En définitive, cet ouvrage collectif constitue une contribution majeure à l'archéologie des pratiques funéraires de la Préhistoire récente. Par la diversité des contextes étudiés, ce volume offre une somme d'exemples non négligeables qui pourra être mobilisée par l'ensemble de la communauté scientifique. En redonnant toute sa place à un matériau longtemps considéré comme trop ordinaire pour être étudié ou tout simplement non repéré sur le terrain par manque d'expérience des archéologues, les différentes contributions démontrent combien la terre crue est omniprésente et participe pleinement aux constructions sociales et symboliques des espaces funéraires. Ce premier volume ouvre des perspectives de recherche particulièrement fécondes notamment sur la question des transferts techniques et sur la porosité entre domestique et funéraire. En privilégiant une approche systémique (Lemonnier, 2010) du matériau terre, attentive à la fois aux chaînes opératoires, aux usages sociaux et à la dimension symbolique, l'ouvrage contribue au renouvellement des études sur les sociétés pré- et protohistoriques et invite à repenser les architectures funéraires non comme des ensembles isolés, mais comme pleinement inscrites dans les pratiques techniques et culturelles du quotidien.

Références bibliographiques

Aurenche O., Klein A., Chazelles C.-A. (2011) – Essai de classification des modalités de mise en œuvre de la terre crue en parois verticales et de leur nomenclature, *in* C.-A. Chazelles, A. Klein, et N. Pousthomis-Dalle (dir.), *Les cultures constructives de la brique crue : troisièmes échanges transdisciplinaires sur les constructions en terre, placés sous la présidence du professeur Olivier Aurenche : actes du colloque international de Toulouse, 16 et 17 mai 2008*, Montpellier, Éd. de l'Espérou, p. 13-34.

Bocquentin F. (2023) – *La mort*, Paris, CNRS Éditions (coll. À l'oeil nu).

Bocquentin F., Noûs C. (2022) – Considerations on the mechanisms of integration of the dead in the early sedentary societies of the Near East (Natufian, 15-11.6 ka cal BP), *Bulletins et mémoires de la société d'anthropologie de Paris*, 34, 1. https://journals.openedition.org/bmsap/9548 [consulté le 18 mai 2026].

Chazelles C.-A. de, Leal É., Klein A. (2018) – *Construction en terre crue : torchis, techniques de garnissage et definition, architecture et mobilier actes de la table ronde internationale de Lattes, 23-25 novembre 2016*, Montpellier, Éditions de l'Espérou (coll. Échanges transdisciplinaires sur les constructions en terre crue 4)

Chazelles C.-A., Klein A. (2003) – *Échanges transdisciplinaires sur les constructions en terre : actes de la table-ronde de Montpellier 17-18 novembre 2001. 1, Terre modelée, découpée ou coffrée : matériaux et modes de mise en oeuvre*, Montpellier, Éd. de l'Espérou

Chazelles C.-A., Klein A., Pousthomis-Dalle N. (2011) – *Les cultures constructives de la brique crue : troisièmes échanges transdisciplinaires sur les constructions en terre, placés sous la présidence du professeur Olivier Aurenche : actes du colloque international de Toulouse, 16 et 17 mai 2008*, Montpellier, Éd. de l'Espérou

De Souza J.G. (2016) – Activity areas in two ceremonial centers of the Southern Brazilian Highlands: relations between architecture and function, *in* A. Daneels (dir.), *Monumental earthen architecture in Early Societies: technology and power display. Proceedings of the XVII UISPP World Congress (1-7 September, Burgos, Spain), Volume 2, Session B3*, p. 21-29.

Guillaud H., Chazelles C.-A., Klein A. (2007) – *Les constructions en terre massive : pisé et bauge – deuxièmes échanges transdisciplinaires sur les constructions en terre crue : actes de la table-ronde de Villefontaine, Isère, 28-29 mai 2005*, Montpellier, Éd. de l'Espérou.

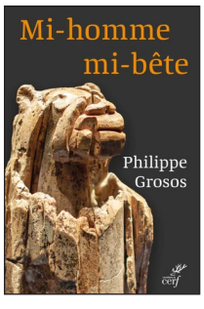
Leal É., Chazelles C.-A. de, Devillers P. (2022) – *Architecture et construction en terre crue : approches historiques, sociologiques et économiques actes de la table ronde internationale de Montpellier, 23 et 24 octobre 2019*, Montpellier, Éd. de l'Espérou.

Lemonnier P. (2010) – L'Étude des systèmes techniques : Une urgence en technologie culturelle, *Techniques & culture*, 54-55, p. 46-67.

Magnavita S. (2017) – First geophysical exploration in the tumuli zone of central Senegal: a multidimensional approach, *Azania: Archaeological Research in Africa*, 52, 1, p. 100-122.

Mura M. (2021) – *Dynamiques des tells, Pillages et Destructions Militaires : étude comparative de l'évolution des tells archéologiques Moyen-Orientaux dans trois micro-régions de Syrie, d'Irak et d'Afghanistan*, Doctorat ès Archéologie, PhD, Paris 1 https://theses.fr/2021PA01H035 [consulté le 21 mai 2026].

Emmanuel Baudouin



Grosos P. (2025) – *Mi-homme mi-bête : petite phénoménologie des théranthropes, des Paléolithiques aux Égyptiens,* Éditions du Cerf, 246 p., ISBN : 978-2-204-16549-5, 24 €.

Philippe Grosos est un philosophe piqué de préhistoire. Spécialiste de phénoménologie et d'esthétique, c'est déjà le sixième ouvrage qu'il consacre à la question, avec toujours en ligne de mire l'art pariétal du Paléolithique supérieur franco-cantabrique[1]. La liste est certes longue de ceux qui ont trouvé dans cette expres-

1. *Signe et forme. Philosophie de l'art et art paléolithique* (2017, Cerf) ; *Lucidité de l'art. Animaux et environnement dans l'art depuis le paléolithique supérieur* (Cerf, 2020) ; *Des profondeurs de nos cavernes. Préhistoire, art et philosophie* (Cerf, 2021) ; *La philosophie au risque de la préhistoire* (Cerf, 2023) ; *La première image. L'art préhistorique* (2023, PUR).

sion particulière des systèmes de représentation préhistoriques une sorte de pierre de touche pour questionner notre propre rapport à l'image, à l'être et au temps. Et peut-être serait-il plus juste de juger la démarche de l'auteur à l'aune de cette tradition récemment revisitée par Rémi Labrusse, Maria Stavrinaki ou Audrey Rieber[2]. Car en consacrant son dernier livre aux quelques rares et énigmatiques figures que cet art animalier semble doter de traits humains, Ph. Grosos ravive à leur égard un regard fasciné par ce que Daniel Fabre appelait « l'autre de l'art »[3]. Il investit pleinement ce mélange d'évidence formelle et d'irréductible mystère qui, depuis la découverte d'Altamira, à la fois ébranle et réforme les certitudes anthropocentriques et matérialistes de la modernité. L'expérience est ici vécue comme une régression vers un en deçà de la philosophie même. Mais puisque Ph. Grosos offre aussi de ces « théranthropes » une interprétation dédiée, adossée à un discours normatif sur ce qu'est le Paléolithique et (toujours par contraste) le Néolithique, il ne peut se soustraire à une lecture plus archéologique.

L'auteur applique donc à ces entités « hybrides » une approche développée dans ces précédents travaux sur l'art paléolithique. Celle-ci est phénoménologique en ce qu'elle renonce à déterminer le sens respectif des figures pour se consacrer aux formes, partant du principe qu'elles ne trahissent pas un simple désir de reproduction du réel mais dévoilent, en elles-mêmes, une certaine façon d'être au monde. Pour autant, cette entrée par ce que Ph. Grosos nomme « l'artifice de la représentation » (p. 123) s'émancipe de toute stylistique. Plus encore, elle s'interdit de voir dans les choix de la figuration une quelconque grammaire culturelle de catégories de pensée ou d'ordonnancement des êtres. Si le philosophe n'est guère disert sur son rapport aux précédentes théories de l'art pariétal, sa proposition s'oppose donc non seulement à l'explication par la signification ou la fonction, mais aussi, et en vérité plus fondamentalement, à l'héritage structuraliste. À rebours de l'attention aux discontinuités au sein d'un système cohérent et situé, elle s'applique à identifier des motifs très large, à la fois récurrents à très grande échelle et totaux dans leur capacité à schématiser des modes d'existence. C'est le parti pris heideggérien de l'œuvre d'art instauratrice de monde. Et c'est ce qui autorise Ph. Grosos à fonder une réflexion très générale sur des sujets dont la représentativité a toujours posé problème aux paléolithiciens et historiens de l'art, qui sont même pour certains de véritables hapax, tout en insistant sur leurs différences avec le reste du corpus animalier et sur les divergences que ces figures présentent entres elles.

Le livre s'organise en deux grandes parties, elles-mêmes divisées en chapitres non numérotés, selon un ordre globalement chronologique : deux temps qui déploie les deux grandes étapes de sa démonstration. Au Paléolithique, les figures « mi-hommes, mi-bêtes » comme l'homme à la tête d'oiseau de Lascaux, les « sorciers » des Trois-Frères ou « l'homme-bison » d'El Castillo incarneraient une conception fluide du vivant ; tandis que leur résurgence post-néolithique, en Égypte ou au Sahara notamment, témoignerait au contraire d'une polarisation de la représentation autour de l'humain. Entre ces deux « logiques », la rareté du thème au début de l'Holocène constituerait « l'indice d'un abîme ontologique » (p. 229). Les arguments formels qui fondent cette dichotomie – d'autant plus austère et radicale qu'elle est redoublée par la césure du plan de l'ouvrage – permettent toutefois à l'auteur d'échapper aux lieux communs franchement réducteurs que sont l'émergence néolithique de la figure humaine ou la proximité paléolithique avec les animaux. Ils consistent à déplacer l'enjeu de l'interprétation depuis les règles, mobiles et principes de la composition d'êtres hybrides vers la mise à distance, propre à toute acte de représentation, rendant possible un discours figuré sur l'hybridation.

Dans un premier temps, celui des grottes ornées paléolithiques, cette distanciation relèverait du « jeu » (p. 143). Ph. Grosos entend par là qu'elle n'implique aucune confusion ontologique avec les animaux, mais une transgression consciente des frontières entre espèces, dont la « licorne » de Lascaux offrirait une sorte d'exemple type. D'un point de vue conceptuel, ce terme fait toutefois moins écho à l'« *Homo ludens* » de Georges Bataille, qu'aux dessins d'enfants avec lesquels Georges-Henri Luquet comparait en 1910 les anthropomorphes d'Altamira et des Combarelles[4]. Si Ph. Grosos revendique l'héritage de ce dernier, il passe sous silence cette dimension de son travail, de même que son argument sur la représentation de profil qui serait plus naturelle pour les animaux et donc transposée artificiellement aux humains. De l'équivalence infantile, il reprend cependant le fait que ce « jeu » ne doit pas être compris comme le désir institué et réfléchi de tester des frontières établies, mais comme la retranscription intuitive et spontanée d'une certaine perméabilité dans la perception du vivant. D'un point de vue empirique, cette thèse est étayée par le commentaire, il est vrai saisissant, d'un extraordinaire bison de La Pasiega, dont le visage évoque sans vraiment le figurer celui d'un homme. Il n'est pas exagéré de considérer cette brève étude, qui conclut la première partie, comme la clef de voute de tout l'édifice interprétatif. D'autant qu'en insistant ainsi sur cette faculté liminale à brouiller un regard paléolithique que l'on sait par ailleurs très attaché aux attributs constitutifs des espèces, Ph. Grosos peut éluder les deux principaux problèmes que pose d'ordinaire l'interprétation de ces théranthropes : d'une part, la rareté du motif, requalifiée comme une possibilité significative mais seulement « ponctuellement envisageable » de l'hybridation (p. 144) ; et, de l'autre, le caractère toujours très équivoque des figures, objet d'insolubles disputes,

2. Rémi Labrusse, *Préhistoire, l'envers du temps* (2019, Hazan) ; Maria Stavrinaki, *Saisis par la préhistoire : enquête sur l'art et le temps des modernes* (2019, Les Presses du réel) ; Audrey Rieber, *Le Défi préhistorique. Repenser l'histoire depuis l'art paléolithique* (2025, ENS Éditions).

3. Du nom d'un séminaire qu'il donna à l'EHESS, voir notamment : Daniel Fabre, *Bataille à Lascaux. Comment l'art préhistorique apparut aux enfants* (2014, L'Échoppe).

4. Georges Bataille, *Lascaux, ou la naissance de l'art* (1994, Skira) ; Henri-Georges Luquet, « Sur les caractères des figures humaines dans l'art paléolithique », *L'Anthropologie* (1910), 21, p. 409-23.

dès lors assimilable à un trait positif de la fluidité entre espèces. Reconnaissons que c'est très commode.

Ce ne serait donc que dans un second temps, issu de la néolithisation, que la théranthropie se généraliserait dans la représentation et adopterait des formes plus immédiatement intelligibles, quoique « graphiquement appauvries » (p. 179). La thérancéphalie des dieux égyptiens fournit ici le modèle de ces corps plus fortement humanisés, par les costumes et les attributs notamment, à l'animalité néanmoins univoque. Pour Ph. Grosos, l'élément déterminant de cette transformation n'est pas le surgissement de la figure humaine, déjà présente au Paléolithique, mais la figuration des activités humaines (et de leur relation aux non-humains). Car ceci, souligne-t-il, s'applique également aux êtres hybrides, à l'image de ces hommes-lycaons de l'art rupestre du Néolithique saharien, souvent représentés armés en train de chasser. Dans cette nouvelle configuration, la théranthropie servirait à distinguer une certaine classe d'êtres, puissants et redoutables, chargés d'incarner une domination nouvelle acquise sur l'environnement. Cette fois-ci, la distanciation ne renvoie donc plus à un discours sur la fluidité et la transgression ; elle répond à « cette préoccupation qu'est pour lui-même devenu l'humain » (p. 199), autour duquel le monde se réorganise et acquiert une nouvelle intelligibilité.

Le problème est que, mis à part ces lycanthropes sahariens qui servent de fil conducteur à cette démonstration, l'existence de ce processus sous-jacent n'est étayée que par la référence à des contextes archéologique où Ph. Grosos lui-même renonce à identifier des figures hybrides. La dame aux fauves de Çatalhöyük et les peintures du Levant espagnol font ici leur habituelle apparition. Mais de fait, la résurgence post-néolithique du motif théranthropique n'en est que plus surprenante ! L'auteur ne l'explique qu'en supposant une homologie entre le caractère mythologique de ces figures et la tendance néolithique à investir la sphère funéraire. À peine est-il obligé de concéder qu'il n'y a guère de théranthropes dans le mégalithisme atlantique ou l'architecture précéramique, puisque tout ceci relèverait pour lui d'un même « culte de l'ascendant » (p. 208), d'un même besoin de justifier l'ordre social et l'identité de groupes qui placent l'humain au centre de leurs préoccupations. Or les raisons pour lesquelles une même « logique de l'ancestralité » produirait des figures hybrides précisément là où justement elle investit le moins les tombes (et inversement) restent bien mystérieuses. Cette cohérence supposée n'est établie que par le fait qu'en Égypte dynastique le monumentalisme funéraire et l'hybridité animale finissent – enfin ! – par converger en la généalogie divine de pharaon.

Faut-il entendre, qu'entre-temps, cette ancestralité hybride renverrait à une sorte de persistance ou de souvenir du Paléolithique pendant l'Holocène ? Ce point n'est pas tout à fait clair, mais il est suggéré par l'importance conférée aux théranthropes sahariens et, de manière plus déstabilisante, à l'art pariétal d'Afrique australe. Par un raccourci hasardeux avec la cosmologie des San contemporains, Ph. Grosos estime en effet que les homme-antilopes peints quelques millénaires plus tôt sur les parois du Drakensberg représenteraient (hier ou aujourd'hui ?) un état originel d'indistinction. Reconnaissant que ces mêmes San sont de longue date en contact avec des agro-pasteurs, sans que ça l'amène toutefois considérer l'épineuse et nécessaire question de leur ethnogenèse, il en tire la conclusion que ces peintures représentent « les plus anciennes [*sic*] figurations nées du processus de néolithisations [et] nous renseignent […] de façon décisive sur le changement fondamental de mode d'être qui s'est produit avec la fin à la fin du Paléolithique récent » (p. 154). Il en est de même pour les artistes du Sahara vert dont l'économie surtout pastorale et non agricole relèverait non pas d'une modalité spécifique du Néolithique mais d'une « arythmie de développement » (p. 169). Qu'importe donc pour l'auteur que les théranthropes soient absents en Europe ou au Proche-Orient néolithique, puisqu'il raisonne sur la base de grandes catégories a-historiques et de processus immuables « qui caractérise essentiellement le processus de néolithisation » (p. 173). Reste qu'il est bien aventureux de prétendre à une telle généralisation à partir de lieux qui, dans l'historiographie de la recherche sur les San comme dans l'actualité de la recherche au Sahara, mettent justement à mal l'homogénéité de la néolithisation et les frontières entre chasseurs-cueilleurs et agro-pasteurs.

Les théranthropes apparaissent ainsi, de l'aveu même de Ph. Grosos, comme un « cas d'école » d'une division préétablie entre deux « modes d'être au monde » : un mode « participatif », qui suppose une humanité pleinement intégrée au vivant ; et un mode « présentiel », où sa centralité compte moins en elle-même que comme principe de visibilité du monde qui l'entoure. Et au fond, on comprend bien que leur étude n'est pas là pour faire bouger significativement ces lignes. Elle sert à baliser ce chemin par lequel l'humain pénètre la clairière de l'Être et qui, à terme, conduit à l'acte même de philosopher. Soit ! Ph. Grosos n'est pas le premier à s'y risquer. Et à la différence d'un Peter Sloterdijk[5], au moins fonde-t-il sa réflexion sur une lecture sérieuse des préhistoriens. Mais voilà, c'est aussi là que le bât blesse. Car la belle symétrie qui organise le propos – entre un avant et un après, l'autre et le même… – recouvre un déséquilibre patent dans le rapport aux données. Sans même parler des biais inhérents à la conservation, elle oppose un corpus au caractère très recentré et jamais questionné pour le Paléolithique à une combinaison *ad hoc* d'occurrences très diffuses et sans réelle cohérence pour le Néolithique.

L'auteur prétend éviter cet écueil avec la peinture de Leang Bulu en Indonésie, tenue d'emblée pour preuve que « l'art pariétal paléolithique n'est pas une singularité franco-cantabrique » (p. 47). Mais que dire alors du fait qu'elle figure une scène (de chasse au buffle ?) et qu'elle intègre donc ce qui est pourtant tenu pour le socle de la différenciation néolithique ? Ph. Grosos la rapproche d'ailleurs du célèbre mural de l'aurochs géant (lui aussi chassé ?) à Çatalhöyük. Mais au prétexte que la première semble

5. Peter Sloterdijk, *Règles pour le parc humain*, suivi de *La domestication de l'être* (2000, Fayard) ; *Sphères*, t. 1 *Bulles* (2002, Fayard).

représenter des théranthropes et la seconde des humains, le grand partage ontologique serait sauf. Du reste, dit-il, la distance spatiale et temporelle interdirait (cette fois-ci ?) « tout rapprochement sérieux » (p. 183). Sauf qu'on ne peut s'empêcher de penser que la présence de théranthropes sur cette peinture, eût-elle été datée de l'Holocène, aurait été interprétée de manière rigoureusement inverse comme une preuve des effets de la néolithisation.

L'art pariétal n'est peut-être pas une singularité franco-cantabrique, mais cela n'exonère pas de penser également l'art franco-cantabrique dans ce qu'il a de très singulier. Ne serait-ce qu'à l'échelle des réseaux karstiques européens, n'apparaît-il pas comme un fait régionalisé ? Si saisissante soit la fenêtre qu'il ouvre sur les systèmes de représentation paléolithiques, pourquoi privilégier *a priori* cette modalité à d'autres, sur d'autres supports et dans d'autres lieux, où la représentation humaine est plus fréquente ? Son incroyable amplitude chronologique questionne, certes, mais elle recouvre des variations difficiles à concilier avec une unique tendance générale à produire des théranthropes indépendamment des contextes et des traditions. Les deux occurrences aurignaciennes discutées par Grosos concernent soit de l'art mobilier (Hohlenstein-Stadel), soit une composition qui défie davantage l'idée même de figuration que celle de frontières entre espèces (la « vénus » de Chauvet). Celles du Gravettien (Cosquer, Arcy-sur-Cure) affichent une indétermination dont on ne sait trop si elle relève de problème de conservation ou d'une intentionnalité formelle. L'ordre chronologique du plan exempte Grosos d'avoir à revenir sur ces cas une fois sa thèse exposée. Sans pour autant faire de la théranthropie une prérogative du Tardiglaciaire, on se demande en quoi le corpus finalement assez cohérent des « sorciers » magdaléniens (des chamans, des dieux cornus, peu importe) serait moins « identitaire » que les hommes-lycaons sahariens ? À l'inverse, qu'est-ce qui justifie d'exclure de la discussion les gravures (scéniques) de l'Addaura pourtant souvent comparées aux anthropomorphes d'Altamira ? On entend l'argument de mettre le style et le sens de côté pour se concentrer sur de subtils jeux formels : l'humanité d'une patte, la bestialité d'un visage… L'argument est fort. Il ne manque pas d'élégance. Mais à ce titre, en tant que néolithicien, une foule d'exemples me semblent alors mieux qualifiés que les « sorciers » magdaléniens : des figurines aux traits « ophidiens » ou « aviformes » de Vinča ou d'Obeid, aux organes sexuels étrangement humains des animaux mâles de Göbekli Tepe, en passant par les pupilles verticales qui confèrent à certains crânes surmodelés du Précéramique B un regard de chat ou de serpent…

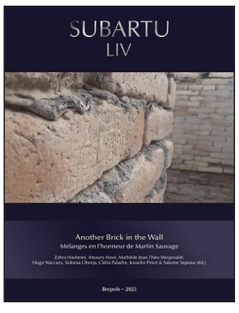
Tout cela n'est pas pour souligner les manques d'une étude qui n'a pas prétention à la systématicité, mais pour signaler les effets sur l'interprétation d'une certaine sélection qui, d'un côté, permettent d'insister sur l'indétermination et, de l'autre, sur la clarté des compositions. Peut-on vraiment se satisfaire d'un cadre qui condamne ainsi à considérer toutes figures humaines paléolithiques comme la préfiguration d'un monde à venir et toutes figures hybrides néolithiques comme la reconfiguration d'une survivance ? Ce serait s'en remettre à une téléologie particulièrement butée. Ici, plus spécifiquement, c'est la pertinence analytique de la catégorie unique de théranthrope qui me semble être en cause. Il est étrange de voir l'auteur reprocher aux paléolithiciens de ne pas avoir utilisé un néologisme aussi récent que celui-ci et sans lequel ils ont parfaitement su *décrire* les êtres composites. Pour Grosos cette supposée incapacité ou « inconfort » (p. 110) à nommer serait le corollaire de leur tendance favoriser la thèse plus « rationnelle » (p. 130) du costume, notamment pour les « sorciers » magdaléniens. Mais en réaffirmant ainsi cette opposition tranchée entre hybridité et travestissement, il passe rapidement sur des positions intermédiaires que sa thèse des transgressions formelles supporte par ailleurs. Car après tout, en revêtant la peau de l'animal (et voudrait-on représenter cet acte qu'on ne s'y prendrait pas autrement), l'officiant n'incarne-t-il pas précisément cet état liminaire ? Importe-t-il vraiment de savoir s'il s'agit de l'humain ou de l'être qu'il incarne ? L'important n'est-il pas ici précisément de viser cet entre-deux ? Grosos concède qu'on pourrait parler de façon plus indécise de représentation thérianthropique sans que cela n'affecte son interprétation. Mais on se demande alors si cet attachement à la notion de théranthrope ne constitue pas un obstacle épistémologique à la compréhension de thèmes parents, comme celui de la métamorphose. Le mystère de l'indétermination formelle demeure, mais l'art de la transgression se double d'un art des faux-semblants. Plutôt qu'une « humanité se rêvant hybride » (p. 134), sans que l'on sache au fond s'il faille l'imputer à son « extrême proximité avec les animaux » ou à l'antinomie très moderne de la bestialité, cette position médiane illustrerait la virtualité humaine des animaux et inversement ; ce que l'on pourrait qualifier, pour reprendre un terme un peu rabâché, d'hypothèse animiste.

Encore que des métamorphes rendraient très bien compte de la « zone trouble et obscure de la condition du vivant » (p. 8) que l'auteur s'applique à explorer. À l'autre extrémité du spectre formel, toutefois, l'argument bute sur des composites (ici le terme se justifie pleinement) qui procèdent par addition d'attributs discrets et commensurables. Sans doute faudrait-il ici parler de chimères plutôt que d'hybrides. Un membre emprunté à une autre espèce remplace son pendant ou s'ajoute à l'ensemble : la soudure entre les parties des êtres est dramatisée plutôt qu'estompée. À la place d'une identité fluide, qui trouble la perception parce qu'elle donne à voir simultanément le semblable et le différent, ces figures exhibent une galerie de traits familiers que l'esprit prend plaisir à identifier. Qu'il y a-t-il d'étrange ou d'inquiétant dans les dieux égyptiens ? À tout prendre, ce n'est pas leur tête animale, mais ce corps humain dont on les affuble pour les faire participer à la société humaine. De même, les ailes des anges que Grosos cite en exemple de théranthrope, ou les cornes des dieux mésopotamiens, exaltent un corps comme le nôtre, bien qu'il n'ait rien d'humain, ni d'animal, ni d'hybride et possède sa nature propre. Ici, rien de trouble ni d'obscur. Les discontinuités formelles

renforcent leur principe intégrateur. L'anthropologie a reconnu ces opérations comme le fruit d'un univers très normé : pour Mary Douglas, l'anomalie taxinomique crée des exceptions qui confirment la règle ; pour Dan Sperber, ces monstres sont l'exact corollaire symbolique de la typicité de certains animaux exemplaires ; pour David Wengrow, ils apparaissent dans la représentation comme analogues à l'ambition administrative d'englober le monde en le modularisant…[6] Peut-être tout cela rejoint-il cette « centralité de l'humain qui rend visible la diversité du vivant » que Grosos reconnaît à l'Holocène. Mais alors – et si tant est que cette division chronologique tienne – il me semble que cette propriété apparaît d'autant mieux que l'on abandonne la notion au fond assez vague de théranthrope.

Rémi Hadad
EHESS, laboratoire d'anthropologie sociale

6. Mary Douglas, « Animals in Lele Religious Symbolism », *Africa* (1957), 27 :1, p. 46-58 ; Dan Sperber, « Pourquoi les animaux parfaits, les hybrides et les monstres sont-ils bons à penser symboliquement ? », *L'Homme* (1975), 15 :2, p. 5-34 ; David Wengrow, *The Origins of Monsters: Image and Cognition in the First Age of Mechanical Reproduction* (2013, Princeton University Press)



Collectif (2025) – *Another brick in the wall : mélanges en l'honneur de Martin Sauvage,* Turnhout, Brepols (coll. SUBARTU, LIV), 300 p., ISBN : 978-2-503-61921-7, 110 €.

Les Mélanges offerts à Martin Sauvage forment un ouvrage de 300 pages concernant l'archéologie du Proche et du Moyen-Orient, du Néolithique à l'âge du Fer, avec treize articles répartis en quatre sections. En préliminaire, se trouvent l'hommage de Pascal Butterlin, une introduction, le parcours professionnel et la bibliographie de Martin Sauvage.

La section 1, « Approches théoriques », pose les bases historiographiques. Cécile Michel retrace la longue et tâtonnante histoire du déchiffrement des écritures cunéiformes depuis les premières découvertes au XVII^e^ s. jusqu'à la compréhension de l'akkadien à la fin du XIX^e^ s. Elle cite quelques « traductions » aussi savoureuses que les tentatives « scientifiques » cherchant à relier ces signes à des systèmes très éloignés (écritures chinoise, oghamique, coufique), mais rappelle combien cette recherche fut complexe, puisque les caractères cunéiformes ont servi entre la seconde moitié du IV^e^ millénaire et le début de notre ère à transcrire une douzaine de langues selon plusieurs systèmes (alphabétique, syllabique, logographique).

L'histoire des méthodes d'enregistrement des sites, présentée par Amaury Havé, montre un cheminement parallèle à celui de la recherche archéologique des pays européens, avec deux différences notables : l'adéquation des méthodes avec le caractère extensif des fouilles et l'abondance en bâtiments conservés au Proche et Moyen-Orient et, par ailleurs, un rejet persistant de l'enregistrement stratigraphique par les missions, de quelque pays qu'elles soient. En effet le concept de « locus » apparu dans le « système de Chicago » à Meggido, puis développé dans le « Système Perrot » sur les fouilles françaises, a prévalu jusqu'au XXI^e^ s. (en dernier lieu à Chypre). Le locus désigne indifféremment un espace fonctionnel, une unité stratigraphique ou une structure. L'approche stratigraphique du terrain ne s'est imposée que récemment, intégrant l'individualisation des « couches » dans un système global d'informatisation de l'enregistrement.

La Section 2, « Savoirs et espaces », réunit quatre contributions. L'article savant et assez ardu de Camille Lecompte s'intéresse à des documents épigraphiques de la transition des IV^e^ et III^e^ millénaires dressant des listes de toponymes : la « liste des cités », des tablettes lexicales groupées sous le terme « Geographie », et le « Sceau des cités ». L'étude révèle que ces listes ne sont pas des catalogues organisés selon l'importance des cités ou suivant une logique topographique, mais expriment une vision de la géographie babylonienne par les lettrés. Elles rendent compte d'un « environnement spatial imprégné de rites et de lieux cultuels », à la fois politique et religieux, dans lequel Uruk serait le centre d'un système confédéral.

Deux articles abordent la question du territoire. Territoire d'une tribu nomade contemporaine du Zagros, organisé entre plusieurs lieux d'habitat, sur lequel Zahra Hashemi porte le regard d'une archéologue. Rejetant une perception « binaire » des modes de vie, elle invite à repenser les notions de sédentarité et nomadisme selon une gamme d'intermédiaires. Elle décrit des séjours d'estive qui durent plusieurs mois dans des campements où des bâtiments techniques bâtis en dur accompagnent la fameuse « tente noire » qui sert d'habitation, et les pratiques sur place de l'agriculture et du stockage. Ces observations incitent à réinterpréter comme de possibles habitats saisonniers certains sites archéologiques livrant des vestiges construits et du matériel domestique et/ou agricole. Le territoire, pour Emmanuel Baudouin, est celui dont une communauté exploite les ressources, en particulier les matériaux de construction. Il suggère que les bâtisseurs antiques pouvaient sélectionner empiriquement, au sein d'un espace géographique et pédologique bien connu, les différentes terres utiles à la construction au vu de leurs couleurs, sachant que celles-ci renvoient à des propriétés physiques spécifiques.

Clélia Padre restitue pour sa part l'espace de la ville de Suse, d'environ 300 hectares. En compilant les rares relevés graphiques et en les croisant avec les informations contenues dans les rapports, des publications et des courriers, elle est parvenue à localiser toutes les opérations archéologiques menées entre les années 1885 et 1939 (J. et M. Dieulafoy, J. de Morgan, R. de Mecquenem).