

# HELENE HUYSSEUNE

## L'interprétation des bâtiments « exceptionnels » du Néolithique précéramique proche-oriental (10e-8e millénaires)

Communication présentée le 21 janvier 2014  
Article publié le 6 mai 2020

## Résumé :

L'existence d'une architecture « non-domestique » au Proche-Orient, dès le Néolithique acéramique, semble nous avoir été révélée par de multiples découvertes archéologiques complémentaires. Ces constructions ont d'emblée fait l'objet d'interprétations souvent religieuses. Cependant, une volonté d'objectivité vis-à-vis de la compréhension de ces bâtiments et de leur mobilier nous amène à questionner ces hypothèses. Le vocabulaire employé par les inventeurs pour ces vestiges archéologiques trahit une intention, une projection particulière dans leur approche et leur interprétation. Porteur de sens à son insu, il est susceptible de fausser notre interprétation des édifices dont l'usage devait par définition être intimement lié aux modes de fonctionnement des sociétés qui les ont construits et aménagés.

L'expression « bâtiments exceptionnels » désigne un ensemble de constructions singulières, identifiées sur des sites du Néolithique précéramique proche-oriental. La notion de « Néolithique précéramique » (ou *PPN*, pour « *pre-pottery Neolithic* ») fait référence à la période de transition entre l'Épipaléolithique (qui s'achève par le Natoufien au Levant) et le Néolithique céramique, soit du 10<sup>e</sup> au 8<sup>e</sup> millénaire av. J.-C. C'est au cours de cette période que s'opère la néolithisation, lent processus au cours duquel sont acquises et maîtrisées des connaissances et technologies et s'instaurent des modes de vie qui caractériseront le Néolithique à partir du 7<sup>e</sup> millénaire : la sédentarisation, l'agriculture et l'élevage, la production et l'usage de céramique. C'est donc au cours de la néolithisation qu'apparaissent puis se développent les premiers villages construits et permanents et que se répandent les premières pratiques agricoles. Le Néolithique précéramique a été divisé en deux grandes phases, le PPNA et le PPNB (lui-même divisé en trois périodes : PPNB ancien, moyen et récent)<sup>1</sup>.

Or, dès le PPNA, les sites archéologiques explorés, de la Jordanie à la Haute-Mésopotamie en passant par l'Anatolie et les piémonts du Taurus (fig. 1 à 3), ont livré pour la majorité d'entre eux un, voire plusieurs exemples d'architecture singulière<sup>2</sup>. Les fouilles archéologiques menées au Levant (fig. 3), comme à Jéricho (Palestine), Ain Ghazal et Beidha (Jordanie), ont révélé des bâtiments « exceptionnels », souvent qualifiés par leurs inventeurs de « sanctuaires ». Les recherches menées à partir des années 1970 dans la

---

<sup>1</sup> STORDEUR, 2000, p. 34.

<sup>2</sup> AURENCHÉ et KOZLOWSKI, 1999, p. 120 : « L'une des nouveautés les plus frappantes dans les peuplements, dès le PPNA, mais surtout au PPNB, est l'apparition, à côté de constructions que leur multiplication même rend « ordinaires », des bâtiments « exceptionnels ».

région du « triangle d'or »<sup>3</sup> (fig. 2) ont également révélé un ensemble de constructions à la morphologie particulière, à la fois sur les rives du moyen Euphrate syrien, à Mureybet, Jerf el-Ahmar, Dja'De et Tell Abr 3, et dans les hautes vallées du Tigre et de l'Euphrate. Sur les sites de Nevali Çori, Cayönü et Göbekli Tepe se distinguent des constructions monumentales de plan également inédit.

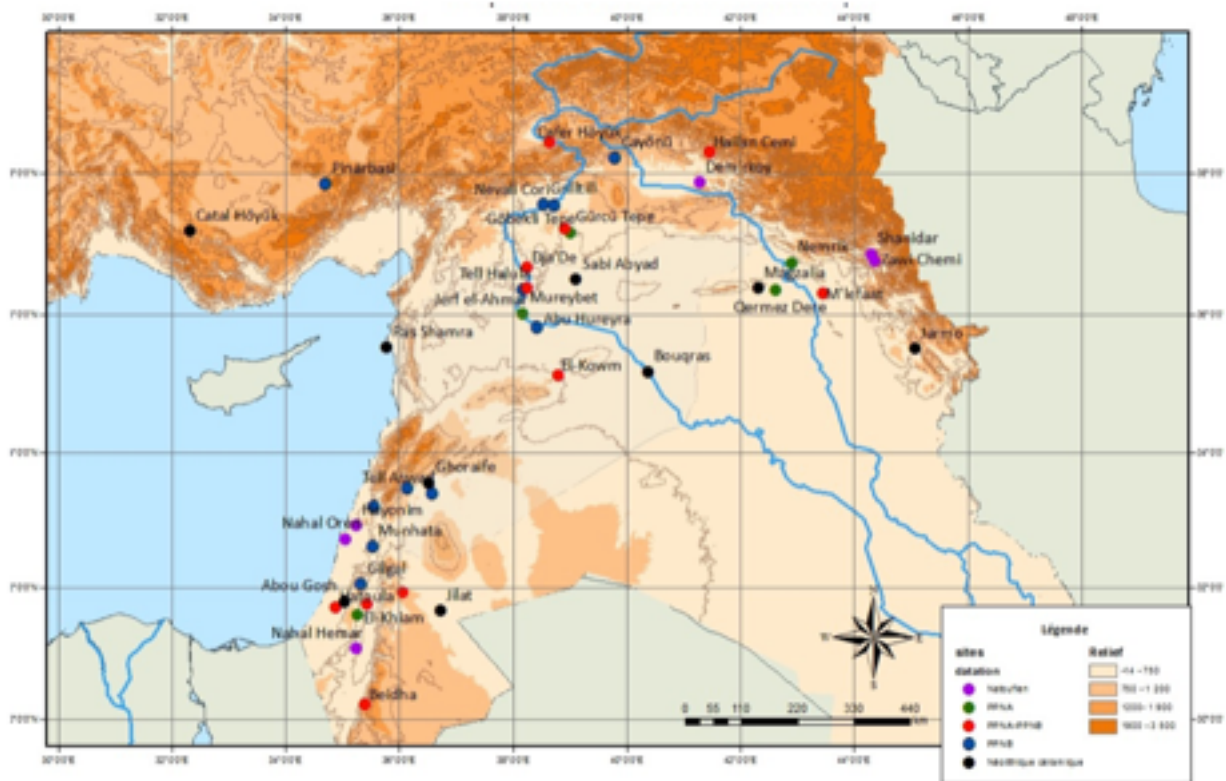


Figure 1 : Carte des principaux sites proche-orientaux de la fin de l'Épipaléolithique au début du Néolithique (©H. Huysseune)

<sup>3</sup> AURENCHÉ et KOZŁOWSKI, 2001 : cette expression désigne le triangle formé par les régions du moyen Euphrate syrien, la Djézireh septentrionale et les hautes vallées du Tigre et de l'Euphrate. La particularité de cette région, qui forme un ensemble régional cohérent, est apparue dans le cadre de fouilles de sauvetage lors de la construction des barrages de Karakaya et d'Atatürk. Cette région a été alors distinguée des deux grands espaces culturels qui l'encadrent, le Levant et la Mésopotamie. Ce triangle est qualifié « d'or » en raison de la richesse des découvertes réalisées et de son importance dans le développement de la néolithisation.

Hél

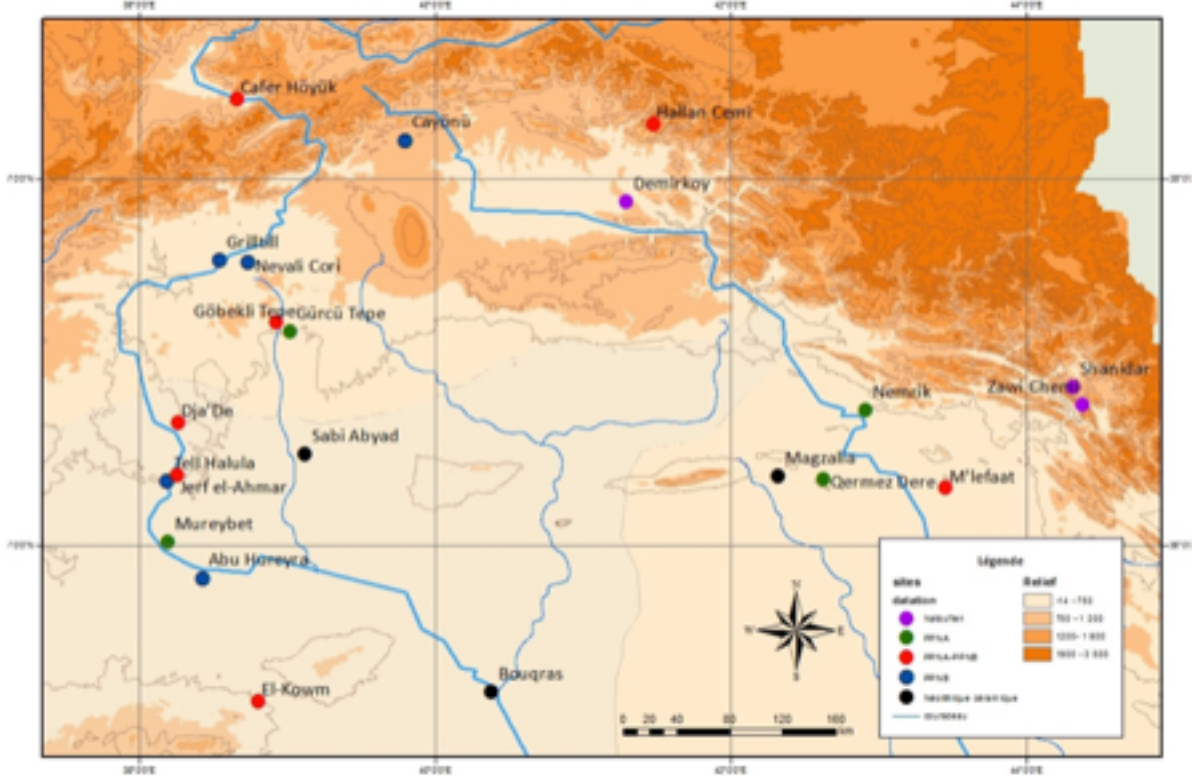


Figure 2 : Carte des principaux sites du triangle d'or (à l'Ouest) et de Mésopotamie (à l'Est), de l'Épipaléolithique au début du Néolithique (© H. Huisseune)

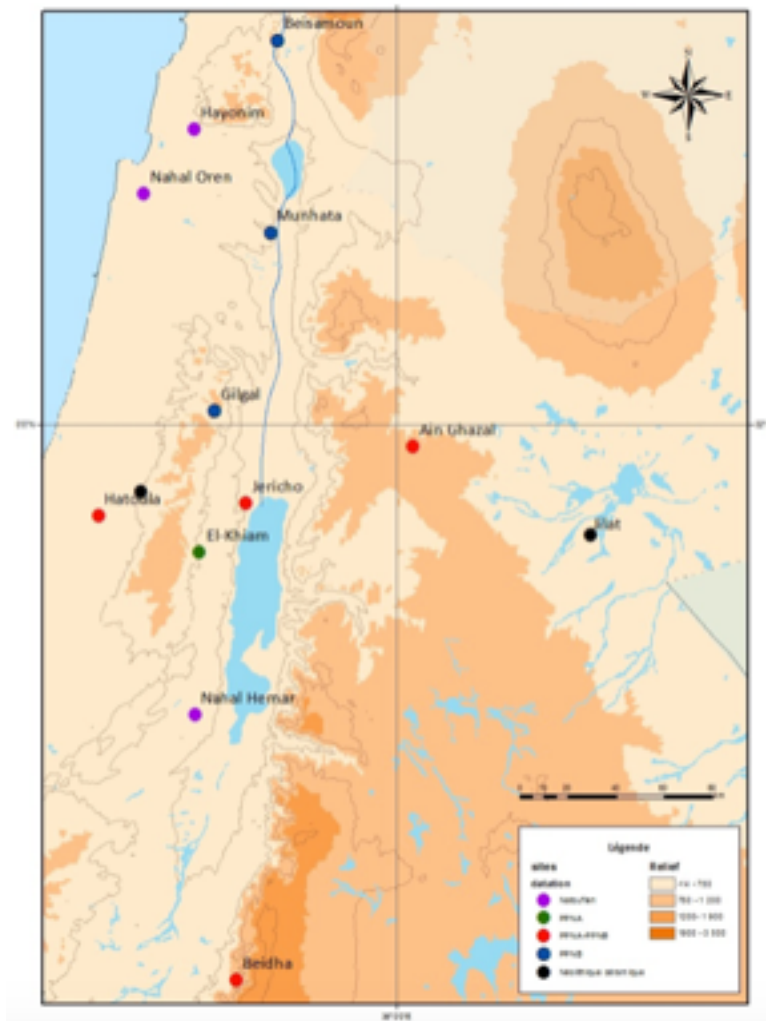


Figure 3 : Carte des principaux sites levantins de la fin de l'Épipaléolithique au début du Néolithique (©H. Huisseune).

Ces constructions particulières semblent ensuite devenir une constante sur les sites du PPNB. Elles présentent une série de points communs, plus ou moins récurrents, et se caractérisent en premier lieu par un modèle architectural distinct de celui alors élaboré pour les habitations et les autres installations domestiques, tout en laissant transparaître un univers riche de symbolisme. Dès lors, elles ont souvent été considérées comme des sanctuaires, ouvrant ainsi la voie aux interprétations religieuses que nous discuterons ici.

Nous nous attacherons à présenter les interprétations religieuses qui ont pu être données de ces bâtiments « exceptionnels », la manière dont elles ont pu être justifiées, et donc leurs limites, puis nous tenterons de proposer des alternatives. Au préalable, nous avons cherché à esquisser une première définition objective de ces édifices en nous fondant sur les données brutes délivrées par l'archéologie. En effet, les seuls témoins tangibles dont nous disposons pour pénétrer le mode de vie et la pensée des populations du PPNA et PPNB sont les vestiges architecturaux et le mobilier retrouvés sur les sites explorés. C'est en nous appuyant sur une analyse objective de ces vestiges et en nous prévenant contre toute projection de schémas potentiellement chargés de théories et de présupposés divers qu'il sera possible de proposer une interprétation qui évite tout anachronisme et ethnocentrisme.

## **I. Des constructions atypiques par leur architecture, leurs aménagements intérieurs et le mobilier associé**

Puisque nous évoquons l'existence de « bâtiments exceptionnels », il nous faut en premier lieu définir la nature de la singularité de ces édifices et préciser ce qui les différencie ou les oppose aux ensembles de constructions « ordinaires ».

Le premier critère justifiant cette distinction consiste dans la conjugaison d'une taille plus grande que la moyenne (cf. *infra*) et de la place particulière qu'ils occupaient dans le village. Ce critère apparaît sur tous les sites où les fouilles archéologiques ont pu être menées sur un espace assez vaste pour mettre au jour un certain nombre de constructions et ainsi appréhender l'organisation des villages dans leur ensemble. A titre d'exemple, à Çayönü, se distinguent trois édifices monumentaux construits successivement sur la bordure est du tell : le *Flagstone Building*, le *Skull Building*, puis le *Terrazzo Building*. L'extension de ces deux derniers ne peut être déterminée avec précision puisqu'ils ont été partiellement détruits par l'érosion du tell. Ils semblent cependant avoir été aménagés dans un espace spécifique, sur la bordure du tell, et correspondent chacun à une phase d'occupation du site. Le même schéma se retrouve à

Novali Çori où un bâtiment en partie creusé dans le sol géologique du tell (sol composé de calcaire) se dressait à l'écart des habitations. Trois phases d'aménagement y ont été identifiées : elles correspondent aux « bâtiments de culte » I, II et III. Autre exemple, sur le site de Jerf el-Ahmar, composé de deux tells occupés successivement au cours du PPNA et du PPNB, les villages semblent s'organiser en terrasses autour de bâtiments circulaires semi-enterrés, reconstruits aux mêmes emplacements. L'ordonnement des habitations semble tributaire de ces édifices vers lesquels elles sont orientées.

Pour ce qui est de la taille, soulignons la monumentalité frappante de l'ensemble des édifices mentionnés et leurs dimensions qui dépassent significativement celles des habitations : les bâtiments EA 30 et EA 53 de Jerf el-Ahmar ont une superficie d'environ 50 m<sup>2</sup> alors que les habitations ordinaires ne dépassaient pas les 20 à 25 m<sup>2</sup>. A Çayönü, la différence est du même ordre : alors que les habitations couvraient une superficie de 20 à 30 m<sup>2</sup>, le *Flagstone Building* a une superficie de 55 m<sup>2</sup>, le *Skull Building* 82 m<sup>2</sup> dans sa seconde phase d'aménagement et le *Terrazzo Building* environ 100 m<sup>2</sup>. Dès lors, les « bâtiments exceptionnels » étaient deux à cinq fois plus vastes que les installations domestiques.

Le second critère essentiel définissant la singularité des bâtiments « exceptionnels » est leur forme inédite. Dans la vallée de l'Euphrate, les prémices d'une différenciation architecturale apparaissent pour les « maisons » 42 et 47 de Mureybet (PPNA) : elles sont circulaires, semi-enterrées et organisées en fonction d'un axe de symétrie de part et d'autre duquel sont disposées des cellules rayonnantes, séparées par des murets bas, libérant un espace central vide. Dans la maison 47, l'une des cellules présentait des indices de stockage de céréales et contenait du matériel de qualité, dont un ensemble de quatre-vingt outils bruts ou retouchés en silex, en os ou en obsidienne (grattoirs, burins, pointes de flèches, lames retouchées) ainsi que de la vaisselle en bois et en pierre.

La différenciation architecturale s'affirme ensuite à Jerf el-Ahmar : la morphologie des bâtiments « exceptionnels » tranche davantage avec celle des habitations. En effet, aux bâtiments pluricellulaires (bâtiments EA 7 et EA 30), construits sur le modèle de ceux de Mureybet, succèdent deux bâtiments monocellulaires utilisés successivement (bâtiments EA 53 et EA 100). Ces constructions semi-enterrées restent de forme circulaire (de 7 à 7,50 m de diamètre) tandis qu'un plan approximativement orthogonal est adopté pour les habitations contemporaines. Les parois de la fosse dans laquelle elles ont été aménagées sont consolidées avec un parement de moellons recouverts d'un enduit de

terre. Les parois sont également étayées à intervalles réguliers par des poteaux supportant la couverture du bâtiment. Sur le pourtour intérieur de ces bâtiments court une banquette, qui libère un espace central en forme de polygone dont les angles sont marqués par les poteaux. Ce modèle architectural se retrouve sur le site de Tell Abr 3 où le bâtiment B2 semble quasiment identique au bâtiment EA 53 de Jerf el-Ahmar.

A Dja'Dé, un édifice semi-enterré de forme inédite a également été mis au jour : il s'agit d'un bâtiment circulaire (de 7,5 m de diamètre) dont l'espace intérieur est composé de trois absides séparées par des massifs de moellons et de terre. Les parois de ces massifs étaient décorées de motifs géométriques polychromes (rouge, noir et blanc).

Pour reprendre les exemples de Çayönü et de Nevali Çori, les édifices repérés en marge des villages offrent un contraste très net avec les plans uniformément appliqués aux habitations en fonction des niveaux d'occupation. Celles-ci, de forme rectangulaire, sont aménagées sur des soubassements en *grill plan* et divisées en plusieurs cellules. Les « bâtiments exceptionnels », construits en moellons ou blocs de calcaire, présentent quant à eux un plan quadrangulaire, avec un vaste espace central quasiment dépourvu d'aménagements. Seules exceptions : deux piliers à chapiteau en T au centre du *Kultgebäude* de Nevali Çori, deux dalles dressées au centre du *Flagstone Building* de Çayönü et les petites cellules ou coffres dans la partie nord du *Skull Building* de Çayönü dans sa deuxième phase d'aménagement. Ce dernier présentait en outre une banquette contre le mur est tandis qu'à l'ouest, une grande dalle (dite « table d'offrande ») portait des traces de sang humain et animal.

Le site de Göbekli Tepe semble être une exception, si l'on en croit les travaux du responsable du site, K. Schmidt<sup>4</sup>. Deux phases d'occupation ont été identifiées pour le PPNA et le PPNB. La plus ancienne est constituée d'une série d'enceintes circulaires (*Anlagen*) : six ont été fouillées sur la vingtaine détectée lors de prospections géomagnétiques. Elles mesurent 7 à 20 m de diamètre et présentent des murs circulaires massifs rythmés par des piliers à chapiteaux en T (comme à Nevali Çori) mesurant jusqu'à 5 m de hauteur. Au centre de ces enceintes se dressaient deux piliers similaires. Un certain nombre de ces piliers est orné de gravures représentant des animaux (renards, grues, sangliers, serpents, scorpion...) ou des signes abstraits (pictogrammes ou signes géométriques). Des banquettes en pierre sont aménagées contre les parois, comme dans plusieurs des bâtiments déjà cités. La seconde phase d'occupation est caractérisée par des constructions rectangulaires, mitoyennes, plus petites, dont les angles sont marqués par des piliers à chapiteau en T, de 1 à 2 m de haut.

---

<sup>4</sup> SCHMIDT, 2006.

On remarque qu'un soin particulier a été apporté à la construction de chacun des bâtiments « exceptionnels », ce qui constitue un troisième critère essentiel d'identification. Ils présentent un certain caractère de prestige et les matériaux employés sont de qualité. Ces bâtiments étaient dotés dans leur ensemble d'un sol en terrazzo soigné et poli. Comme à Jerf el-Ahmar, les « bâtiments exceptionnels » de Nevali Çori sont dotés d'une banquette périphérique courant contre les parois. Dans cette banquette sont insérés des piliers à chapiteaux en T à intervalles réguliers. Les sols soignés, l'emploi fréquent de la pierre, les dimensions importantes, traduisent un investissement matériel et humain important, qui prend des proportions spectaculaires dans le cas de Göbekli Tepe. Les « hautes technologies » de l'époque, c'est-à-dire les mortiers, les pavements, les enduits, la taille de la pierre, sont mises en œuvre dans ces édifices. Une certaine apogée a été atteinte avec la réalisation des sols en terrazzo de Çayönü et Nevali Çori ou avec la construction des piliers de Göbekli Tepe. A la plupart de ces édifices sont associés des décors remarquables, comme des peintures murales à Dja'Dé, mais aussi les gravures zoomorphes sur les piliers de Göbekli Tepe, les sculptures monumentales en ronde-bosse de Nevali Çori et Göbekli Tepe. Parfois spectaculaires, elles représentent des figures anthropomorphes et/ou zoomorphes.

Enfin, dernier critère de différenciation retenu, une partie de ces bâtiments est liée aux pratiques funéraires. Des sépultures en inhumations primaires ou secondaires, des dépôts de crânes (parfois surmodelés) ont été mis au jour dans certains d'entre eux comme à Dja'Dé, Jerf el-Ahmar et Çayönü où le *Skull Building* doit son nom à la découverte de crânes et d'une sélection d'ossements (provenant d'environ soixante-dix individus) placés dans des coffres. Si la tradition d'enterrer les morts sous le sol des maisons existait déjà au Natoufien du Levant, ce qui est remarquable dans les « bâtiments exceptionnels », c'est la concentration particulière de sépultures ou de dépôts en inhumation secondaire. La pratique des dépôts de crânes, surmodelés ou non, était par ailleurs assez répandue au PPNA et au PPNB, au Levant en particulier (à Jéricho, Ain Ghazal, Beidha, Kfar HaHoresh ou encore à Tell Aswad et Tell Ramad en Syrie). Si les pratiques funéraires ne sont pas toujours en relation avec des aménagements singuliers, il existe souvent une corrélation entre des dépôts symboliques et les bâtiments exceptionnels. Ainsi, le lien entre l'architecture monumentale et le symbolisme est relativement fort. L'ensemble des éléments observés atteste par ailleurs un investissement et un travail collectif pour la mise en œuvre des édifices.



La problématique de l'interprétation de ces constructions inédites s'est dessinée au fur et à mesure de ces descriptions qui soulèvent de nombreuses interrogations. En effet, si les aménagements liés à la vie domestique et les « bâtiments exceptionnels » répondaient aux mêmes exigences et aux mêmes attentes, s'ils remplissaient les mêmes fonctions, il est raisonnable de penser qu'il n'y aurait alors pas eu lieu de les concevoir selon des modèles aussi différents. Il est par conséquent raisonnable d'admettre que ces édifices devaient répondre à des fonctions particulières, probablement absentes dans les habitations et les installations domestiques. C'est aux domaines du religieux et du sacré que l'on a le plus souvent eu recours pour proposer une interprétation, dans la mesure où ils semblent offrir une réponse idéale aux interrogations soulevées.

Ces « bâtiments exceptionnels » jouaient sans aucun doute un rôle prépondérant au sein des communautés du Néolithique acéramique du Levant et de Haute-Mésopotamie. Ils attestent tous un important effort collectif et leur présence presque systématique sur les sites explorés suggère qu'ils constituaient un élément indispensable des villages. Cependant, au vu des seules observations archéologiques, l'on peut se demander s'il est parfaitement objectif de recourir au religieux comme l'ont fait la plupart des inventeurs.

## **II. Interprétations religieuses : une hypothèse séduisante au risque de l'anachronisme ?**

Dans un premier temps, les archéologues ont voulu voir des sanctuaires dans les bâtiments « exceptionnels ». Ce fut la première interprétation donnée à ces édifices, et la plus couramment avancée, pour le Levant comme pour la Haute-Mésopotamie. Dès 1957 à Jéricho, K. Kenyon les identifie comme des « temples »<sup>5</sup>. Les termes de « temple » et « sanctuaire » sont ensuite employés pour les édifices singuliers de Beidha<sup>6</sup> et Ain Ghazal<sup>7</sup>.

H. Hauptmann, responsable de la fouille de Nevali Çori, désigne d'emblée et sans ambiguïté les bâtiments du site et ceux de Çayönü comme des bâtiments de culte (*Monumentalen Kultgebäude*<sup>8</sup>). Göbekli Tepe est considéré par K. Schmidt comme

---

<sup>5</sup> KENYON, 1957 et KENYON, 1981.

<sup>6</sup> KIRKBRIDE 1968.

<sup>7</sup> ROLLEFSON, 1986, ROLLEFSON, 1995 et ROLLEFSON, 2000A.

<sup>8</sup> HAUPTMANN, 1993, p. 57.

un vaste sanctuaire (*Heiligtum*) ou temple : les *Anlagen* sont assimilées à des « *temenoi* », l'ensemble du site formant alors selon lui un vaste sanctuaire régional<sup>9</sup> destiné à regrouper périodiquement des populations provenant d'un territoire étendu<sup>10</sup>, par analogie avec les amphictyonies grecques.

La variété des termes employés par les archéologues eux-mêmes traduit en outre une confusion et révèle les difficultés rencontrées pour interpréter de tels édifices au PPNA et au PPNB au Proche-Orient. La plupart de ces auteurs n'expliquent pas clairement ce qu'ils entendent par les différents termes choisis, qu'ils intervertissent d'ailleurs avec une certaine facilité. Rares sont les publications qui donnent une vision claire de la situation. Il est aussi probable que les termes de « temple » (maison de la divinité) ou de « sanctuaire » (espace sacré) sont sans doute aussi employés pour interpeller et intéresser : ils font appel à notre curiosité et à cet attrait presque universel pour le mystère et ce qui relève d'un autre ordre que le matérialisme.

Pourquoi s'appesantir sur ces questions de vocabulaire ? Parce que précisément la discussion relative à l'interprétation des bâtiments « exceptionnels » et à leur fonction pour les communautés du Néolithique précéramique nécessite une grande clarté du vocabulaire, c'est-à-dire de la réalité que rédacteur et lecteur peuvent partager derrière l'emploi des mots. Des expressions telles que « sanctuaire », « temple » et « bâtiment de culte » renvoient en effet à des concepts plus ou moins précis, ou larges, définis en grande partie par notre propre culture occidentale. La question d'un éventuel anachronisme peut alors se poser dans la mesure où ces édifices sont appréhendés à la lumière de concepts familiers à des cultures occidentales et contemporaines. Ces concepts sont-ils adéquats et pertinents dans le contexte socio-culturel du Néolithique précéramique proche-oriental ?

Pour répondre à ces questions, il est nécessaire de se référer aux théoriciens des religions, de façon à définir les concepts proposés et éventuellement à les ajuster par rapport aux données archéologiques du PPNA et PPNB.

Si l'on suit la tradition des tenants d'une religion universelle, celle-ci doit être ici considérée dans son sens le plus large, à savoir : « un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et rites qui unissent des individus en une même communauté morale »<sup>11</sup>. Deux ordres de

---

<sup>9</sup> SCHMIDT, 2006, p. 230.

<sup>10</sup> K. Schmidt avance que les populations habitant dans un rayon de 200 km se seraient déplacées pour des cérémonies se déroulant occasionnellement à Göbekli Tepe.

<sup>11</sup> DURKHEIM, 1912, p. 95-96.

réalité caractérisent alors la religion : l'un, d'ordre conceptuel, dépasse les limites de l'Homme, quels que soient les termes employés pour désigner cette réalité (êtres spirituels ou conscients, doués de pouvoirs supérieurs à ceux que possède le commun des mortels, comme les âmes des morts, les génies, les démons et les divinités proprement dites)<sup>12</sup>. L'autre est constitué des rites et des formes sociales, c'est-à-dire ce qui fait de la religion une activité symbolique et collective.

Ce deuxième aspect rend compte du fait que la religion se traduit matériellement par des artefacts et des installations que l'on utilise pour les rites, autrement dit par une certaine culture matérielle qui peut être attestée par l'archéologie : si religion il y avait, elle devait se matérialiser par des objets, qui ont pu être employés lors de rites ou rituels.

D'après les théoriciens des religions, les rites restent essentiels quelles que soient les croyances : la religion chez les peuples dits « primitifs » (sociétés à petite échelle, se basant essentiellement sur une économie de chasse et de cueillette) a été souvent assimilée au chamanisme et au totémisme qui impliquent tous deux des rassemblements périodiques. Les rites de passage et d'initiation demeurent également essentiels. Dans le cas du totémisme, des rites, qui se déroulent en des lieux précis (contrairement au chamanisme) et à un moment donné, sont nécessaires pour séparer le sacré du profane.

Concrètement, les « sanctuaires » peuvent alors être compris comme des éléments nécessaires à une société dans la mesure où celle-ci a besoin d'un cadre pour la manifestation des rites, rituels ou autres cérémonies, régulièrement réitérés, correspondant à ses croyances. La distinction rituel/profane est ainsi tenue pour acquise puisqu'un espace sacré est alors défini, dans le sens où il est consacré à une activité distincte de celles qui se déroulaient dans les espaces dits profanes.

Des modèles ont également été élaborés pour le cas particulier des populations du Néolithique précéramique proche-oriental. Ainsi, J. Cauvin<sup>13</sup> a tenté de démontrer, à travers l'étude des « représentations symboliques » du Levant et de la Haute-Mésopotamie du 10<sup>e</sup> au 7<sup>e</sup> millénaire, que le changement des mentalités, avec l'apparition d'une religion et de sanctuaires, était à l'origine des mutations socioculturelles et du glissement vers une économie de subsistance, fondée sur l'agriculture et l'élevage. Ce changement s'observe dès la fin de l'Épipaléolithique au Levant et s'épanouit au cours du PPNA pour se généraliser au PPNB. Un changement est en effet perceptible dans

---

<sup>12</sup> « Tout ordre de choses qui dépasse la portée de notre entendement », DURKHEIM, 1912, p. 67 ; BREDHOLT CHRISTENSEN et WARBURTON, 2002, p. 165.

<sup>13</sup> CAUVIN, 1978 et CAUVIN, 1994.

l'évolution de l'art figuratif du 10<sup>e</sup> millénaire, au moment de la transition vers le PPNA et l'apparition des premiers villages.

Le résultat de cette « révolution des symboles », de cette « mutation mentale »<sup>14</sup> serait selon J. Cauvin l'apparition de la divinité. La création de ces entités surnaturelles, dominant le monde des hommes, la « déesse-mère » et le taureau, témoignerait de la mise en place d'une véritable religion, dans le sens où un culte est rendu à des divinités, ici le « couple divin » formé par la femme et le taureau. Selon cette théorie, l'existence d'une religion au symbolisme structuré serait établie dès le début du Néolithique acéramique. Avec cette thèse, J. Cauvin cherche à démontrer, ou justifier, l'existence d'une religion précise, avec une véritable divinité, et l'aménagement de sanctuaires, dès le PPNA. Les bâtiments « exceptionnels » pourraient correspondraient à ces espaces sacrés.

Cependant, l'existence de sanctuaires est difficile à prouver par les traces matérielles dans la mesure où cela implique une distinction précise entre des vestiges « profanes » et des vestiges « sacrés », si l'on définit le sacré comme opposé au profane. A partir des données archéologiques recueillies, serait-il néanmoins envisageable de présenter un système permettant de reconnaître des sanctuaires ? C. Renfrew en particulier s'est risqué à proposer une liste de critères permettant cette identification. Sa théorie est en fait l'expression du raisonnement suivi traditionnellement et de manière souvent implicite par les archéologues quand ils interprètent des vestiges. Il propose quatre critères d'identification, dont la concentration autorise la reconnaissance d'un sanctuaire en archéologie :

- la spécificité de l'architecture et la richesse de l'univers symbolique ;
- une séparation entre le monde réel et le monde surnaturel, matérialisée par des aménagements isolant les sanctuaires. Le principe de l'ensevelissement rituel des bâtiments eux-mêmes, à l'instar de ce qui était pratiqué pour le mobilier cultuel, est peut-être un indice de cette différenciation ;
- la présence d'une divinité sous la forme de « statues de culte » ;
- la présence d'offrandes et la tenue de sacrifices offerts à la divinité.

Les bâtiments « exceptionnels » semblent correspondre à ces critères. La spécialisation de l'architecture est en effet relativement nette et l'univers symbolique s'enrichit de nombreuses représentations figurées au cours du PPNA et du PPNB. Il a été

---

<sup>14</sup>CAUVIN, 1994, p. 99 *sqq.*

proposé à plusieurs reprises d'interpréter ces figurations comme des représentations de divinités ou d'êtres surnaturels vénérés. Quant aux restes humains et animaux, ils pourraient être compris comme des offrandes et/ou des sacrifices, en particulier les traces de sang identifiées dans le *Skull Building* de Çayönü. Enfin, la majorité des bâtiments étudiés ont été remblayés volontairement après leur utilisation. Cette pratique est avérée à Göbekli Tepe, Çayönü, Jerf el-Ahmar et Dja'Dé. Et par la suite, soit un autre bâtiment, souvent plus monumental, est venu remplacer l'édifice ainsi condamné, soit ce dernier a été totalement abandonné après enfouissement. Ces considérations soulignent une certaine adéquation des bâtiments « exceptionnels » avec les critères de reconnaissance d'un sanctuaire.

La corrélation de ces critères est cependant essentielle et reste une condition de l'identification éventuelle de certains espaces comme des sanctuaires. Ainsi, le décor des murs ou des sols reste selon O. Aurenche<sup>15</sup> un attribut parmi d'autres, qui caractérise l'habitat de tous les jours. Il ne peut être considéré comme une caractéristique nécessaire et suffisante à l'identification d'un sanctuaire. La concentration de ces décors dans les bâtiments « exceptionnels », davantage que leur nature même, est seule révélatrice d'un statut particulier.

Par ailleurs, la définition d'espaces sacrés s'établit, par nature, par opposition à des espaces profanes. Cette dichotomie de l'organisation spatiale est-elle en adéquation avec l'organisation et le mode de vie des sociétés du Néolithique précéramique? La question de l'association communauté humaine-religion n'est en effet pas systématiquement naturelle. Certaines sociétés n'ont pas de concept « religion » qui engloberait toutes leurs notions, normes et activités concernant des « agents surnaturels ». Dans la plupart des sociétés à petite échelle, les sphères rituelles et domestiques sont mêlées. La dichotomie entre sacré et profane est typiquement occidentale. J. Cauvin lui-même reconnaît que cette opposition entre domaines religieux et profane risque d'être quelque peu artificielle pour le Néolithique précéramique.

Si le « sentiment religieux » était omniprésent dans la culture de telles populations, il serait susceptible de s'exprimer dans toute production matérielle, dans tout artefact ou construction. La complexité du lien entre domaines sacré et profane, étroitement mêlés, se traduit concrètement par la difficulté même que nous éprouvons à distinguer les éléments

---

<sup>15</sup> AURENCHE, 1981, p. 232 : « Rien [...] ne s'oppose à l'hypothèse selon laquelle le décor intérieur constituait un attribut caractéristique des maisons, et plus particulièrement sans doute, des pièces d'habitation ou de réception ».

« profanes » des éléments « sacrés » dans les vestiges archéologiques, que ce soit pour les bâtiments eux-mêmes, mais aussi et surtout pour le mobilier et les diverses installations qui leur sont associés. L'interprétation de certains bâtiments « exceptionnels » est alors presque uniquement fondée sur le postulat que dans les sociétés préhistoriques, tout était religieux.

Dès lors, nous risquons de tomber dans l'excès inverse : en voulant éviter une identification fondée sur une dichotomie profane/sacré, un caractère symbolique, voire religieux, est attribué à toute production matérielle. Cette théorie expliquerait cependant que des rituels et les objets utilisés dans ces rituels peuvent se rencontrer également dans les espaces de la vie quotidienne, ailleurs que dans les « sanctuaires ». Mais si l'on admet que tout est religieux, les objets habituels et le cadre quotidien, domestique, de ces populations pourraient suffire à exprimer ce sentiment religieux. Quelles auraient alors été les motivations des sociétés du Néolithique acéramique pour aménager des installations spécifiques, à caractère « exceptionnel » qui matérialiseraient ce qui relevait du domaine du sacré de manière précise, en un lieu défini, si le sacré était omniprésent? Il est possible d'apporter des réponses si l'on s'éloigne de l'interprétation religieuse *stricto sensu* et de ses présupposés.

### III. Nouvelles interprétations

Une des pistes possibles est d'avoir recours à la sociologie et à l'ethnologie dont l'apport à l'archéologie est loin d'être négligeable. Elles permettent en effet de comprendre les sociétés étudiées à partir d'exemples ethnographiques notamment. Elles peuvent nous aider à nous rapprocher de la réalité et des concepts propres à ces cultures, en offrant des points de vue différents qui peuvent permettre d'éviter l'ethnocentrisme et l'anachronisme induits par la vaste distance séparant le préhistorien de la société étudiée<sup>16</sup>.

L'ethnocentrisme se définit par la tendance à privilégier les normes et valeurs de sa propre société pour analyser les autres cultures. Comme nous l'avons vu, les archéologues, très majoritairement héritiers de la culture occidentale, ont appliqué les termes qu'ils connaissaient dans leur aire culturelle. Par exemple, le terme de *temenoi*, emprunté à la culture grecque, est évoqué pour désigner les *Anlagen* de Göbekli Tepe. De même, le terme de « sanctuaire » est repris de la même façon qu'il est employé pour les

---

<sup>16</sup> VALLA, 2003, p. 209: « les Préhistoriens risquent d'être trop extérieurs aux sociétés qu'ils étudient pour être à même d'en reconstituer pleinement les systèmes sociaux ou les systèmes de pensée. Pourtant, leurs observations peuvent les conduire à prendre de ces sociétés des vues différentes de celles des acteurs eux-mêmes, mais pas forcément inadéquates ».

époques historiques. En outre, nous pouvons souligner que la liste des critères universaux établie par C. Renfrew pour la reconnaissance de sanctuaires a d'abord été élaborée à propos d'un sanctuaire grec.

Le risque est ainsi de transposer, avec le vocabulaire, les idées et représentations matérialisées par les mots choisis, en particulier lorsqu'il est question de symbolisme. A. Leroi-Gourhan, dès les années 1960, avait notamment dénoncé cette tendance à une interprétation religieuse par défaut<sup>17</sup>. En effet, l'un de nos comportements les plus naturels est de proposer une explication d'ordre symbolique face à quelque chose que nous ne comprenons pas. Une des conséquences principales et directes de l'ethnocentrisme en archéologie peut être une interprétation anachronique des vestiges.

Par ailleurs, il est assez réducteur de considérer ces bâtiments comme des « sanctuaires » puisqu'ils sont alors classés dans une catégorie fonctionnelle précise. La réflexion est ainsi orientée dans une voie unique, celle de la religion et des pratiques cultuelles. Or, comme l'attestent les exemples ethnographiques, une architecture « à caractère rituel » ou « cultuel » n'implique pas nécessairement une religion *stricto sensu*. L'interprétation des bâtiments « exceptionnels » en tant que sanctuaires ne semble pas rendre compte de tous les aspects de ces édifices et reste donc limitative. Elle peut figer la réflexion. Ceci nous amène à prendre en considération une autre interprétation des bâtiments « exceptionnels », celle de « bâtiments collectifs » ou « communautaires »

Compte tenu des problèmes posés par une interprétation religieuse, une certaine prudence est observée par quelques archéologues : à Çayönü, W. Schirmer se contente d'avancer qu'une fonction cultuelle des bâtiments « exceptionnels » n'est pas à exclure et il emploie plus volontiers les termes de « *Sonderbauten*<sup>18</sup> » ou « *Special buildings*<sup>19</sup> », c'est-à-dire bâtiments « exceptionnels », expression que nous avons choisi de conserver. Mais un caractère sacré leur est souvent attribué d'après les descriptions et publications relatives à ces édifices.

Pour les sites de Jerf el-Ahmar, Dja'Dé et Tell Abr 3 en Syrie, Hallan Çemi et Qermez Dere en Iraq, Beidha en Jordanie<sup>20</sup>, une nouvelle expression est apparue dès les années 1980 : les bâtiments « exceptionnels » ont été décrits non comme des sanctuaires, mais comme des « bâtiments communautaires », ou « collectifs », afin de

<sup>17</sup> LEROI-GOURHAN, 1964.

<sup>18</sup> SCHIRMER, 1988, p. 140 ; SCHIRMER, 1983.

<sup>19</sup> ÖZDOGAN et ÖZDOGAN, 1989, p. 70.

<sup>20</sup> Suite aux nouvelles recherches effectuées dans les années 90 par F. Byrd après celles de D. Kirkbride.

mettre en exergue leur caractère public. Le terme de « sanctuaire » est souvent soigneusement évité par les chercheurs qui ont travaillé sur ces sites. Depuis les travaux et publications de D. Stordeur<sup>21</sup>, cette expression est désormais privilégiée, notamment dans les travaux français, pour désigner les bâtiments « exceptionnels » de la vallée de l'Euphrate syrien.

L'expression « bâtiment collectif » est très large et laisse une marge d'interprétation importante quant à la fonction de ce type de constructions<sup>22</sup>. Cette expression neutre, déduite de l'analyse de ces vestiges au caractère monumental et collectif incontestable, a le mérite de ne pas restreindre les possibilités d'interprétation, d'ouvrir la réflexion, en particulier grâce à l'apport de la sociologie et de l'ethnologie. De plus, cette appellation se réfère explicitement aux indices forts, que présentent les édifices, d'une utilisation collective, comme un espace central développé, la présence de banquettes et des dimensions importantes permettant de rassembler un groupe d'individus. Il est probable que tout ce qui était jugé important par la communauté se déroulait dans ces bâtiments, qui semblent placés au centre de la vie des populations du PPNA et du PPNB par l'investissement, matériel, humain et symbolique qu'ils représentent.

Les premiers signes d'une émergence de la complexité sociale apparaissent dans la mise en œuvre de bâtiments impliquant un effort communautaire. C'est le cas des bâtiments « exceptionnels » : ils induiraient d'eux-mêmes le développement d'une organisation sociale complexe avec une certaine forme d'autorité. Il est ainsi possible de percevoir l'avènement de sociétés non-égalitaires au PPNA, qu'elles soient fondées sur une économie de chasse et de cueillette ou sur une production de subsistance. Considérer que les sociétés du PPNA et PPNB pouvaient présenter un système hiérarchisé avec une forme définie d'autorité va dans le sens de la cohérence et de la pertinence de la notion de « bâtiment communautaire ». Un des traits essentiels du Néolithique précéramique résiderait dans la présence d'une structure d'autorité stable, qui se manifeste à travers ces grands bâtiments.

Les « bâtiments communautaires » auraient été conçus parallèlement à l'avènement de cette autorité, pour faciliter la résolution des conflits et la prise de décision au niveau du groupe ainsi que pour promouvoir la cohésion des groupes à l'intérieur de groupes plus larges issus du mode de vie sédentaire. Il s'agirait de lieux où pouvaient être

---

<sup>21</sup> STORDEUR, 1998.

<sup>22</sup> STORDEUR, 2006, p. 30 : « Il y avait un lieu pour rassembler la population, stocker les récoltes, et sans doute pour y célébrer certains rituels ».



prises toutes les décisions importantes, où devaient converger les regards. Ils devaient donc se démarquer de l'habitat environnant, justifiant ainsi un investissement important.

L'importance des rites funéraires que l'archéologie met en rapport avec les bâtiments « exceptionnels » fait écho à l'importance des rituels collectifs, publics, tels que ceux qui devaient contribuer à l'élaboration de l'identité collective des individus et des groupes dans la vie de la communauté. Qu'il s'agisse de « culte des ancêtres » ou non, les pratiques rituelles et funéraires du Néolithique précéramique, en particulier les dépôts secondaires, mettent en lumière des systèmes intégrés de mémoire qui se concentraient initialement sur la remémoration et la commémoration des morts<sup>23</sup>. Ces pratiques permettaient d'établir un lien entre passé, présent et futur, à des moments précis. Tel est le rôle des rituels, activités physiques laissant des vestiges matériels et permettant la production de souvenirs et d'expériences partagées dans la communauté à différentes échelles. La « mémoire collective » est ainsi générée par les actions d'individus et de groupes. Les rites d'initiation ou de passage sont également d'importance majeure, quel que soit le contenu de la religion, et participent à la construction de cette identité collective.

Un parallèle a été notamment proposé avec les « Maisons des hommes » des latmul<sup>24</sup>, un peuple qui vit au nord-ouest de la Papouasie-Nouvelle-Guinée, sur les rives du fleuve Sepik. Les « maisons des hommes » en question sont des lieux où sont rassemblés et conservés les objets rituels, où sont pratiqués des rituels, mais aussi où se déroulent des festins ou repas collectifs et des réunions concernant la vie de la communauté de manière générale. Ces bâtiments abritaient des rituels d'initiation des adolescents qui entraient symboliquement dans l'âge adulte lors de ces rites<sup>25</sup>.

La comparaison avec les « bâtiments communautaires » est aussi intéressante car dans les « maisons des hommes » était rappelée l'histoire du groupe, très probablement enseignée aux initiés. En effet, les principaux objets conservés dans ces bâtiments sont les crânes des ancêtres. Ces « maisons des hommes » constituent le cœur de la vie rituelle et communautaire de cette société et c'est à travers elles que s'exprimait et se

---

<sup>23</sup> KUJIT, 2008, p. 172.

<sup>24</sup> VERHOEVEN, 2002, p. 247-248.

<sup>25</sup> VERHOEVEN, 2002, p. 250: « *There are many indications in the latmul men's house of the female and of female fecundity. In fact, the whole house is regarded as a female entity [...] This male concern for fecundity and birth is above all expressed in initiation rituals, where boys undergo a transition from 'mother darlings' to 'brave adult men'. The art (sculptures, masks, paintings) in the men's house basically deals with the origins of life: The art in the men's house also serves to illustrate the communities' history, expressing the (mythical) origins of the village or clan* ».

transmettait l'idéologie du groupe social. Il est vraisemblable qu'un tel rôle ait pu être conféré aux bâtiments « exceptionnels » du PPNA et du PPNB.

Un autre modèle explicatif est intéressant, celui résumé par T. Watkins dans l'expression de « théâtres de la mémoire »<sup>26</sup>, qui rend bien compte du caractère communautaire des bâtiments « exceptionnels » et des enjeux des rituels auxquels ils étaient liés. Sans être des lieux de culte proprement dits, les édifices sont considérés comme une œuvre symbolique à part entière. Ils sont aussi un moyen que se donne la communauté pour former ou affirmer son identité et son idéologie. L'architecture, une fois maîtrisée, devient en effet un moyen privilégié pour exprimer ou abriter les représentations symboliques, car elle donne un cadre où diverses représentations matérielles peuvent être aussi abritées au même titre que tout autre moyen d'expression (rituels, danses, discours, etc.). Cette interprétation généraliste et imagée reflète le caractère sans doute polyvalent des bâtiments « exceptionnels ».

## **Conclusion**

Si une architecture spécialisée est attestée au Néolithique précéramique au Proche-Orient par l'existence de bâtiments « exceptionnels », la question de leur interprétation reste ouverte. L'interprétation religieuse, qui surgit souvent spontanément en présence de vestiges incompris mais à la dimension symbolique (composée des décors, dépôts funéraires, représentations figurées) frappante, est à considérer avec une certaine prudence. Elle peut offrir des perspectives d'interprétation, si l'on veille à ne pas figer la réflexion et à l'enrichir par des études sociologiques et ethnologiques, afin d'éviter les écueils de l'ethnocentrisme et de l'anachronisme.

Dans la mesure où les rituels étaient vraisemblablement des composantes fortes des sociétés du PPNA et du PPNB, comme le laissent penser la sociologie et l'ethnologie, il semble possible d'avancer que les bâtiments « exceptionnels » étaient des « lieux de mémoire plutôt que des sanctuaires »<sup>27</sup>, où des rituels de nature polyvalente ont pu s'y dérouler.

La notion de « bâtiment communautaire » est ainsi moins précise, plus vaste et ouverte à des propositions variées, qui peuvent être tout aussi adéquates pour la lecture de ces édifices. Les deux interprétations, « sanctuaire » et « bâtiment communautaire »,

---

<sup>26</sup> WATKINS, 2004 et WATKINS, 2008.

<sup>27</sup> TESTART, 2006, p. 47.

ne sont pas contradictoires ; elles s'éclairent mutuellement et apportent des perspectives complémentaires.

Le concept de « théâtres de la mémoire » appliqué à cette catégorie d'édifices est particulièrement intéressant car il prend justement en compte leurs caractères social, rituel voire culturel, et communautaire ; il exprime leur rôle sans doute important au sein des populations du PPNA et du PPNB au Proche-Orient, tout en gardant une certaine prudence quant à la dimension religieuse, plus incertaine.

## Table des illustrations

<a href="#">Fig. 1 : Carte des principaux sites proche-orientaux de la fin de l'Épipaléolithique au début du Néolithique (©H. Huysseune)</a> .....	3
<a href="#">Fig. 2 : Carte des principaux sites de Haute-Mésopotamie, de l'Épipaléolithique au début du Néolithique (©H. Huysseune)</a> .....	3
<a href="#">Fig. 3 : Carte des principaux sites levantins de la fin de l'Épipaléolithique au début du Néolithique (©H. Huysseune)</a> .....	4

## Bibliographie

AURENCHE, 2012

AURENCHE O., *Vous avez dit ethnoarchéologue ? Choix d'articles (1972-2007)*, coll. Maison de l'Orient et de la Méditerranée – Jean Pouilloux, Série Archéologique 47, Maison de l'Orient et de la Méditerranée – Jean Pouilloux, Lyon.

AURENCHE et KOZLOWSKI, 1999

AURENCHE O. et KOZLOWSKI S. K., *La Naissance du néolithique au Proche-Orient ou le paradis perdu*, Paris : Errance, 1999.

AURENCHE et KOZLOWSKI, 2001

AURENCHE O. et KOZLOWSKI S. K., « Le croissant fertile et le triangle d'or », dans BRENIQUET C. et KEPINSKI-LECOMTE C. (éds), *Etudes Mésopotamiennes*, Paris : Recherches sur les civilisations, 2001, p. 33-43.

BENZ 2010

BENZ M., « Beyond death - the construction of social identities at the transition from foraging to farming », *The Principle of Sharing – Segregation and Construction of Social Identities at the Transition from Foraging to Farming, Studies in Early Near Eastern Production, Subsistence, and Environment* 14, Berlin: Ex Oriente, p. 249-276.

BREDHOLT et WARBURTON, 2002

BREDHOLT CHRISTENSEN L. et WARBURTON D., « Theories, Definitions and Goals: Obstacles and Openings for the Understanding of Neolithic Ritual », dans GEBEL H.G., HERMANSEN B.D., and JENSEN C.H. (éds.), *Magic practices and ritual in the Near Eastern Neolithic*, actes d'une session de travail (Copenhague, Université de Copenhague, 2<sup>nd</sup> International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East (ICAANE), May 2000), *Studies in early near eastern production, subsistence, and environment*, Berlin : Ex Oriente, 2002, p. 163-172.

CAUVIN, 1978

CAUVIN J., *Les premiers villages de Syrie-Palestine, du IXe au VIIe millénaire av. J.-C.*, Lyon : Maison de l'Orient, 1978.

CAUVIN, 1994

CAUVIN J., *Naissance des divinités, naissance de l'agriculture. La Révolution des symboles au Néolithique*, Paris : Editions du CNRS, 1994.

COQUEUGNIOT, 2003

COQUEUGNIOT E., « Figurines et représentations animales dans les villages néolithiques du Proche-Orient », *Anthropozoologica*, 38, 2003, p. 35-48.

DIETRICH 2012:

DIETRICH O., « The role of cult and feasting in the emergence of Neolithic communities, New evidences from Göbekli Tepe, south-eastern Turkey », *American Antiquity* 86, p. 674-695

DURKHEIM, 1912

DURKHEIM E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, rééd., Paris : Editions du CNRS, [1912] 2007.

ELIADE, 1956

ELIADE M., *Le sacré et le profane*, Paris : Gallimard, 1956.

GUILAINE, 1983

GUILAINE J., « Cultes et concepts religieux », dans SCHWEIZER H. (dir.), *Le grand Atlas de l'Archéologie*, Paris : Encyclopaedia Universalis, 1983, p. 48-49.

HAUPTMANN, 1993

HAUPTMANN H., « Ein Kultgebäude in Nevalı Çori », dans FRANGIPANE M. *et al.* (éds.), *Between the Rivers and Over the Mountains: Archaeologica Anatolica et Mesopotamica Alba Palmieri dedicata*, Rome : Università di Roma La Sapienza, Dipartimento di Scienze Storiche Archeologiche e Antropologiche dell'Antichità, 1993, p. 37-69.

KENYON, 1957

KENYON K., *Digging up Jericho: The Result of the Jericho Excavations, 1952-1956*, New York : Praeger, 1957.

KENYON, 1981

KENYON K., *Excavation at Jericho 3. The Architecture and Stratigraphy of the Tell*, Jerusalem et Londres : British School of Archaeology in Jerusalem/Harrison and sons, 1981.

KIRKBRIDE, 1968

KIRKBRIDE D., « Beidha 1967: An Interim Report », *Palestine Exploration Quarterly* 68, 1968, p. 90-96.

KUJIT, 2008

KUJIT I., « The Regeneration of Life. Neolithic Structures of Symbolic Remembering and Forgetting », *Current Anthropology*, 49, 2, 2008, p. 171-197.

LEROI-GOURHAN, 1964

LEROI-GOURHAN A., *Les religions de la Préhistoire*, Paris : Presses Universitaires de France, 1964.

MELLAART, 1967

MELLAART J., *Çatal Höyük, a Neolithic Town in Anatolia*, Londres : Thames & Hudson, 1967.

ÖZDOGAN et ÖZDOGAN, 1989

ÖZDOGAN M. et ÖZDOGAN A., « Çayönü, a Conspectus of Recent Work », *Paléorient*, 15, 1, 1989, p. 65-74.

ROLLEFSON, 1986

ROLLEFSON G.O., « Neolithic Ain Ghazal (Jordan): Ritual and Ceremony II », *Paléorient*, 12, 1, 1986, p. 42-52.

ROLLEFSON, 1995

ROLLEFSON G.O., « Ain Ghazal Excavations 1995 », *Neo-Lithics*, 95, 2, 1995, p. 8-9.

ROLLEFSON, 2000

ROLLEFSON, G.O., « Neolithic Ain Ghazal (Jordan): Ritual and Ceremony III », *Paléorient*, 24, 1, 2000, p. 43-58.

SCHIRMER, 1983

SCHIRMER W., « Drei bauten zu den Çayönü Tepesi », dans HAUPTAMMN H. et BOEHMER R.M. (éds.), *Beiträge zur Altertumskunde Kleinasiens*, Mainz am Rhein : Ph. Von Zabern, 1983, p. 463-476.

SCHIRMER, 1988

SCHIRMER W., « Zu den Bauten des Çayönü Tepesi », *Anatolica*, 15, 1988, p. 140-154.

SCHMIDT, 2006

SCHMIDT K., *Sie bauten die ersten Tempel. Das rätselhafte Heiligtum der Steinzeitjäger, Die archäologische Entdeckung am Göbekli Tepe*, München : C. H. Beck, 2006.

STORDEUR, 1998

STORDEUR D., « Espace naturel, espace construit à Jerf el-Ahmar sur l'Euphrate », dans FORTIN M. et AURENCHÉ O. (éds.), *Espace naturel, Espace habité en Syrie du Nord (10e-2e millénaires av. J.C.)*, Lyon : Maison de l'Orient Méditerranéen, 1998, p. 93-108.

STORDEUR, 2000

STORDEUR D., « Jerf el-Ahmar et l'émergence du Néolithique au Proche-Orient », dans GUILAINE J. (dir.), *Premiers paysans dans le monde : naissance des agricultures*, Paris : Errance, 2000, p. 33-59.

STORDEUR, 2006

STORDEUR D., « Les bâtiments collectifs des premiers Néolithiques de l'Euphrate. Création, standardisation et mémoire des formes architecturales », dans BUTTERLIN P., LEBEAU M., MONCHAMBERT J.-Y., MONTERO FENOLLOS J.L. et MULLER B. (éds.), *Les espaces syro-mésopotamiens : dimensions de l'expérience humaine au Proche-Orient ancien*, Subartu, 17, Turnhout : Brepols, 2006, p. 19-31.

TESTART, 2006

TESTART A., « Interprétation symbolique et interprétation religieuse en archéologie: l'exemple du taureau à Çatal Höyük », *Paléorient*, 32, 2, 2006, p. 23-57.

VALLA, 2003

VALLA F., « Une urgence : donner du sens. Des sacrifices dans le Natoufien et l'horizon PPNA du Proche-Orient levantin ? », *Revue archéologique de Picardie*, HS 21, 2003, p. 205-218.

VERHOEVEN, 2002

VERHOEVEN M., « Ritual and ideology in the Pre-Pottery Neolithic B of the Levant and Southeast Anatolia », *Cambridge Archaeological Journal*, 12, 2, 2002, p. 233-258.

WATKINS, 2004

WATKINS T., « Building Houses, Framing Concepts, Constructing Worlds », *Paléorient*, 30, 1, 2004, p. 5-24.

WATKINS, 2008

WATKINS T., « Architecture and the Symbolic Construction of New Worlds », dans BANNING E.B. et CHAZAN M. (éds.), *Domesticating Space. Construction, Community, and Cosmology in the Late Prehistoric Near East*, Berlin : Ex Oriente, 2008, p. 15-24.