Ô Bonne Mère...

Jean Guilaine

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/archeopages/837>

DOI : 10.4000/archeopages.837

ISSN : 2269-9872

Éditeur

INRAP - Institut national de recherches archéologiques préventives

Édition imprimée

Date de publication : 1 février 2008

Pagination : 22-27

ISSN : 1622-8545

Référence électronique

Jean Guilaine, « Ô Bonne Mère... », *Archéopages* [En ligne], Hors-série 1 | 2008, mis en ligne le 01 février 2008, consulté le 24 février 2023. URL : <http://journals.openedition.org/archeopages/837> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/archeopages.837>

publics entraîne depuis 2005 une intensification remarquable des opérations archéologiques dans la ville antique et dans l'écusson médiéval situé autour de la cathédrale. Ces fouilles apportent de nouvelles données pour la compréhension du développement et des principales étapes d'urbanisation de la cité depuis la fin du II^e siècle avant notre ère jusqu'à la fin de l'Antiquité, et sur l'organisation de la ville médiévale.

Avec l'extension de l'agglomération vers le sud, la plaine est devenue la zone la plus touchée par les programmes d'aménagements, avec la création de nouvelles zones d'activité économique, le creusement à partir de 1998 de plusieurs grands bassins de rétention d'eau (dans le cadre du PPCI) et la mise en place de nouveaux réseaux de communication.

Ces aménagements ont motivé autant d'opérations d'archéologie préventive (diagnostics et parfois fouilles) sur d'importantes superficies (elles totalisent aujourd'hui près de 250 hectares). Ils ont permis la découverte d'une masse documentaire considérable, constituée de dizaines de milliers de vestiges archéologiques de toute nature et de toutes périodes témoignant de la densité exceptionnelle de l'occupation humaine sur ce territoire. Du Paléolithique supérieur à l'époque contemporaine, toutes les grandes phases chronologiques sont représentées, avec, en particulier, des données extrêmement nombreuses pour le Néolithique, l'âge du Fer et l'Antiquité.

C'est donc la conjonction de trois facteurs – une politique archéologique active depuis deux décennies, une masse considérable de données produite par l'archéologie préventive avec son enrichissement croissant et la très forte densité des occupations depuis le Néolithique sur un même secteur – qui favorise l'existence d'une véritable recherche. En 1999, à la suite du programme «Nîmes urbain», un projet collectif de recherche (PCR) centré sur le territoire nîmois voit le jour. Ce PCR, qui rassemble aujourd'hui plus de quarante chercheurs, s'articule selon trois axes transversaux (protocoles et stratégies; paléoenvironnement; documentation, cartographie et système d'information géographique) et cinq axes chronologiques: Préhistoire récente (Breuil *et al.* 2004), Protohistoire (Sauvage 1996, Breuil, Séjalon 2007), Antiquité (Vidal *et al.* 1996, Bel *et al.* 2005), Moyen Âge et époque moderne. À partir d'actions individuelles ou collectives, ce programme tente de prendre en compte l'important volume des données disponibles dans une approche résolument diachronique, et propose une étude de l'occupation humaine du Néolithique à l'époque moderne sur un territoire d'environ 100 km². Les premiers résultats de ces travaux renouvellent en profondeur la connaissance historique du territoire nîmois, témoignant notamment d'une forte anthropisation dès le Néolithique et d'un impact durable sur le paysage nîmois.

- AMANDRY M., CHRISTOL M., FICHES J.-L. (dir.), VEYRAC A. (dir.), MANNIEZ Y., MONTEIL M., SAUVAGE L., VIDAL L. 1996: *Carte archéologique de la Gaule, Nîmes (30/1)*, Paris, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.
- BEL V., BREUIL J.-Y., MONTEIL M., POMARÈDES H. avec VIDAL L. (coll.) et SAUVAGE L. (coll.) 2005: «Réflexions sur une ville et sa proche campagne dans l'Antiquité: le cas de Nîmes (Gard)», in A. Bouet et F. Verdin (éd.) *Territoires et paysages de l'âge du Fer au Moyen Âge. Mélanges offerts à Philippe Leveau*. Bordeaux: Ausonius Éditions, p. 19-44.
- BENOIT J. 1981: «Nîmes: études sur l'urbanisme antique. Problème de méthode et résultats.» *Bulletin de l'École Antique de Nîmes*, nouv. série, 16, 1981, p. 69-90.
- BREUIL J.-Y., ESCALLON G., GEORJON C., GUTHERZ X., JALLOT L., LANCELOT S., LANDIER G., LÉA V. 2004: «Le territoire nîmois au Néolithique. Premier bilan du groupe Néolithique au sein du PCR «Espace rural et occupation du sol de la région nîmoise de la Préhistoire récente à l'Époque moderne»», in Gascó J., Gutherz X. et de Labriffe P.-A. dir. *Temps et espaces culturels. Du 6^e au 2^e millénaire en France du Sud*. Actes des quatrième Rencontres méridionales de Préhistoire récente. Nîmes 28 et 29 octobre 2000. Monographies d'Archéologie Méditerranéenne, 15, Lattes, p. 243-262.
- BREUIL J.-Y., SÉJALON P. 2007: «Nouvelles données sur l'occupation de la fin du VI^e s. au I^{er} s. av. notre ère dans la plaine du Vistre (Nîmes, Gard)», in *L'Exploitation agricole dans son environnement à la fin de l'âge du Fer. Nouvelles approches méthodologiques*, actes de la table ronde des 18 et 19 novembre 2004 coorganisée par l'EHESS de Toulouse et l'Archéosite de Saint-Julien, Toulouse.
- GOUDINEAU C. 1976: «Le statut de Nîmes et les Volques Arécomiques», *Revue archéologique de Narbonnaise*, 9, p. 105-114.
- HUARD R. (dir.) 1982: *Histoire de Nîmes*, Aix-en-Provence, Édisud.
- MARTIN S., MAGNIN F., CHEVILLOT P. 2005: «Mise en évidence des discontinuités spatiales et temporelles dans l'anthropisation de la plaine de la Vistrenque à Nîmes (gard) durant l'Holocène. Apport de l'analyse malacologique», *Quaternaire*, 16, (4), p. 339-353.
- MONTEIL M. 1999: *Nîmes antique et sa proche campagne. Étude de topographie urbaine et périurbaine (fin VI^e av. notre ère – VI^e s. ap. J.-C.)*. Lattes, UMR154 (Monographies d'archéologie méditerranéenne 3).
- POUPET P., CÉLÉ M. 1990: «Nîmes, la ville et ses campagnes. L'espace rural et ses articulations avec l'agglomération, de l'oppidum indigène à la ville moderne», Projet d'archéologie spatiale/ prospection-inventaire présenté par le GENOS, multigraphié, Archives du Service régional de l'Archéologie.
- PY M. 1981: *Recherches sur Nîmes préromaine. Habitats et sépultures*, XLI^e suppl. à *Gallia*, Paris, Éd. du CNRS.
- SAUVAGE L. 1996: «Existe-t-il une ferme indigène dans le Midi de la France?», in D. Bayard, J.-L. Collart dir. *De la ferme indigène à la villa romaine. La romanisation des campagnes de la Gaule*. Actes du deuxième colloque de l'association AGER, Amiens (Somme) du 23 au 25 septembre 1993, *Revue archéologique de Picardie*, n° spécial, 11, p. 287-292.
- VEYRAC A. 1991: *Nîmes antique et l'eau. Les aménagements hydrauliques du forum*, mémoire de DEA, Université de Provence, Aix-en-Provence.
- VIDAL L., POMARÈDES H. (coll.), SAUVAGE L. (coll.) 1996: «Traces matérielles de la mise en valeur et de l'aménagement des campagnes aux portes de Nîmes: les parcellaires antiques de la plaine du Vistre», in G. Chouquer (dir.) *Les formes du paysage*. Tome 2. *Archéologie des parcellaires*. Actes du colloque d'Orléans (1996), p. 57-66.

Ô Bonne Mère...

Jean Guislaine
Collège de France

L'ambition légitime du préhistorien ou du protohistorien de dépasser le champ des analyses matérielles pour tenter de pénétrer celui des organisations sociales, des rapports de pouvoir, des croyances et des pratiques «religieuses» a donné lieu à une littérature abondante. Les difficultés que rencontre l'archéologue pour modéliser à partir de ses propres vestiges lui fait souvent utiliser et adopter sans discussion des constructions anthropologiques ou historiques, elles-mêmes spéculatives. On prendra ici l'exemple de la «déesse» néolithique; un concept qui, sous des formulations et des contenus divers,

a peu ou prou traversé un siècle et demi de Préhistoire néolithique.

Au XIX^e siècle, les thèses évolutionnistes imaginaient les sociétés préhistoriques centrées autour du rôle social et affectif des femmes ensuite progressivement marginalisées par les hommes au cours de la Protohistoire. On sait les critiques que l'anthropologie a réservées à la notion de matriarcat (Héritier 1996; Eller 2000). Pour autant, une telle perspective de l'évolution sociale devait, pensait-on à cette époque, avoir eu son double dans le domaine religieux: une (ou des) déesses(s) préhistorique(s) omnipotente(s) avait dû céder le pas, au cours des âges des métaux, à des dieux mâles. L'image d'un monde originel, paisible, nourri par une terre-mère généreuse a ainsi inspiré diverses productions littéraires, mais aussi des œuvres relevant de l'histoire des religions. E.O. James (1959) évoquait ainsi un culte de la «déesse-mère», dont il pensait trouver les archétypes dans les vénus adipeuses du Paléolithique supérieur, et E. Neumann (1991) considérait la grande déesse comme une constante du psychisme humain, dont il croyait retrouver les versions archétypales dans les figurines féminines préhistoriques.

L'archéologie s'aligne... Ce n'est pas sans réticences que ce concept fut adopté par les préhistoriens. En 1901 pourtant, A. Evans assimilait les statuettes minoennes à des représentations de la déesse-mère babylonienne, tandis que les figurines néolithiques de Cnossos étaient vues comme ses antécédents. Ce fut surtout après 1950 que l'idée fit son chemin; la déesse s'enracina chez des archéologues de renom: Childe, Crawford, Daniel (Hutton 1997). Sans doute le chemin avait-il été préparé par J. Hawkes (1968), qui avait associé la diffusion d'un culte de la déesse néolithique à l'action de «missionnaires mégalithiques», partis d'Orient pour véhiculer, d'un bout à l'autre de l'Europe, des techniques de construction et une religion centrée autour d'une entité féminine. J. Mellaart (1967) avait identifié les figurines de Çatal Höyük (Turquie) comme des représentations de divinités. Il opposait deux «images»: l'une, féminine, vue comme une sorte de grande déesse; l'autre, masculine, représentant le fils (et amant) de celle-ci, des bucranes associés matérialisant des symboles de virilité. À travers un culte prioritairement féminin, il associait vie et mort, naissance et résurrection, abondance et fertilité.

On trouverait, à dépouiller la littérature archéologique, de nombreux témoignages de cette déité identifiée à travers les figurines et les statues-menhirs; la déesse-mère imprègne la sphère des néolithiciens dès que ceux-ci s'aventurent à parler de religion.

Déesse, conservatisme et féminisme.

J. Hawkes voyait dans la déesse une façon de rendre hommage au monde agricole

traditionnel. Avec sa «Grande Mère» – d'abord décomposée en diverses entités, ensuite unifiée en un même concept –, M. Gimbutas (1974, 2005) a, quant à elle, proposé le retour à une société plus idéale, «égalitaire», à connotation féminine, fondée sur des valeurs naturelles à redécouvrir, celles du Néolithique notamment. Les sociétés européennes auraient alors rendu un culte à une Grande Mère, figure cosmogonique, créatrice du monde, symbole de l'unité de la Nature, dispensatrice de vie et du renouveau, assurant prospérité et sérénité à des paléocommunautés agraires florissantes. Le rapprochement est constant entre la féminité de la déesse et la femme génitrice, entre la déité dominant le monde et la femme dans sa fonction biologique et sociale. Cet état n'allait pas durer: des invasions «barbares» issues du domaine des steppes euro-asiatiques le ruinèrent et lui substituèrent un nouvel ordre rigide, violent, masculin, ayant perduré jusqu'à aujourd'hui. On a beaucoup discuté sur le concept de Grande Mère et sur la réalité de ces fameuses migrations destructrices.

On comprend, par ailleurs, la récupération de cette œuvre par le courant féministe des années 1970 et 1980, aux États-Unis notamment.

La femme et le taureau. Jacques Cauvin (1994) a, pour sa part, fait la différence entre les structures de l'imaginaire (et du symbolique) et le statut de la femme. Il a fort justement refusé de projeter l'univers mental des Néolithiques sur leur organisation sociale. Reprenant la dichotomie femme/taureau repérée à Çatal par Mellaart, il en chercha les origines et crut les retrouver dès le Khiamien, c'est-à-dire antérieurement à la pratique agricole. Il défendit la thèse d'une «révolution des symboles» qui aurait précédé et psychiquement ouvert la voie à l'agriculture. On ne discutera ici que de l'interprétation iconographique. La femme représentée n'était plus vue comme un simple «symbole de fécondité». C'était un personnage mythique, «conçu comme Être suprême et Mère universelle», autrement dit une déesse couronnant un système religieux que l'on pourrait qualifier de «monothéisme féminin». Les figurines en étaient la matérialisation. Pour Cauvin, le Néolithique consacrait les débuts d'une croyance en une entité supérieure qui se serait exprimée dans l'opposition ressentie entre la notion d'un divin, symbole de perfection et d'éternité, et l'humanité, limitée, matérielle et mortelle.

On rejoint là un problème plus général: quand la notion d'un dieu invisible, tout-puissant et inaccessible est-elle apparue? Une telle mutation mentale dès le Néolithique ne semble nullement certaine.

Des vestiges néolithiques au cœur de

la discussion. Deux éléments archéologiques doivent pouvoir nous guider dans notre approche

[Fig. 1] La « Dame » de Çatal Höyük
(Turquie), figurine trônant accoudée
sur des fauves. Hauteur : 20 cm
(d'après J. Mellaart).

de la « déesse » néolithique : les figurations anthropomorphes et les lieux de culte.

Les représentations anthropomorphes susceptibles de matérialiser la croyance en une (ou des) entité(s) féminine(s), voire dans des dieux mâles, sont de deux sortes : les figurines et les statues. Les figurines, déjà présentes dans certaines cultures du Paléolithique supérieur (Gravettien), puis disparaissant ou devenant rares, se manifestent à nouveau dès le Natoufien (Mallaha, Aïn Sakhri) pour connaître des fortunes diverses. Très abondantes dans certaines cultures de la sphère néolithique égéo-balkanique, elles sont rares dans certains complexes (Rubané), voire absentes dans d'autres (Cardial). Se partageant entre représentations masculines et féminines dans certains sites du Néolithique précéramique ou PPNB (Nevali Çori), elles sont ensuite très majoritairement féminines jusqu'à la fin du Néolithique. C'est cette abondance qui a notamment servi de support au concept de « déesse » de Gimbutas et d'autres. De fait, l'archéologie ne confirme guère la « divinité » de ces pièces, même si certaines ont pu relever de la sphère du « sacré » (Ucko 1968; Testart 1998). Les contextes laissent une plage interprétative très ouverte : figurations d'aïeules (réelles ou mythiques), aides-naissance, objets magiques, ex-voto, « portraits » (au sens de repères familiaux ou identitaires), pièces de contrats, jouets, etc. Je propose (Guilaine 1994) d'y voir des éléments matériels du fonctionnement social au sein de communautés agricoles stabilisées. Il en serait de même de celles, souvent plus tardives (Obeid, Prédynastique, Cycladique), trouvées dans des tombes et généralement interprétées comme des substituts de concubines ou de servantes. Dans certaines tombes zapotèques, les statuettes figurent des ascendants et leur attitude peut signifier le statut ou l'autorité (Marcus 1996). Rien ne s'oppose à ce que les figurines traduisent des notions de fertilité ou de fécondité. Toutefois, les statuettes « enceintes » sont très rares et les canons des figurines sont tellement variés d'une culture à l'autre et à travers le temps qu'on ne peut les ramener à un concept unique. Quant à la figurine de Çatal Höyük, accoudée sur des fauves et enfantant [Fig. 1], s'agit-il d'une déesse d'une simple allégorie de l'humanité contrôlant des forces sauvages ou d'un personnage féminin doté de fonctions particulières ? Voire d'un peu tout à la fois ?

L'anthropomorphisme néolithique. Les statues – quelquefois proches des mensurations humaines, sinon supérieures à elles – sont peut-être plus intéressantes en raison de leur taille ; elles ambitionnent plus clairement de représenter un personnage de pierre s'apparentant à un adulte ou à un être plus imposant. Les plus anciennes manifestations de ce type sont les œuvres de la « culture d'Urfa », en Anatolie du Sud-Est (X^e-IX^e millénaires avant notre ère). Certaines des dalles mégalithiques en T de Göbekli pourraient

figurer un personnage schématisé (Schmidt 2006). D'autres représentations sont plus suggestives, notamment la stèle de Yeni Mahalle où le personnage, dont le collier souligne le rang, prend son sexe dans ses mains (Hauptmann 1994, 2003) [Fig. 2]. D'autres sculptures de Cayönü et de Nevali Çori montrent également des sujets masculins ithyphalliques. Ces personnages ont parfois fait avancer l'hypothèse qu'un dieu mâle (et non une déesse) aurait présidé à l'émergence du Néolithique (Özdoğan 2001).

Curieusement, cette statuaire n'aura pas de pérennité : elle ne survivra pas au PPNB ancien-moyen. Pour autant, les menhirs ou les stèles anthropomorphes, avec pointement apical, bien connues en Europe tout au long des V^e et IV^e millénaires, répondent aussi au souci de représenter un personnage. Quant aux statues-menhirs des IV^e et III^e millénaires, elles s'inscrivent dans une même perspective, avec une nuance toutefois : désormais, l'image du guerrier s'impose idéologiquement, même si le guerrier « à plein temps » ne va émerger que bien plus tard (Guilaine, Zammit 2001). Parallèlement, la catégorisation par sexe s'accroît et la dichotomie hommes-femmes est désormais bien marquée, comme dans les mobiliers des tombes des cultures chalcolithiques de l'époque.

Que sont les statues anatoliennes ?

Qu'elles puissent s'insérer dans la sphère du « sacré » (comme cela a pu être le cas dans le « *Cult Building* » de Nevali Çori) n'en fait pas pour autant des divinités. Nous y verrions plutôt la figuration d'un ancêtre fondateur de la localité ou d'ancêtres de clans dans le cas des nombreuses représentations de Göbekli. Ces grandes représentations humaines, schématiques ou réalistes, apparaissent lorsque au Proche-Orient les communautés développent progressivement leur aptitude à contrôler la matière végétale et animale, au moment de la longue mise à l'épreuve de la domestication. L'homme, qui pendant des millénaires s'est perçu comme une composante parmi d'autres de la nature, découvre son pouvoir alors que la sédentarisation se renforce et que les communautés doivent adapter règles et croyances à cette nouvelle situation. Ces statues sont une autoglorification de sa propre espèce (Guilaine 2005). Plus tard, les statues-menhirs – qui apparaissent à un moment où la densification du sol s'accroît, où de nouvelles techniques s'imposent (avec l'araire, par exemple), où la compétition s'exacerbe – pourraient signifier, à travers des ancêtres ou des personnages héroïques, l'emprise sur un espace, réel ou symbolique, dévolu à un groupe familial ou social ; elles peuvent aussi refléter le poids de ceux qui se réclament de sa lignée. Tout cela semble, là encore, s'apparenter à un culte des ancêtres.

Et les sanctuaires ? On sait la difficulté à isoler d'authentiques sanctuaires néolithiques. Tout au plus pouvons-nous reconnaître des bâtiments qui ne relèvent pas strictement de la production

[Fig.2] Statue de Yeni Mahalle
à Urfa (Turquie). Hauteur: 1,93 m.
(d'après H. Hauptmann)

[Fig.3] Couple de statues-menhirs
de la Lunigiana (Italie).
Hauteur: 1,10 et 0,85 m. Codage
des sexes: l'homme est identifié
par son arme, la femme
par sa poitrine. (d'après E. Anati)

alimentaire. Ces constructions peuvent avoir une fonction institutionnelle ou cérémonielle. Il en va probablement ainsi des bâtiments en fosse de Jerf, des monuments à piliers de Göbekli ou de la tour de Jéricho. Les choses sont moins nettes dans le Néolithique européen (Nea Nikomedia, Skorba, Sabatinovka). L'interprétation comme sanctuaires des bâtiments de Çatal Höyük a longtemps été discutée. Aujourd'hui, on les interprète plutôt comme des habitations dont la riche iconographie pourrait renvoyer à l'identité même de la demeure et de la lignée familiale. Les «parturientes» modelées au mur sont désormais perçues comme des peaux de léopard ou d'ours, et les bucranes comme des trophées de chasse ou des symboles sacrificiels d'une espèce ciblée: l'aurochs (Hodder 2006; Testart, à paraître). Une mise en exergue de l'«animalité sauvage» dominée, dans un contexte domestique. Adieu, la dichotomie déesse/taureau...

Plus récents (IV^e et III^e millénaires) sont les «sanctuaires» maltais. Étroitement associés à un culte des ancêtres matérialisé par de vastes hypogées à plusieurs chambres funéraires (Hal Saflieni, cercle Brochtoff), ils pourraient s'articuler autour d'un personnage féminin dont la taille, parfois supra-humaine (Tarxien), témoigne de sa «puissance» (ancêtre de lignée ou déjà vraie divinité?). La plus haute statue (incomplète) provient du plus grand complexe architectural de l'archipel: traduction du pouvoir du groupe social gérant ce complexe, eu égard aux sanctuaires des autres communautés de l'île? À défaut d'autres bâtiments civils, ces édifices sont aussi des marques d'ostentation. À l'évidence, une élite s'est clairement appuyée sur un rituel complexe pour dominer le commun.

Et la déesse dans tout cela ? On mesure les difficultés à pénétrer le religieux et à en donner une interprétation sûre. Les données disponibles n'autorisent pas à évoquer clairement le culte d'une quelconque déesse néolithique à valeur universelle. Il semble que ces sociétés, dans lesquelles la compétition et l'esprit de domination précoces favorisaient la montée en puissance temporaire de sujets importants, étaient mues par deux contraintes: l'alliance et la reproduction. Une telle contrainte alimentait la fabrication identitaire dans l'espace et dans le temps, et les ascendants étaient forcément une référence obligée traduite par des sépultures *intra muros* et des figurations d'ancêtres. Les divinités qui apparaîtront par la suite seront à l'image de la mutation de ces sociétés. Les dirigeants auront recours à divers subterfuges (culte de leurs ancêtres, hérédité) pour ancrer leur pouvoir et reproduire une forme d'ordre social. Plus la société deviendra pyramidale, plus les ancêtres des groupes dominants s'imposeront. Il faudra attendre le pouvoir institutionnalisé des villes d'Orient pour aboutir à de vraies divinités protectrices de populations entières, dont la souche est peut-être à chercher chez

des ancêtres héroïsés «qui ont réussi», dès lors servis par des temples et des «spécialistes» du rituel. Au fond, leur émergence pourrait être le miroir de la transformation de la société sous-jacente. Sans doute cette vision évolutionniste est-elle réductrice et la réalité fut-elle plus complexe, avec des à-coups et des rivalités entre déités ascendantes.

Mais nous sommes déjà loin du Néolithique. La déesse néolithique ne serait-elle rien de plus qu'une construction mentale... moderne?

- CAUVIN J. 1987: «L'apparition des premières divinités», *La Recherche*, no 194, p. 1472-1480.
- CAUVIN J. 1994: *Naissance des divinités, naissance de l'agriculture. La révolution des symboles au Néolithique*, Paris, Éd. du CNRS (2^e édition, 1997).
- ELLER C. 2000: *The Myth of Matriarchal Prehistory*, Boston, Beacon Press.
- GIMBUTAS M. 1974: *The Gods and Goddesses of Old Europe*, Londres, Thames and Hudson.
- GIMBUTAS M. 2005: *Le Langage de la Déesse*, Paris, Des Femmes-Antoinette Fouque.
- GUILAINE J. 1994: *La Mer partagée. La Méditerranée avant l'écriture. 7000-2000 avant Jésus-Christ*, Paris, Hachette.
- GUILAINE J. 2005: «Du Proche-Orient à l'Atlantique. Actualité de la recherche sur le Néolithique», *Les Annales, Histoire, Sciences Sociales*, 60^e année, 5, septembre-octobre, p. 925-952.
- GUILAINE J., ZAMMIT J. 2001: *Le Sentier de la guerre*, Paris, Éd. du Seuil.
- HAUPTMANN H. 1999: «The Urfa Region», in M. Özdoğan et N. Başgelen (dir.), *Neolithic in Turkey. The Cradle of Civilization*, Istanbul, Arkeoloji ve Sanet Yayınları, p. 65-86.
- HAUPTMANN H. 2003: «Eine Frühneolithische Kultfigur aus Urfa», in M. Özdoğan, H. Hauptmann et N. Başgelen (dir.), *From Villages to Cities. Studies Presented to Ufuk Esin*, Istanbul, p. 623-636.
- HAWKES J. 1968: *Dawn of the Gods*, Londres, Chatto et Windus.
- HÉRITIER F. 1996: *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob.
- HODDER I. 2006: *Çatalhöyük, the Leopard's tale*, Londres, Thames and Hudson.
- HUTTON R. 1997: «The Neolithic Great Goddess: a Study in modern tradition», *Antiquity*, 71, p. 91-99.
- JAMES E. O. 1959: *The Cult of the Mother-Goddess*, New York, Praeger (Paris, Payot, 1960).
- MARCUS J. 1996: «The Importance of Context in Interpreting Figurines», *Cambridge Archaeological Journal*, 6, 2, p. 285-291.
- MELLAART J. 1967: *Çatal Hüyük. A Neolithic Town in Anatolia*, Londres, Thames and Hudson.
- NEUMANN E. 1991: *The Great Mother, An Analysis of the Archetype*, Princeton University Press.
- ÖZDOĞAN M. 2001: «The Neolithic Deity: Male or female?», in R. M. Boehmer et J. Maran (dir.), *Lux Orientis, Festschrift für Harald Hauptmann*, Rahden, M. Leidorf, p. 313-318.
- SCHMIDT K. 2006: *Sie bauten die ersten Tempel*, Munich, C. H. Beck.
- TESTART A. 1998: «Révolution, révélation ou évolution sociale», *Les Nouvelles de l'archéologie*, n°72, été, p. 25-29.
- UCKO P. 1968: *Anthropomorphic Figurines of Predynastic Egypt and Neolithic Crete with comparative material from the prehistoric Near-East and Mainland Greece*, Londres, Szmidla.

À paraître,
TESTART A. «Interprétation symbolique et interprétation religieuse en Archéologie. L'exemple de Çatal Höyük», *Paléorient*.