possible de penser aux conséquences progressives que ces nouveaux traits auraient générées sur le fonctionnement neuronal ainsi que sur les modes d'attention et de perception. Par exemple en augmentant la labilité et la fluidité de ceux-ci, mais surtout simplement en n'étant pas en porte-à-faux avec eux. L'injection du mineur n'est-il pas en adéquation avec les limites de tout potentiel attentionnel? Si c'est le cas, seraient d'autant plus probables les fatigues cognitives des autres *Homo*, en particulier ceux caractérisés par un certain développement cérébral, comme les Néandertaliens sans ou avec peu de mode mineur. L'assentiment accepté à des choses contradictoires a comme libéré ce mode mineur et permis des avantages adaptatifs forts pour les humains, dans leur dépense d'énergie et leur potentialité créatrice. Le mode mineur, comme déformation qui n'altère pas la cohérence humaine et qui n'injecte pas de l'incohérence, constitue une adaptation évolutionnaire qui fait développer, face au risque de la conscience, l'hypolucidité surgie du confort de l'assentiment relâché à des énoncés religieux intrinsèquement contradictoires. Les Néandertaliens étaient dans un état certes non maximal d'adaptabilité, mais sans doute vivable (et ce depuis un long temps). Les choses ont-elles lentement changé lorsque les *Homo sapiens* ont commencé à pratiquer un langage de plus en plus articulé et syntaxique, duquel ont surgi un jour des énoncés contradictoires et puis leur acceptation? Le relâchement qui en a suivi était sans doute utile face au risque (et à la tension corollaire) des performances du langage comme représentation de la réalité avec des unités désormais arbitraires, et des erreurs ou des incompréhensions potentiellement de plus en plus nombreuses qu'il suscite. La nouvelle présence de ces *Homo sapiens* aurait-elle alors rendu difficile, encore plus difficile, la vie «tendue» de Néandertaliens proches géographiquement? Ceux-ci ont-ils été incapables de faire émerger une adaptation efficace (par exemple face à un imprévu écologique ou météorologique) par manque de ce relâchement sous forme de mode mineur, désormais pratiqué par les *sapiens*? Depuis 10 ou 20.000 ans, le nouveau rythme d'innovations culturelles et politiques des *Homo sapiens* est d'ailleurs bien postérieur à la présence de l'indice d'une spécificité *sapiens*, remontant à 150.000 ou 200.000 ans. Et si ce relâchement avait joué un rôle dans ce qui est advenu à l'espèce humaine depuis seulement quelques millénaires.

7 Sur les différentes hypothèses à propos de la disparition des Néandertaliens: Maureille 2008.

Même si une lecture trop dichotomisante est toujours quelque peu risquée, disons qu'il y aurait eu un avant et un après l'acte de croire, posé comme élément décisif dans l'évolution, la spécificité et la créativité d'*Homo sapiens*. «En un sens, selon David et Ann Premack, les humains acceptent les informations invérifiables à leurs risques et périls, car une fois qu'un individu a accepté une telle information, il ne sera vraisemblablement plus jamais le même. Non seulement il s'entêtera à soutenir sa conviction, rejetant toute tentative de la changer, mais il tentera certainement de persuader les autres d'y adhérer, substituant le consensus social à la vérification perceptive» (Premack & Premack 2003, 159). Quand David et Ann Premack lisent ce changement en termes de tension et de rapports sociaux, nous y voyons surtout un apprentissage à la non-vérification, à la suspension, au report, à une forme de relâchement qui facilitera aussi l'acceptation de ce qui lui est imposé. Ainsi l'humain ne sera plus le même. Nous sommes dans l'ère – à peine commencée – de cet *Homo*-là.

Bibliographie

- Anati E. 2004. *La religion des origines*, Hachette, Paris.
- Atran S. 2002. *In Gods we Trust. The Evolutionary Landscape of Religion*, Oxford, Oxford University Press, Oxford.
- Bekoff M. *The Emotional Lives of Animals*. New World Library, Novato.
- Bering J.M. 2002. Intuitive Conceptions of the Dead Agents' Minds: the Natural Foundations of Afterlife Beliefs as Phenomenological Boundary. *Journal of Cognition and Culture*, 2: 4,
- Binant P. 1991. *Les sépultures du Paléolithique*. Errance, Paris.
- Bloch M. 2002, Are Religious Beliefs Counter-intuitive ?, in Frankeberry N.K. (ed), *Radical Interpretation in Religion*. Cambridge University Press, Cambridge, 129-146.
- Boyer P. 2001. *Et l'homme créa les dieux*. Laffont, Paris.
- Clément F. 2006. *Les mécanismes de la crédulité*. Droz, Genève.
- Cohen C. 2007. *Un Néandertalien dans le métro*. Eds du Seuil, Paris.
- Coolidge F.L. & Wynn T. 2009. *The Rise of Homo Sapiens: the Evolution of Modern Thinking*. Wiley-Blackwell, Oxford.
- Defleur A. 1993. *Les sépultures moustériennes*. Eds du CNRS, Paris.
- Dennett D.C. 2006. *Breaking the Spell. Religion as a Natural Phenomenon*. Penguin Books, New York.
- Gargett R.H. 1999. Middle Palaeolithic Burial is not a Dead Issue. *Journal of Human Evolution*, 37, 27-90.
- Green R.E. et al. 2010. A Draft Sequence of the Neandertal Genome. *Science*, 328, 710-722.
- Guntz P. et al. 2010. Brain Development After Birth Differs Between Neanderthals and Modern Humans. *Current Biology*, 20 : 21, 921-922.
- Guthrie S. 1993. *Face in the Clouds. A New Theory of Religion*, New York, Oxford University Press.
- Harris P.L. 2003. Les dieux, les ancêtres et les enfants, *Terrain*, 40, 81-98.
- Henshilwood C.S. et al. 2002. Emergence of Modern Human Behavior : Middle Stone Age Engravings from South Africa, *Sciences*, 15 February, 1278-1280.
- Hovers E. et al. 2003. An Early Case of Color Symbolism. *Current Anthropology*, 44 : 4, 491-522.
- Leroi-Gourhan A. 1964. *Les religions de la préhistoire*. Presses Universitaires de France, Paris.
- McGrew W.C. 1992, *Chimpanzee Material Culture*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Maureille B. 2004. *Les premières sépultures*. Le Pommier, Paris.
- Maureille B. 2008. *Qu'est-il arrivé à l'homme de Neandertal?* Le Pommier, Paris.

- Maureille B. & Vandermeersch B. 2007. *Les sépultures néandertaliennes*, in Vandermeersch B. & Maureille B. (éds), *Les Néandertaliens. Biologie et culture*, Eds du CTHS, Paris, Eds du CTHS, .311-322
- Meignen L. 2007, Néandertaliens et Hommes modernes au Proche-Orient : connaissances techniques, stratégie de subsistance et mobilité, in B. Vandermeersch et B. Maureille (dir.), *op.cit.* 231-261.
- Mitchell R.W. 2002, *Pretending and Imagination in Animals and Children*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Mithen S. 1996. *The Prehistory of the Mind*. Thames and Huston, London.
- Mithen S. 2007. *The Singing Neanderthals. The Origins of Music, Language, Mind, and Body*. Cambridge, Harvard University Press, Cambridge.
- Patou-Mathis M. 2006. *Néandertal. Une autre humanité*, Perrin, Paris.
- Piaget J. 1972. *La formation du symbole chez l'enfant*. Delachaux et Niestlé, Neuchatel.
- Piette A. 2008. L'anthropologie existentielle: présence, coprésence et leurs détails; www.anrocom.net/upload/sub/antrocom/040208/08-Antrocom.pdf
- Piette A. 2009. *Anthropologie existentielle*. Pétra, Paris.
- Piette A. 2011. *Fondements à une anthropologie des hommes*. Hermann. Paris.
- Premack David & Premack Ann. 2003, *Le bébé, le singe et l'homme*. Odile Jacob, Paris.
- Soressi M. & D'Errico F. 2007. Pigments, gravures, parures : Les comportements symboliques controversés des Néandertaliens, in Vandermeersch B. & Maureille B. (dir.), *op.cit.* 297-309.
- Sperber D. 1982. *Le savoir des anthropologues*. Herrmann, Paris.
- Sperber D. 1996. *La contagion des idées*. Odile Jacob, Paris.
- Tattersall I. 1999. *L'émergence de l'homme*, Gallimard, Paris.
- Tillier A.-M. 2009. *L'homme et la mort. L'émergence du geste funéraire durant la préhistoire*, CNRS Eds, Paris.
- Vandermeersch B. 1970. Une sépulture moustérienne avec offrandes découverte dans la grotte de Qafzeh. *Compte rendu de l'Académie des sciences*, 270: série D, 298-301.
- Van Lawick-Goodall J. 1971. *Les chimpanzés et moi*. Stock, Paris.
- Wynn T & Coolidge F.L. 2004. The Expert Neandertal Mind. *Journal of Human Evolution*. 46, 467-487.