
Epilogue

Philippe Boissinot

Que faut-il pour faire un sanctuaire ?

Nous n'avons pas à faire la preuve qu'un temple grec, par exemple, est un sanctuaire. Nous le *savons*, et ce qui nous intéressera, en y pratiquant l'archéologie, ce seront les variations dans ce registre ou les quelques singularités que l'on pourra noter, ainsi des réalisations qui semblent s'écarter d'une norme ou se dérouler dans le temps¹. Nous le savons dans la mesure où nos croyances d'historiens se fondent préalablement sur des textes et des images. Elles sont justifiées par l'épreuve de la critique des sources et les observations tangibles de l'archéologie. Mais ces croyances (épistémiques) se verbalisent en partie grâce à ce savoir-là sur la religion et le sacré, qui s'est construit au fil des traditions, passant des temples grecs aux édifices des religions monothéistes, tout en considérant d'autres voies qui ne sont ni occidentales ni orientales. De ces multiples expériences découle une certaine montée en généralité, sinon une essence, regroupant sous un même vocable une multitude de pratiques présentant entre elles un certain « air de famille » (pour reprendre l'heureuse formule de L. Wittgenstein). Et l'historien est averti que l'identité du concept ne garantit en rien celle des situations, tout contexte ancien devant être débarrassé de considérations trop actualistes.

Que se passe-t-il maintenant lorsqu'on ne dispose que des seuls documents archéologiques, ce qui est bien évidemment le cas pour les périodes les plus anciennes ? Comme nous l'avons suggéré par ailleurs², l'archéologie est une enquête sur des lieux où l'on démonte des *agréats*, associations complexes d'artefacts et de bien d'autres choses inertes, à partir desquels nous pouvons faire des inférences sur des personnes qui ne sont plus là, des actions qui ont eu lieu, avec des choses qui manquent à l'inventaire (ce qui n'est pas sans liens métaphoriques avec la religion, on le remarquera). Si nous ne les connaissons pas déjà, il sera difficile d'identifier des dieux et de restituer des mythes, mais pouvons-nous être plus pertinents à propos d'aspects plus tangibles et localisés, vis-à-vis d'actions sur la matière qui peuvent éveiller quelques soupçons ? Existe-t-il un critère général pour reconnaître des pratiques que l'on qualifierait sans trop d'erreurs de *religieuses* ?

1 Van Andringa 2015.

2 Boissinot 2015.

1 Peut-on se tromper à ce point ? La parodie du *Motel of the Mysteries*

Avant d'envisager ces questions proprement épistémologiques, nous pouvons commencer par une parenthèse qui se voudra éclairante et drôle, que l'on pourrait présenter comme une « expérience de pensée » chère aux philosophes. L'auteur en est David Macaulay, un illustrateur anglo-américain qui a écrit nombre de livres qui ont ces qualités divertissantes. L'un deux, *The Motel of the Mysteries*, publié en 1979 (traduit en français sous le titre : *La civilisation perdue, naissance d'une archéologie*, en 1981), correspond tout à fait à notre thématique, c'est-à-dire à la possibilité pour l'archéologie de reconnaître des sanctuaires.

D. Macaulay a écrit ce livre à la suite d'une exposition sur Toutankhamon. Face à un engouement mondial pour les mystères et les malédictions, il y exprime toute l'ironie d'un auteur qui est, tout au contraire, un adepte de l'éclaircissement. Vous voulez savoir ce qu'est une cathédrale : eh bien, je vous dévoile comment cela se fabrique, sans aucun mystère, même si cela est complexe ! L'illustrateur est plutôt partisan de l'explication (scientifique) que de l'herméneutique.

Dans ce livre, nous rions d'une erreur : nous savons que les fouilles ne concernent pas la religion d'une civilisation disparue, parce que nous savons déjà que c'est un motel que l'on nous montre. C'est exactement l'inverse de la question beaucoup moins drôle que nous posons au départ : quand y-a-t-il religion quand on ne le sait pas déjà ? Mais nous sommes bon rieurs car le scénario du livre présente quelques faiblesses, notamment vis-à-vis de la mort des personnages retrouvés, sans lien avec le processus d'ensevelissement : des impuretés dans l'air provenant d'une avalanche de prospectus publicitaires, à la suite d'une forte réduction des tarifs postaux ! Normalement, les impuretés déposées auraient dû faire suffoquer les clients du motel, alors qu'ils sont installés sans stigmates sur leurs lits. D. Macaulay pointe cependant l'idée qu'en registre funéraire tout s'interprète en termes de rites, et là, il n'a pas tort. Quant à cette cause fatale, comment la connaissons-nous ? Comment savons-nous que ce sont des prospectus publicitaires (utilisant un médium linguistique donc) qui en sont à l'origine, alors que nos apprentis archéologues ne comprennent même pas ce qui est écrit sur un carton à l'entrée de la chambre explorée, où nous voyons clairement marqué « *do not disturb* », objet qu'ils interprètent comme un « *sceau sacré* » afin de « *protéger le tombeau et ses occupants pour l'éternité* ». On voit là toute la difficulté de faire tenir une expérience de pensée et, particulièrement, d'envisager son lien causal avec la réalité, ce qui n'est pas ici, avec l'expérience archéologique, une affaire de détail, comme la prise en compte de toute distance entre l'observateur et l'observé.

Le moment incongru est celui où nos explorateurs miment les prétendus gestes rituels de libation au-dessus de la cuvette des toilettes (Fig. 1). Car toute chose est ici interprétée en termes religieux, et pas seulement de manière métaphorique, même si

cela participe du pastiche dans cet album. Cela n'affecte pas le fonctionnement « technique » de ces objets, mais leur raison d'être, emmenée si loin de leur véritable fonction. En effet, seuls les aspects monumentaux ou religieux de cette civilisation des *Yanks* sont évoqués dans les pages illustrées du *Motel of the Mysteries*, finalement pensé comme une totalité. Nous ignorons tout de leur monde quotidien et ordinaire, alors qu'il aurait été bien utile de le démarquer pour construire celui, plus « intense » et sans usure, qu'il nous est proposé de voir.



Fig. 1: L'archéologue Carson, au cours d'une exposition, ne résistant pas à mimer les gestes rituels dans le *Motel of the Mysteries* de D. Macauley, d'après Macauley 1981 (©Macauley).

Bien sûr, D. Macauley est conscient de tout cela et son intention est de nous amuser avec cette surenchère irrationnelle du moment, de nos jours plus estompée. On y lit également une critique politique de la société de consommation américaine, de sa fragilité en dépit de sa puissance, qui garde encore son acuité, même si d'autres objets que des téléviseurs seraient aujourd'hui pastichés. Sa démarche d'illustra-

teur, là et dans d'autres ouvrages sur des pyramides, des châteaux forts, des gratte-ciels ou des cités romaines, peut retenir l'attention des archéologues parce que dessiner les choses, c'est vraiment les regarder et s'intéresser aux relations entre différents éléments ainsi qu'à leurs échelles, leurs masses et leurs points de connexion (je résume là ses propres commentaires à propos de son œuvre). Nous y reviendrons.

2 Un lieu pour des pratiques religieuses ?

Le dictionnaire (*Trésor de la langue française*) définit un *sanctuaire* comme le « lieu le plus saint d'un édifice religieux » ou encore comme un « édifice consacré à la pratique d'un culte ». Ce terme a un faux air de concept analytique, une des deux grandes catégories de concepts. Il n'est pas sûr en effet que l'addition d'éléments parfaitement définis *a priori* (un lieu, une partie dans un lieu, une architecture, des pratiques) suffise à mieux le saisir. Car la qualification de ces espaces et de ces actions nécessitent la compréhension de notions plus générales, telle celle de religion ou de sacré. Nous retrouvons là le problème de toute définition, qui renvoie à d'autres définitions, et cela *ad infinitum*, quand elles ne sont pas circulaires.

La *religion* est un concept synthétique : il est formé à partir d'expériences qui ont déjà eu lieu, et que l'on regroupe sous un vocable en raison d'un air de ressemblance, comme nous l'avons déjà indiqué (ce qui est le cas de la totalité des concepts des Sciences sociales, ne nous en inquiétons pas³). Certains pensent que ce travail *a posteriori* sur la multitude permet de découvrir une essence qui préexisterait, mais cela est un autre débat philosophique.

La religion est un concept vague, comme la plupart des concepts du sens commun⁴. « Grand » et « petit » sont des concepts vagues de ce langage de tous les jours, bien qu'ils semblent liés à la mesure, pratique scientifique s'il en est ! Nous sommes bien loin (est-ce souhaitable ?) de proposer une mesure de la religion, ou encore, une définition en termes de conditions nécessaires et suffisantes, comme le font les sciences. Et quand commence le religieux, lorsqu'il y a également du politique, du droit ou de l'esthétique ? Tout cela paraît mêlé semble-t-il ? Peut-on dire qu'un phénomène est plus religieux que politique ? Sans doute, mais cela reste souvent ambigu.

On peut tenter de donner une définition rigoureuse du religieux, on n'empêchera pas son usage métaphorique. C'est le cas pour certains jeux qui peuvent être ritualisés et pour lesquels une maximisation des valeurs peut enflammer des collectifs, telle une cérémonie. Malgré tout, pour endiguer cette inévitable dérivation, il

³ Lenclud 1995.

⁴ Égré 2018.

faut s'entendre *a minima* sur quelques traits saillants, sinon ce n'est à même plus savoir si l'on pratique la métaphore. Et ces traits saillants semblent mobiliser des croyances en des processus non (directement) observables et extranaturels, avec lesquels les hommes construisent des *mondes*.

On peut tenter d'en faire un nuage de notions qui peuvent se compléter, parfois s'opposer entre elles, ou monter en généralité. C'est le cas du terme général de *symbolique*, qui embrasse si large, qu'il risque de mal étreindre ces croyances en des entités surnaturelles. Mais, bien utile quand on constate le détour pris par une activité qui n'aurait pu être que *pragmatique*, c'est-à-dire tournée vers l'action et l'efficacité de celle-ci, en dehors de toute abstraction.

Cependant, la notion de symbolique ne porte pas l'intensité de cette valeur absolue que l'on associe au *sacré*. Cette valorisation extraordinaire concerne aussi bien des objets que des lieux, des personnes ou des moments, une expérience ambivalente qui peut fasciner ou inquiéter suivant que des règles (sociales) ont été respectées ou non⁵. Ces entités sacrées autorisent des médiations avec les forces surnaturelles qui constituent de puissants régulateurs dans les sociétés dites archaïques. Leur existence, largement contingente, est issue d'une expérience individuelle ou collective que l'on sépare généralement de la sphère profane, celle de la vie quotidienne (sans dimension religieuse : pardon pour la circularité de la description), exactement cet ordinaire qui manque dans le *Motel of the Mysteries* ou dans ses environs. Comme pour toute valeur, une entité n'est pas sacrée de manière intrinsèque, elle le devient socialement. Pour la repérer, et fût-elle individuelle, il faut considérer des pans entiers de cette société, et selon des critères que nous allons exposer (il en serait de même si nous intéressions à la valeur marchande, par exemple dans le cas des monnayages).

Concernant les *rites*, on retrouve les mêmes écueils que pour les définitions précédentes, et d'autres supplémentaires pour les archéologues, puisque nous sommes là dans un registre de l'action qui souligne le caractère performatif, la place des corps et le rôle des émotions, qui constituent autant de dimensions inatteignables pour cette discipline, hors des cas de représentation⁶. Avant que les anthropologues ne s'intéressent aux rites pour eux-mêmes, c'est-à-dire dans leur déroulement concret, l'accent avait été mis sur leur rôle dans l'ordonnement de la société, puis sur leur caractère révélateur des structures profondes des communautés. Les pratiques rituelles s'organisent en séquences d'actions formalisées, généralement prescrites, expressives et porteuses d'une dimension symbolique ; elles sont bornées par un début et une fin explicites, se déroulent de manière orientée (non circulaire), et tranchent de ce fait avec d'autres activités qui seraient plus quotidiennes et banales, selon des finalités qui seraient moins bien ajustées aux moyens mis en

⁵ Schmitt 2018.

⁶ Boissinot/Roure 2011.

œuvre (question de la rationalité). Leur caractère répétitif, largement signalé (et souligné dans son usage le plus large : le « rite du petit-déjeuner » par exemple), n'est finalement pas aussi systématique que cela, puisqu'ils peuvent être mobilisés pour surmonter une épreuve ponctuelle ou résoudre un désordre singulier. Quant à leur thématique, on la trouve focalisée dans certaines parties de la séquence rituelle, avec toutefois des possibilités d'inversion ou d'omission qui ne perturbent en rien leur signification générale. Ces notions générales que nous livre l'anthropologie sont hélas difficiles à transposer dans le registre archéologique qui ne dispose pas de données premières sur l'action, laquelle est plutôt déduite des configurations observées dans le sol, avec toute une part d'incertitudes. Avec les thématiques de la séparation, clairement temporelle ici, et celle d'une rationalité « problématique », nous retrouvons quelques-unes des caractéristiques évoquées à propos du sacré. Nous proposons maintenant de les aborder avec quelques outils des sciences cognitives.

3 L'argument de la contradiction ontologique (Pascal Boyer)

Dans son pastiche, l'illustrateur D. Macauley s'arrête longuement sur le recueil des objets du motel, qui sont évidemment « sacrés » compte tenu de leur environnement supposé. Pour vous éviter la scabreuse cuvette des WC de l'ouvrage, prenons un vélo. Cet artefact pourrait-il avoir quelque lien avec la religion ? Un *artefact* est une chose difficile à définir, parce qu'il a trois composantes, sa forme, son fonctionnement et sa fonction, lesquels dépendent à la fois des intentions des fabricants et des utilisateurs, mais également du fait que l'on pense que ce sont des artefacts⁷. Même s'il recueille toute notre affection, cet objet existe d'abord parce qu'il sert *en roulant* : il est le parfait produit de la rationalité pragmatique, même si des détails « inutiles », tel son design, n'affectent en rien ses capacités roulantes. Pris isolément, *a priori*, ce vélo ne sera pas pour nous un objet sacré. Et si on y tient vraiment, on ne le dira avec beaucoup d'émotion qu'en se laissant porter par un excès métaphorique.

D'autres objets ou choses nous semblent différentes. Ainsi, le corps humain et ses restes osseux ne semblent pas être des objets comme les autres pour la plupart d'entre nous, et cela depuis le Paléolithique moyen. Ils appartiennent en quelque sorte « de droit » à la sphère rituelle. Les représentations, celles qui relèvent de l'art et sont sur des supports durables (sans quoi nous n'en serions pas informés), sont attestées plus tard dans la préhistoire de l'humanité et pourraient relever du même

7 Sigaut 1991 ; Lenclud 2007.

domaine, même si elles n'y ont pas toujours été cantonnées. Encore faudrait-il que nous soyons capables de distinguer ce qui est fonctionnel dans la structure d'une œuvre d'éventuels éléments ajoutés à des fins d'embellissement qui relèvent des catégories de l'ornemental ou du décoratif⁸. Il semble toutefois qu'il y ait des objets dont le caractère sacré est « de droit », même si ce n'est pas absolument.

Pour notre vélo, nous sommes dans une situation différente. Mais cet objet peut-il, au prix de quelques modifications, devenir un objet rituel ? Anthropologue et spécialiste des sciences cognitives, Pascal Boyer nous suggère un argument relativement simple : il faut pour cela que cet objet manifeste une notable contradiction ontologique⁹. À savoir, qu'il donne l'apparence d'un bon ajustement entre des moyens et des fins, mais que, finalement, contre toute attente, il ne réalise pas ces fins-là, celles qui sont attendues parce que connues. On pourrait imaginer ici qu'on lui soude les roues, ou que l'on mette des pointes en guise de pédales . . .

L'art contemporain, qui a repris certains des codes du sacré, joue souvent avec la contradiction des réalités pragmatiques. Mais, pour distinguer l'objet fétiche de Duchamp d'un simple urinoir (nous y revenons, bien que l'artiste ait aussi produit des roues de bicyclettes), dans lequel on ne se soulagera pas bien sûr, il faut le dispositif du musée ou de la galerie d'art. En effet, pour faire perdurer cette « *transfiguration du banal* »¹⁰, des effets recherchés aussi bien par les religions que par les arts les plus contemporains, il est nécessaire d'instituer des dispositifs. Ceux-ci enregistrent, soit des positions incongrues, soit des déformations, ou recueillent des objets qui, dès leur fabrication, dans leurs formes, admettent cette contradiction ontologique. Cette séparation des lieux et des temps du banal ou du trivial, qui tranche avec le côté monotone, plat, du monde quotidien, est sans doute une des conditions nécessaires de la manifestation du religieux – bien qu'il existe des cérémonies que l'on puisse trouver banales. Mais, en aucun cas, suffisantes, puisque l'émotion artistique, qui puise également dans ce registre, n'est pas obligatoirement sous-tendue par des croyances envers le surnaturel.

Comme le précise P. Boyer, « *pour fabriquer un bon concept surnaturel, il faut décrire quelque chose qui appartienne à une catégorie ontologique. Mais il n'en existe pas énormément. La liste animal, personne, artefact, objet naturel (rivière, montagne, etc.) et plante est probablement exhaustive. Une fois la catégorie choisie, il faut spécifier la "mention spéciale" qui viole certaines prédictions intuitives de la catégorie, tout en préservant l'arrière-plan d'inférences* »¹¹. Une statue en bois qui pleure ou montre des épanchements sanguins dans certaines situations constitue un tel phénomène. Chacun sait que cet objet a été taillé dans la masse d'un bois et qu'il ne comporte ni vaisseaux sanguins ni glande lacrymale, et pourtant, tout en étant la réalisation

⁸ Souriau 1990.

⁹ Boyer 2001.

¹⁰ Danto 1989.

¹¹ Boyer 2001, 115.

d'un sculpteur, il se comporte parfois comme une personne (sans présenter toutes les propriétés de la personne) – semble-t-il. Un défunt que l'on met en sépulture et que l'on accompagne de certaines victuailles est susceptible d'en faire usage. On imagine la surprise des officiants de la cérémonie funéraire, s'ils découvriraient inopinément que les aliments ont été consommés : ils en auraient certainement exploité la contradiction ontologique pour de nouvelles croyances surnaturelles. Plus sérieusement, un vase entier, telle une cruche ordinaire que l'on dépose couchée dans une fosse sous le sol d'une habitation (une pratique corroborée par mon expérience d'archéologue), n'est manifestement plus en mesure d'accomplir ses propriétés habituelles de contenance et de facilité à verser. Tout se passe comme si, sa fonctionnalité principale étant empêchée, sa fonction se trouvait modifiée (si ce n'est « contredite »). Cette propriété « spéciale » qui est conférée au vase sera interprétée comme le témoignage matériel d'un rituel, un rituel de fondation en l'occurrence.

Ce dernier exemple le montre, pour comprendre certaines des pratiques du passé, il faut que nous soyons capables de restituer les anciennes prédictions intuitives relatives à de grandes catégories ontologiques, que l'on imaginera comme appartenant à un corpus relativement stable (nos ancêtres faisaient certainement des distinctions tranchées entre des montagnes et des personnes, même s'ils leur arrivaient de parfois les personnifier ou de leur trouver des propriétés stimulantes), afin, dans un deuxième temps, que nous puissions y repérer d'éventuelles contradictions. Sans ce présupposé de départ, il sera difficile de faire des inférences sur le passé. Or, depuis que l'archéologie est devenue une science, l'enquête s'est en partie focalisée sur l'ordinaire des sociétés du passé, et non plus sur les seuls monuments, tombeaux et autres œuvres exceptionnelles (comme le font encore les héros du *Motel of the Mysteries* à propos des Yanks). Les objets ordinaires sont désormais étudiés dans leur contexte de fabrication, puis de consommation, en repérant toutes les associations et tous les aléas de leur « biographie », de leur usure (qui nous informe sur leur fonctionnalité), jusqu'à leur destruction ou abandon. Ainsi devons-nous être capables de reconnaître des erreurs ou des maladresses, mais également des performances dans leur production, comme cela devait être admis dans le passé. De même, il faudrait être apte à repérer des situations d'apprentissage, des pratiques ludiques ou d'autres, entravées par la déraison, rarissimes sans doute. Et, si nous ne le pouvions pas pour toutes ces qualifications de l'action, il faudrait sans doute renoncer à une partie de nos attributions. Supposons que nous en ayons en partie la capacité. On pourra alors discuter des catégories et, celles-ci définies, tenter de restituer des attentes ordinaires qui leur auraient été associées et repérer d'éventuels détournements.

Il ne nous revient pas en tant qu'historiens ou archéologues d'exposer les ressorts psychologiques de ces phénomènes de contradiction ontologique que l'on cherche à repérer chez les agents du passé, ni d'explorer leurs motivations. Mais, à ce sujet, il faut être averti des leçons des autres sciences sociales, et particulièrement des enquêtes participatives de l'anthropologie. Ainsi, pour les pratiques indi-

viduelles et sociales, en optimisant les ajustements entre des moyens et des fins, on risque de trop miser sur la cohérence (qui est avant tout celle attendue pour nos écrits savants¹²) et d'oublier que nos diverses activités s'affranchissent souvent de cette exigeante rationalité. Dans des situations interculturelles, l'ethnologue Roger Bastide a pu décrire des phénomènes de *coupure*, qui correspondent à la juxtaposition de logiques différentes qui pourtant cohabitent dans les mêmes cerveaux¹³. Ainsi, suivant la nature d'une maladie, va-t-on, dans certaines sociétés africaines ou autres, plutôt se faire soigner dans l'hôpital régi par la médecine scientifique (occidentale) que d'aller consulter le marabout, le guérisseur ou le chamane, recourant donc suivant les situations à des activités qui nous paraissent contradictoires. Et cela, sans forcément le vivre comme une aliénation, ou que cela soit éprouvé comme une perte d'authenticité. La différence avec les contradictions dont nous parlons ici, à propos du sacré, du rituel ou des mystères, correspond plutôt à la focalisation sur une tension suscitée par le recouvrement entre deux logiques, l'une que l'on dira ordinaire, et l'autre « supra-ordinaire ». Heureusement, les hommes ne font pas n'importe quoi et ne mélangent pas tout : l'anthropologie et l'histoire nous montrent qu'il y a un nombre limité de schémas conceptuels disponibles¹⁴, c'est le cas de la vie ordinaire, mais aussi de notre rapport au surnaturel. Cette liste de questions potentielles nous permet de ne pas désespérer ou d'éviter de nous réfugier dans un scepticisme stérile.

Le lecteur me suivra peut-être dans la « *petite ontologie* » (le terme est repris de F. Wolff) que j'ai proposée à partir des faits archéologiques¹⁵. Au cours de cette enquête, diverses questions sont posées lors du démontage d'agrégats enfouis, au sein desquels il y a au moins une partie (et pas seulement un constituant) qui est un artefact. Il s'agit en général d'un artefact *immobilier* (un sol, un mur, une structure quelconque . . .), lequel, comme son nom l'indique, ne peut être déplacé sans perdre son intégrité : il est donc bien « accroché » à son lieu. La plupart des artefacts ont des parties, et ces parties peuvent être parfois à leur tour des artefacts, mobiliers ou immobiliers, qui sont réunis dans des *dispositifs*, des « *ensemble(s) d'éléments agencés dans un but précis* » (TLF). Ainsi en est-il des objets qui se trouvent dans une tombe, chacun d'entre eux ayant pu avoir une existence propre avant leur mise sous terre. À cette unité de lieu dans un dispositif correspond effectivement un but précis, en général faire quelque chose d'un cadavre, en suivant les rites pour être tranquille avec le mort. La dernière fonction de ces objets placés avec le défunt est donc dépendante de celle de l'assemblage, comme cela a été imprudemment postulé à propos du *Motel of the Mysteries*. Nous allons voir maintenant comment poser concrètement nos questions à propos de dispositifs relativement anciens.

¹² Goody 1979.

¹³ Bastide 1955.

¹⁴ Boyer 1997 ; Boyer 2001.

¹⁵ Boissinot 2015.

4 Sanctuaires des origines et sanctuaires équivoques

Les lieux emblématiques que l'on a qualifiés de « sanctuaires » en Préhistoire, sont d'abord des sépultures (dès le Paléolithique moyen), puis des grottes ornées (au Paléolithique supérieur), et enfin des bâtiments (au Néolithique surtout). Dans son célèbre essai sur *Les religions de la préhistoire* (1964), André Leroi-Gourhan, pourtant également ethnologue, a délibérément tourné le dos aux débats anthropologiques, pour se cantonner à une définition minimaliste du fait religieux fondé sur les « *manifestations de préoccupations paraissant dépasser l'ordre matériel* »¹⁶, et se focaliser sur la question de l'organisation des dépôts ou des représentations, n'en trouvant finalement que peu dans les premiers qui corroboreraient d'éventuels cultes (ossements), et analysant les secondes comme des dispositifs non seulement pensés et sélectifs de l'environnement des paléolithiques, mais encore homologues à l'ordre sexué de leur société. Le préhistorien, dont le pessimisme général se teinte parfois d'une féroce critique des savants qui lui sont contemporains, admet en effet sans trop de difficultés que les grottes ornées furent des « *sanctuaires* », sans véritablement le démontrer, en notant la grande richesse des éléments symboliques et en retenant le « mystère » que certaines associations de figures pouvaient susciter. De cela, il n'y a pas lieu de s'offusquer, même si d'autres interprétations ont été par la suite proposées, tandis que la chronologie des styles avancée par A. Leroi-Gourhan était abandonnée à la suite de quelques découvertes spectaculaires (grottes Cosquer et Chauvet). Nous voudrions maintenant nous focaliser sur l'étape suivante, car elle peut être vue comme celle des prémices des édifices discutés dans le colloque du projet MAP.

Göbekli Tepe (Turquie)

En ce qui concerne les bâtiments pouvant être considérés comme des sanctuaires, tels ceux du site fascinant de Göbekli Tepe, appartenant au Néolithique précéramique A et B d'Anatolie (X^e et IX^e millénaire av. notre ère), une intéressante controverse doit être signalée. Plantons d'abord le décor de ces structures mégalithiques découvertes dans un tell s'étendant sur 9 ha¹⁷. Les structures les plus anciennes sont toutes circulaires et sont, semble-t-il, accessibles par un toit soutenu par d'imposants piliers en T, ceux-ci participant de la structure de l'édifice en étant associés à des murets ou en occupant une position plus centrale (Fig. 2). Une grande partie de ces éléments architecturaux comportent des figurations naturalistes et parfois

¹⁶ Leroi-Gourhan 1983, 5.

¹⁷ Schmidt 2015.



Fig. 2: Göbleki Tepe. Vue aérienne des fouilles du site, avec les enclos circulaires du niveau III en bas (Institut Archéologique Allemand, E. Küçük) (Copyright: © 2019 Dietrich *et al*).

abstraites sculptées dans la pierre (pour ne pas dire des « décors »). Le registre iconographique comprend une majorité d'animaux, mais également des figures anthropomorphes (sans têtes). Et, parmi cet ensemble, un pilier qui a été interprété comme un « *totem* », autant de pièces que l'on rangerait sans problèmes dans la catégorie des objets rituels « de droit » (cette référence au totémisme pour une humanité encore mal dégagée du monde animal est également retenue pour les contextes plus anciens du Paléolithique par A. Testart¹⁸). Associés à cela, de nom-

¹⁸ Testart 2016.

breux artefacts lithiques ont été découverts, comme des pointes de flèches, du matériel de mouture et des récipients en pierre, ainsi que des restes de faune relatifs à des espèces qui ne sont pas les plus représentées sur la pierre, mais qui correspondent aux standards du contexte préhistorique. Cet ensemble complexe connaît deux phases (II et III) avec, de toute évidence, des éléments de continuité entre l'une et l'autre, la plus récente se caractérisant toutefois par des structures rectangulaires de moindre taille. Cette continuité s'exprime en partie par ce qui a été décrit comme des « *rites de clôture* » et le « *dépôt d'objets symboliques* »¹⁹. Par ailleurs, pour ces deux moments relativement longs, on note l'association de plusieurs de ces structures entre-elles, amenant les chercheurs à concevoir des espaces polycentriques.

Si, pour Klaus Schmidt et son équipe, nous avons indubitablement affaire à un complexe sanctuaire servant de lieu de rassemblement à des sociétés de chasseurs-cueilleurs vivant alentour dans un contexte de domestication en devenir, pour E. B. Banning²⁰ en revanche, une telle affirmation paraît trop ethnocentrique. Selon lui, elle se fonde sur une trop forte coupure entre le sacré et le profane, et il se pourrait bien que lesdits « temples », nombreux semble-t-il dans ce tell, ne soient que des maisons riches en contenu symbolique. Un débat qui pourrait faire écho aux découvertes de Çatal Höyük, plus récent de plus d'un millénaire et également en Anatolie, où des analyses de micro-résidus dans des espaces d'abord présentés comme des « sanctuaires » en raison de leur richesse iconographique et de certaines pratiques rituelles²¹ ont permis de les ramener à des fonctionnements plus ordinaires, comme la préparation de la nourriture ou la pratique de l'artisanat²². Cependant, à Göbekli Tepe, s'il s'agissait véritablement d'habitations, il manque un certain nombre de structures que l'on s'attendrait à voir chez ces chasseurs-cueilleurs, parmi lesquelles des foyers qui n'ont pas été découverts sur toute l'étendue explorée. Pour l'instant, la controverse s'est soldée par l'introduction du qualificatif *Sondergebäude* (« *bâtiment spécial* ») pour décrire un phénomène qui s'écarte d'une norme certes plus mal connue que l'on ne croit dans ces prémices du Néolithique.

Parce que les références aux domaines virils et « phalliques » sont nombreuses, ne pourrait-il pas s'agir plutôt d'une « maison des hommes » où se déroulent des rites d'initiation à l'image de celles que nous décrivent les ethnographes de Papouasie²³ ? Et si on pouvait en faire la preuve, mériteraient-elles alors le vocable de « sanctuaires » ? Quant à savoir si ce sont les nouvelles figurations dans la pierre, témoins ici ou là

¹⁹ Dietrich/Notroff 2015.

²⁰ Banning 2011.

²¹ Mellaart 1967.

²² Hodder 2007.

²³ De Saulieu 2019.

d'une « *révolution des symboles* »²⁴, ou l'organisation d'éventuels festins intergroupes²⁵ qui seraient à l'origine de la nouvelle économie de production, nous n'en n'avons pour l'instant pas la démonstration ni à Göbekli Tepe ni ailleurs.

Roquepertuse (France)

En reprenant les fouilles du site provençal (plus modeste) de l'âge du Fer de Roquepertuse, je me suis heurté à des questions d'attribution similaires. Les premières explorations et la tradition historiographique avaient retenu une interprétation en termes de « sanctuaire celtique », parce que des représentations en relief et ronde-bosse avaient été trouvées en association avec des crânes humains, dans un contexte où l'on ne reconnaissait ni habitat, ni enceinte de pierre (à ce stade de la fouille).

Avec la reprise des fouilles dans les années 1990, ces deux derniers critères d'absence ne tiennent plus, puisque nous sommes vraiment dans un *oppidum* : il y a bien un rempart, voire plusieurs, et des habitations ont été repérées, organisées selon un schéma d'urbanisme (Fig. 3). À l'emplacement supposé des crânes et des statues, qui peuvent se comprendre comme des vestiges rituels « de droit », les renseignements sur les dispositifs sont hélas maigres, mais il y a effectivement une coupure monumentale entre cette partie et le reste du village, qui pourrait laisser penser à un sanctuaire central fermé par une enceinte avec tours, ou à tout autre chose. Voilà pour les faits, qui restent lacunaires en raison des recherches anciennes, mais également parce que l'histoire de cette bourgade a été fort heurtée. Et c'est moins sur les situations, qu'à partir de la dynamique historique que l'alternative peut éventuellement se résoudre.

En procédant à une analyse stratigraphique fine et rigoureuse des niveaux en contrebas de la zone centrale, nous avons effectivement pu démontrer l'existence de phénomènes d'iconoclastie concernant la statuaire²⁶. Celle-ci peut avoir été décapitée, détériorée au niveau de ses attributs ou franchement pilée à un moment de l'histoire de la bourgade, sans que cette agglomération ne semble vraiment défaillir²⁷. Et lorsque finalement cette défaillance arrive, après un siège et un incendie général, ce centre si important est réaménagé en une ferme, moins de deux générations après. Est-ce ainsi que l'on traitait les « lieux sacrés » ? Et, en contexte polythéiste, où les dieux s'ajoutent généralement aux dieux, pourquoi s'en prendre à des effigies, qui sont finalement celles de guerriers (fussent-ils « héroïques »), si ce n'est pour des raisons d'abord politiques ? Donc, plutôt un « château » qu'un « temple », en assumant l'anachronisme ?

²⁴ Cauvin 1997.

²⁵ Hayden 2009.

²⁶ Boissinot/Gantès 2000.

²⁷ Boissinot 2011.

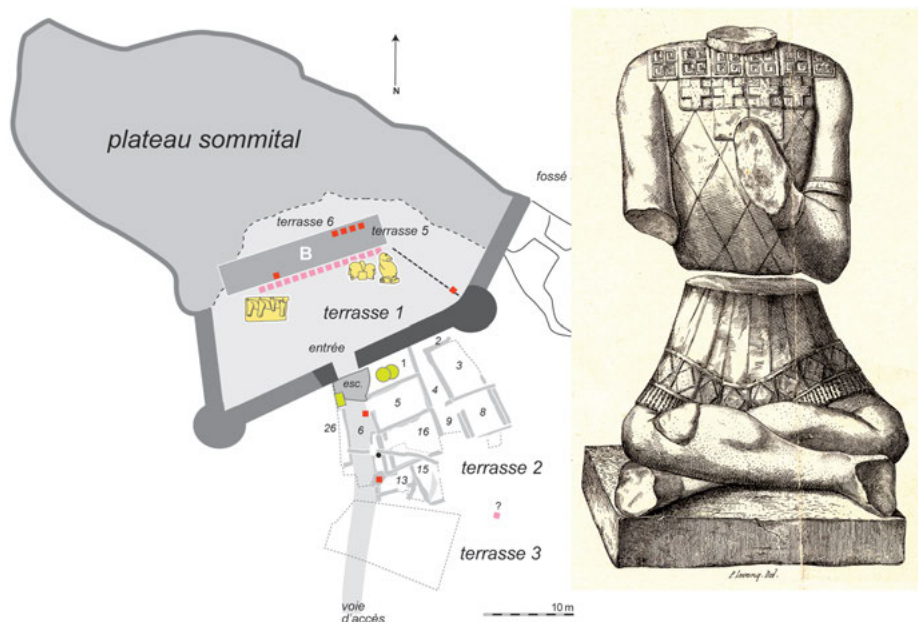


Fig. 3: Roquepertuse. Plan général de l'agglomération. La terrasse 1 est celle qui a livré les traces d'un bâtiment et de nombreuses pièces lapidaires. Les statues de guerriers assis en tailleur (à droite de l'image : gravure de la première publication d'I. Gilles) ne peuvent être placés avec précision. Photo de l'Auteur. (© Ph. Boissinot / EHESS).

Par ailleurs, quand on fait le constat des différents artefacts accumulés au fil du temps dans ce secteur de l'agglomération, on ne constate nullement une quelconque singularité par rapport à l'ordinaire de la période, c'est-à-dire en faisant la moyenne des trouvailles sur des sites contemporains : aucune spécificité ici concernant la consommation animale, rien de singulier au niveau des objets métalliques ou céramiques . . . Sans pouvoir précisément savoir ce qui se passait dans la partie centrale, trop transformée au gré des occupations et des recherches anciennes, nos informations sur la périphérie immédiate laissent entrevoir des activités domestiques ou relevant du petit artisanat, ou encore de l'élevage et de la transformation des denrées agricoles, bien plus que des activités de service pour un sanctuaire finalement évanescent, comme le proposaient les premiers fouilleurs.

Nous le voyons, des arguments « statistiques » à propos du mobilier sont ici convoqués, mais également ce qui pourrait sembler être une « règle », ou plutôt une récurrence anthropologique : en contexte polythéiste, les divinités s'ajoutent aux divinités, parfois les unes sont traduites dans les autres, sans que leur existence ne doive être remise en cause. La destruction volontaire de statues observée

ici ou ailleurs (en Égypte²⁸ par exemple) est certes une action qui participe de ce phénomène de contradiction ontologique (on souhaite annihiler leur « capacité d'agir »), mais qui ne vise pas cette tension que nous avons évoquée à propos de la religion. Tout le défi de l'interprétation archéologique se ramène à repérer ce qui est englobant, en le distinguant de ce qui est englobé, un éventuel culte des ancêtres ou la célébration d'une lignée aristocratique ne nécessitant pas forcément un lieu particulier et ne constituant pas automatiquement le principe régulateur du déploiement des pratiques sociales.

5 Conclusion

Les agrégats archéologiques se présentent comme des anomalies par rapport aux phénomènes naturels (dépôts de cycles érosion-sédimentations, sols pédologiques . . .), avec lesquels ils ne peuvent être confondus dans la majorité des cas. Cela constitue même le travail préliminaire de tout archéologue. Mais, au sein de ces anomalies, il existe des choses et des dispositifs qui sont doublement des anomalies, parce qu'ils tranchent avec les choses et les dispositifs auxquels on doit nécessairement s'attendre en supposant une certaine forme de rationalité, à un moment donné de l'histoire technique, ce que l'on pourrait appeler « l'ordinaire du moment ». Un aspect oublié par notre illustrateur D. Macauley qui n'a pas fait cet exercice de comparaison pour son *Motel of Mysteries*, ni son inventaire de l'ordinaire pour les Yanks. Mais, pour le dédouaner quelque peu (n'oublions pas tout de même qu'il cherche à nous amuser), on pourrait admettre que cet ordinaire peut parfois être fortement imbriqué avec l'activité rituelle, ce qui a probablement été le cas dans des sociétés très anciennes au fondement desquelles le sacré pourrait se trouver²⁹.

Avec les seules ressources de l'archéologie, nous pouvons nous employer à repérer ces phénomènes de contradiction ontologique à travers des objets et des dispositifs. Et surtout, à examiner leur place, pour les considérer soit comme de simples constituants, soit comme des parties spatiales ou des totalités qui focalisent tous les principes (lesquelles peuvent comporter des parties qui ne relèvent pas de ce type de phénomène). Ainsi, pour prendre un exemple mieux connu dans le monde antique, la place dévolue aux *lares familiares* occupe une partie de la maison, sans faire de cette dernière, englobante, un « sanctuaire », en dehors de toute dérivation métaphorique. Bref, il s'agit d'une interrogation sur la structure de ces ensembles matériels, qui doit s'envisager dans le temps, au gré des transformations³⁰, et à laquelle on peut tenter d'appliquer quelques universaux anthropologi-

²⁸ Connor 2018.

²⁹ Godelier 2007.

³⁰ Van Andringa 2015.

ques. Ceux-ci peuvent se discuter, mais on peut au moins admettre l'existence d'objets rituels « de droit », dont la liste reste ouverte, ainsi que la valeur ambivalente du sacré, lequel peut être à craindre ou à honorer, en tous cas s'inscrire dans une configuration sociale. Reste alors à démêler ce qui revient au religieux, au juridique, au politique ou au social, ce qui n'est pas une mince affaire tant ces aspects sont parfois imbriqués. Si bien que l'on est parfois tenté, comme le propose Tim In-soll³¹, de renoncer à la qualification de « sanctuaire ».

Pour l'historien qui dispose d'un lot de sources multiples, le religieux n'est pas vraiment une affaire d'anomalies dans l'intégralité d'un corpus, mais de rubrique à sélectionner. La question que nous nous posons ici : « quand y-a-t-il religion quand on ne le sait pas déjà ? » est vraiment une préoccupation d'archéologue des périodes antérieures à l'écriture, mais qui doit nécessairement intéresser ceux qui sont « pleinement » historiens. Elle rejoint des questions posées en Philosophie ou dans les Sciences sociales ; voilà pourquoi nous y avons fait référence ici. Mais, en dépit d'un recours à des matériaux souvent inappropriés et toujours lacunaires, c'est une interrogation dont on ne peut faire l'économie quand on veut comprendre l'émergence de ce qui relèvera plus tard d'une (quasi) évidence.

Bibliographie

- Banning, Edward Bruce (2011), « So Fair a House : Göbekli Tepe and the Identification of Temples in the Pre-Pottery Neolithic of the Near East », in : *Current anthropology* 52. 5, 619–660.
- Bastide, Roger (1955), « Le principe de coupure et le comportement afro-brésilien », in : *Anais do XXXL Congresso Internacional de Americanistas Sao Paulo*, t. I, Sao Paulo, Anhembi, 493–503.
- Boissinot, Philippe (2011), « Stèles et statues de Roquepertuse : état de la question », in : *Documents d'Archéologie Méridionale* 34, 247–262.
- Boissinot, Philippe (2015), *Qu'est-ce qu'un fait archéologique ?*, Paris.
- Boissinot, Philippe / Gantès, Lucien-François (2000), « La chronologie de Roquepertuse. Propositions préliminaires à l'issue des campagnes 1994–1999 », in : *Documents d'Archéologie Méridionale* 23, 249–271.
- Boissinot, Philippe / Roure, Réjane (2011), « Conclusion », in : Réjane Roure / Lionel Pernet (eds.), *Des rites et des hommes*, Paris, 265–271.
- Boyer, Pascal (1997), *La religion comme phénomène naturel*, Paris.
- Boyer, Pascal (2001), *Et l'homme créa les dieux*, Paris.
- Cauvin, Jacques (1997), *Naissance des divinités, naissance de l'agriculture : la révolution des symboles au Néolithique*, Paris.
- Connor, Simon (2018), « Mutiler, tuer, désactiver les images en Egypte pharaonique », in : *Perspectives* 2, 147–166.
- Danto, Arthur (1989), *La transfiguration du banal*, Paris.
- De Saulieu, Geoffroy (2019), « Art et religion de Lascaux à Göbekli Tepe », in : *Les Nouvelles de l'Archéologie* 155, 57–59.

31 In-soll 2004.

- Dietrich, Oliver / Notroff, Jens (2015), « A sanctuary, or so fair a house? In defense of an archaeology of cult at Pre-Pottery Neolithic Göbekli Tepe », in : Nicola Laneri (ed.), *Defining the Sacred. Approaches to the Archaeology of Religion in the Near East*, Oxford, 75–89.
- Egré, Pascal (2018), *Qu'est-ce que le vague ?*, Paris.
- Godelier, Maurice (2007), *Au fondement des sociétés humaines : ce que nous apprend l'Anthropologie*, Paris.
- Goody, Jack (1979), *La raison graphique*, Paris.
- Hodder, Ian (2007), « Çatal Höyük in the Context of the Middle Eastern Neolithic », in : *Annual Review of Anthropology* 36, 105–120.
- Insoll, Tim (2004), *Archaeology, ritual, religion*, London and New York, Routledge.
- Hayden, Bryan (2009), « The Proof is in the Pudding. Feasting and the Origins of Domestication », in : *Current Anthropology* 50. 5, 597–601.
- Lenclud, Gérard (1995), « L'illusion essentialiste. Pourquoi il n'est pas possible de définir les concepts anthropologiques? », in : *L'ethnographie* 91. 1, 147–166.
- Lenclud, Gérard (2007), « Être un artefact », in : Octave Dubary / Laurier Turgeon (eds.), *Objets et mémoires*, Paris/ Québec, 59–90.
- Leroi-Gourhan, André (1983), *Les religions de la Préhistoire*, Paris.
- Macaulay, David (1981), *La civilisation perdue. Naissance d'une archéologie*, Paris.
- Mellaart, James (1967), *Çatal Hüyük: a Neolithic Town in Anatolia*, London.
- Schmidt, Klaus (2015), *Le premier temple. Göbekli Tepe*, Paris.
- Schmitt, Yann (2018), « Le sacré », in : Julien Deonna / Emma Tieffenbach, *Petit traité des valeurs*, Paris, 239–248.
- Sigaut, François (1991), « Un couteau ne sert pas à couper, mais en coupant. Structure, fonctionnement et fonction dans l'analyse des objets », in : *25 ans d'études technologiques en Préhistoire. Bilan et perspectives*, Antibes, 21–34.
- Souriau, Étienne (1990), *Vocabulaire d'esthétique*, Paris.
- Testart, Alain (2016), *Art et religion de Chauvet à Lascaux*, Paris.
- Van Andringa, William (2015), « The Archaeology of Ancient Sanctuaries », in : Rubina Raja / Jörg Rüpke (eds.), *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World*, Malden, 29–40.

