

## Les statuettes féminines préhistoriques : nouvelles critiques féministes du mythe de la déesse-mère

*Patrick SNYDER* \*

---

**Résumé :** C'est devenu un lieu commun depuis plus de cent ans : le « Dieu » de la préhistoire était une déesse-mère. Les statuettes féminines du paléolithique supérieur et du néolithique ont été présentées comme les preuves scientifiques soutenant cette « conviction ». Pourtant, nous n'avons aucune explication écrite sur le sens religieux que donnaient nos ancêtres de la préhistoire à leurs statuettes féminines. Les nouvelles critiques féministes en archéologie, en histoire et en études religieuses proposent de dépasser le mythe contemporain de la déesse-mère pour réaliser des recherches approfondies sur les rôles des femmes dans la préhistoire.

**Mots clés :** statuettes féminines, préhistoire, déesse, féminisme

---

### Une brève histoire du mythe contemporain de la déesse-mère

La conviction scientifique et populaire d'une religion de la déesse-mère<sup>1</sup> dans la préhistoire trouve sa source dans la découverte médiatisée de nombreuses figurines féminines du paléolithique supérieur et du néolithique à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et au début du

---

\* Patrick Snyder est professeur au Département d'histoire de l'Université de Sherbrooke.

<sup>1</sup> Nous trouvons dans la littérature populaire et scientifique plusieurs expressions pour désigner le concept de « déesse » dans la préhistoire : la déesse-mère, la déesse, la Grande Déesse, la déesse Terre-Mère. Toutefois, la plus récurrente est la déesse-mère.

XX<sup>e</sup>. Les plus célèbres statuettes du paléolithique supérieur<sup>2</sup> sont la Vénus de Willendorf<sup>3</sup> (Kern et Antl-Weiser, 2008 ; Snyder, 2016 : 28–30), découverte en 1908 ; la Vénus à la corne<sup>4</sup> (Roussot, 2000 ; Snyder, 2016 : 33–34), probablement découverte en 1911 ; et la Vénus de Lespugue<sup>5</sup> (*ibid.* : 31–32), découverte en 1922. Pour la période du néolithique<sup>6</sup>, la statuette Çatal Höyük<sup>7</sup> (Mellaart, 1967 ; Snyder, 2016 : 46–49) et la Dormeuse<sup>8</sup> (*ibid.* : 50–51) ont été présentées comme les figurations par excellence de la déesse-mère. En 1959, Edwin Oliver James, dans son ouvrage *La religion préhistorique : étude d'archéologie préhistorique*, soutenait que les Vénus du paléolithique supérieur représentaient un culte « commençant de la déesse-mère » (1964 : 21, 59). Selon lui, le culte de la fécondité paléolithique s'était transformé au néolithique

---

<sup>2</sup> Le paléolithique supérieur se divise en trois périodes : aurignacienne (39 000 à 27 000 AEC) ; gravettienne (26 000 à 15 000 AEC) ; magdalénienne (14 000 à 9 000 AEC).

<sup>3</sup> Il est facile de remarquer la proéminence de son corps, de ses seins, de ses cuisses et de son fessier. Les traits sexuels sont très visibles. La coiffure pourrait simuler une coiffe de petits coquillages (Vénus de Willendorf, calcaire, traces d'ocre rouge, 110 mm, 24 000 AEC, Naturhistorisches Museum, Vienne, Autriche).

<sup>4</sup> Sa tête est couverte d'une chevelure abondante. Les traits du visage sont absents. Le buste est large et les seins sont volumineux. Son ventre massif a été mis en relief par la convexité du rocher. Le triangle pubien est très visible. Le bras droit est posé sur son ventre avec une main ouverte. Le bras gauche tient ce qui semble être une corne de bison pourvue de 13 entailles (Vénus à la corne, bas-relief sur calcaire, traces d'ocre rouge, 540 mm, 25 000 à 22 000 AEC, Musée d'Aquitaine, Bordeaux).

<sup>5</sup> Sa tête est ronde, sans visage. Ses bras très frêles sont déposés sur ses seins. La partie centrale de son corps est très volumineuse. Ses seins, son ventre et son fessier sont en forme de cercle. Ses jambes finissent en pointe (Vénus de Lespugue, ivoire de mammoth recouvert de pigment noir, 147 mm, 23 000 AEC, Musée de l'Homme, Paris).

<sup>6</sup> Le néolithique couvre plus ou moins, selon les cultures, la période de 6500 à 2500 AEC.

<sup>7</sup> Cette majestueuse statuette représente une femme assise sur un trône entre deux fauves. Ses mains touchent les bêtes. Entre ses jambes, sur le sol, il semble y avoir un enfant qui émerge (Déesse de Çatal, terre cuite, 165 mm, 7000 AEC, Musée des civilisations anatoliennes d'Ankara, Turquie).

<sup>8</sup> Elle représente une femme obèse allongée sur le côté droit sur une sorte de divan. Sa tête repose sur un coussin. Elle est vêtue d'une robe frangée (La Dormeuse, terre cuite, 160 mm, 3000 AEC, Musée national d'archéologie, La Valette, Malte).

en vénération de la déesse-mère. Il nommait ce culte la plus ancienne religion du monde. Marija Gimbutas a consacré toute sa carrière à démontrer la véracité d'une religion de la Grande Déesse au néolithique. Cette déesse puiserait son essence dans les Vénus du paléolithique supérieur. Dans son ouvrage de synthèse, *Le langage de la déesse*, Gimbutas affirme que les statuettes féminines, les vases, les menhirs, les tombes et les nombreux symboles qui les recouvrent sont une grammaire ou un métalangage transhistorique et transculturel qui incarne la religion de la déesse. Pour l'archéologue, les nombreuses variantes symboliques ne doivent pas nous faire perdre de vue qu'« elle est une déesse une et indivisible » (2005 : 336). Jacques Cauvin, dans *Naissance des divinités, naissance de l'agriculture* (1994), considère qu'un événement de nature psychique marque le début du néolithique. Au quotidien l'humanité est habitée par une nouvelle certitude, celle d'un ordre organisé par une force divine dominatrice. La déesse est la personnification de cette dernière. Cauvin la nomme l'« Être suprême », la « Génitrice universelle » ou la « Mère universelle ». La déesse dominerait un système religieux qu'il qualifie de « monothéisme féminin ». Pour lui, la statuette de Çatal Höyük confirme la thèse d'une religion de la déesse au néolithique (1994 : 51, 98, 99).

Le Mouvement de la déesse est aujourd'hui très bien implanté. Il s'enracine dans les découvertes des premières figurines féminines de la préhistoire. De 1974 à 1984, le magazine américain *Woman Spirit* a publié de nombreux articles qui présentaient les statuettes féminines préhistoriques comme des divinités féminines. Des sites préhistoriques sont aujourd'hui visités par des individus en quête de l'héritage spirituel de la déesse-mère. Le documentaire féministe *Sur les traces de la déesse* (Read, 1990) présente les statuettes féminines préhistoriques comme des vestiges d'anciens cultes de déesses. Depuis les années 1970, l'art féministe (Gourbe, 2012) utilise l'iconographie des statuettes féminines préhistoriques pour faire émerger une nouvelle manière de voir les femmes et le divin féminin dans l'imaginaire collectif.

Dans la littérature du Mouvement de la déesse, les figurines féminines préhistoriques sont considérées comme les preuves tangibles de l'existence d'une culture matriarcale (Braun, 1987 : 45-55 ; Cohen, 2003 : 91-117), d'adoratrices de la déesse-mère

préexistantes au patriarcat (Stone, 1979 : 73). Le passage de la société matriarcale originelle à une société patriarcale (Gange, 2006 : 9–18, 38, 58, 429–430 ; Markale, 1997 : 14, 63 ; Stone, 1979 : 11, 112, 115, 153, 188, 283, 287) serait fondé sur des preuves archéologiques et historiques qui démontreraient que les adeptes des dieux mâles ont lutté pendant plusieurs millénaires contre le matriarcat et la déesse-mère (*ibid.* : 188). Les cultures fidèles à la déesse-mère auraient été forcées d'adopter les coutumes patriarcales et les divinités masculines. Aujourd'hui, la mouvance Wicca est considérée, par ses adeptes, comme une forme de revitalisation de l'ancienne religion de la déesse (Ciancimino Howell, 2008 : 5–20 ; Gaboury, 1990 : 133–147 ; Gagnon, 2003). Sa philosophie serait directement puisée dans la culture matriarcale pacifique et égalitaire de la déesse. Pour les écoféministes, la déesse est la métaphore ou l'archétype d'un monde égalitaire et écologique. L'inscription de la déesse dans le domaine de l'éthique vise à créer de nouveaux dynamismes de vie écologiques et pacifiques (Balinisteanu, 2012 : 23). Pour Françoise Gange (2006 : 46), dans la culture de la Grande Mère, la Terre était investie de sacralités. Elle était la Grande Génitrice. Depuis les années 1970, les milieux académiques universitaires, à travers des articles, des livres et des cours, ont aussi joué un rôle important dans le développement du Mouvement de la déesse en légitimant la croyance en une religion de la déesse-mère ou de la Grande Déesse dans la préhistoire.

### **Nouvelles critiques féministes du mythe de la déesse-mère**

#### ***Pour le paléolithique supérieur***

La critique scientifique du mythe contemporain d'une religion de la déesse-mère au paléolithique supérieur n'est pas récente. Elle n'est pas non plus exclusive aux féministes. En 1964, dans son célèbre ouvrage *Les religions de la préhistoire*, André Leroi-Gourhan soutenait que « [c]e qui a été dit des déesses de la fécondité est strictement banal et n'explique rien » (1964 : 127). Pour Jean-Pierre Duhard (1993 : 212), les statuettes féminines du paléolithique supérieur ne sont pas toutes enceintes. À la période gravettienne, autour de 70 % le seraient. À la période

magdalénienne, ce chiffre tomberait à 40 %. La notion de « fécondité » n'est donc pas la seule explication possible. Par exemple, que faire de la Vénus impudique<sup>9</sup> (Snyder, 2016 : 30) et de la Vénus de Sireuil<sup>10</sup> (*ibid.* : 34) ? Randall White et Michael Bisson (1998 : 124–127), qui ont fait une analyse très fine des statuettes de Grimaldi<sup>11</sup> (Snyder, 2016 : 30–31), soutiennent que ces statuettes n'avaient pas comme finalité d'assurer la fécondité. Elles étaient plutôt des amulettes à fonction apotropaique qui visaient à assurer la survie de la mère lors de l'accouchement. Pour Claudine Cohen (2003 : 16, 22, 77, 81, 117–149), la conviction que ces statuettes féminines représentent uniquement la fécondité est contestable, et cela même s'il est évident que certaines statuettes représentent des femmes enceintes ou proches de l'accouchement. Elle aussi soutient que ces statuettes pourraient avoir servi à protéger les femmes des risques de l'accouchement ou comme des amulettes qui visent à assurer la survie de la mère. Cohen considère que la croyance, répandue depuis plus d'un siècle dans les milieux populaires et féministes, en un culte de la Grande Déesse au paléolithique supérieur n'est pas une thèse scientifiquement fondée. Cette conviction serait un mythe construit à partir d'une préconception d'une religion primitive fondée sur la fécondité et la maternité. Elle rappelle que cette thèse trouve sa source dans l'ouvrage *Le droit maternel* de Bachofen, paru en traduction française en 1996 (Cohen, 2003 : 92, 94, 99, 113, 152). Selon Cohen, faute de preuves scientifiques, cette thèse est de plus en plus critiquée par les archéologues féministes. Pour elle, nous gagnerons

---

<sup>9</sup> Son buste filiforme est plat et ne comporte pas de seins. Toutefois, le triangle pubien et la vulve sont bien marqués (Vénus impudique, ivoire de mammoth, 82 mm, 14 000 AEC, Musée de l'Homme, Paris).

<sup>10</sup> La figurine est agenouillée. C'est le premier exemple du paléolithique supérieur découvert dans cette position. Ses seins ont une allure juvénile. La tête et les bras sont brisés (Vénus de Sireuil, calcite ambrée, 91 mm, 25 000 AEC, Musée d'archéologie nationale, Domaine national de Saint-Germain-en-Laye).

<sup>11</sup> Les fouilles archéologiques en Ligurie, en Italie, ont permis de découvrir quinze statuettes. Habituellement la tête est aplatie et se termine par une pointe. Il n'y a pas de traits sur le visage ni de cheveux. Le cou est dégagé. Les seins sont saillants et séparés. Le ventre et le fessier sont volumineux. Le triangle pubien et la vulve sont très incisés (Vénus de Grimaldi, stéatite verte, 61 mm, 22 000 à 17 000 AEC, Musée d'archéologie nationale, Domaine national de Saint-Germain-en-Laye, salle Piette).

en compréhension en ce qui concerne les rôles de la femme au paléolithique supérieur en acceptant de sortir de cette unique lecture liée à la fécondité pour diversifier notre approche des rôles féminins à cette période.

### *Pour le néolithique*

La critique d'une religion de la déesse-mère au néolithique est très virulente. Selon Alain Testart (2010 : 13–14, 21, 25–27), les données scientifiques pour soutenir un tel culte au néolithique sont « peu probantes » :

Qu'est-ce qui nous fait croire que les religions néolithiques auraient été vouées au culte des Déesse-Mères ? Uniquement les statuettes dénudées, et rien d'autre. C'est le seul et unique argument en faveur de la « Grande Déesse ». Aucun autre type de données archéologiques ne milite en faveur de cette hypothèse. (*Ibid.* : 13.)

Pour lui, aucun fondement ne permet d'affirmer que ces statuettes « seraient d'essence religieuse » : « sauf exception, elles ne sont pas associées à des lieux de cultes ni à des temples, structures d'ailleurs toujours difficiles à identifier en archéologie » (*ibid.*). Le contexte de découverte des statuettes ne permet pas de trancher sur leur signification. Il est pratiquement impossible de les associer à des structures rituelles. Toutefois, Testart soutient que

[r]ien ne milite en faveur d'un culte général à une Grande Déesse qui aurait duré plusieurs millénaires et aurait été répandu de l'Europe à l'Indus, sinon à la Chine, en passant par le Proche-Orient et l'Égypte. Mais rien n'exclut non plus qu'en certains lieux, à certaines époques, la religion ait pu être structurée en fonction d'un culte rendu à l'idée de Déesse-Mère, petite ou grande, une ou multiple. (*Ibid.* : 27.)

Testart considère que, pour le néolithique, la conviction d'une société douce dirigée par des femmes qui rendent un culte à la figure d'une Grande Déesse-Mère ne résiste pas à la critique.

Jean-Paul Demoule (2007 : 61, 69, 88–90, 98) estime qu'il y avait une variété de croyances au néolithique. Les statuettes féminines s'inscrivent assurément dans des sphères idéologiques

variables selon les cultures néolithiques. Faut-il le souligner ? Le néolithique n'est pas un bloc culturel monolithique. Une pluralité de cultures caractérise cette période de la préhistoire. Les zones territoriales concernées sont le Moyen-Orient, le pourtour et les îles de la Méditerranée, la vallée du Danube, les Balkans, la Russie et le rivage Atlantique. Chacune de ces zones se subdivisait en sous-cultures. Nous retrouvons des figurations féminines dans de nombreuses cultures du néolithique. Toutefois, il faut souligner que certaines n'ont pas produit de figurines féminines et qu'il existe au néolithique de nombreuses représentations masculines. Demoule critique donc l'approche de Gimbutas qui met en scène une religion matriarcale originelle gouvernée par une Grande Déesse. Il considère que Gimbutas sélectionne dans la masse des données archéologiques, historiques et ethnographiques ce qui corrobore sa thèse.

Pour Claudine Cohen (2003 : 117–149), la mythologie contemporaine de la Grande Déesse au néolithique fut propulsée au premier plan par la découverte de Çatal Höyük par James Mellaart. Selon l'historienne, Mellaart considérait, sans tenir compte de la complexité d'analyse du site archéologique, que les statuettes féminines étaient des symboles de la Grande Déesse et que l'ensemble du sanctuaire relevait de son culte. Les interprétations de Mellaart « furent indéfiniment reprises, répétées, déclinées » (Cohen, 2003 : 128). Cohen considère que la thèse d'une unité divine féminine soutenue par Gimbutas à travers la Grande Déesse est tout aussi fragile. À son avis, Gimbutas veut impérativement prouver sa thèse. Elle sélectionne donc le matériel et lui impose une signification. L'idée est simple : si la Grande Déesse est à la base de la civilisation néolithique, toutes les statuettes féminines deviennent des figurations symboliques de la Grande Déesse. Pour Cohen, cette approche ne permet pas de voir les nombreuses différences des statuettes. Elles ne sont pas toutes obèses. Elles sont parfois sveltes. Elles sont debout, assises ou agenouillées. Certaines portent un pot ou un enfant dans leurs bras. Certaines allaitent. Toutes ces représentations semblent donner à voir le quotidien des femmes du néolithique et leurs activités artisanales. Selon Cohen, cette lecture est plus vraisemblable qu'un « supposé » rôle unique de la Grande Déesse. Pour elle, comme l'archéologue Peter Ucko (1962 : 38–54) l'avait déjà fait en 1961, il faut déplacer la question de la

signification de ces statuettes et celle de leurs usages. Pourquoi autant de variété ? Si ce sont des objets de culte, pourquoi certaines statuettes étaient-elles dans les habitations et d'autres, à l'extérieur, y compris dans des fosses à détrit ?

***Pour l'ensemble de la préhistoire***

Les opposantes féministes au mythe contemporain d'une déesse-mère dans la préhistoire, trônant sur une société matriarcale, considèrent qu'il enferme les femmes dans une préconception du genre féminin fondée sur la fécondité, la maternité et le *care*. La croyance contemporaine en une déesse-mère est considérée comme un repli identitaire religieux naturaliste qui n'aide en rien la lutte politique des femmes. Que la thèse de la maternité et du *care* ait été retenue par les préhistoriens au moment de la découverte des premières figurines féminines à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et au début du XX<sup>e</sup> est compréhensible. Toutefois, les féministes s'expliquent mal pourquoi les adeptes académiques du Mouvement de la déesse reprennent continuellement cette thèse en la plaquant sans nuances sur des cultures anciennes très différentes. Cette approche bloque, au niveau scientifique et populaire, toute autre hypothèse sur les rôles possibles des femmes dans la préhistoire. Dans un article qui porte sur l'archéologie féministe contemporaine relativement à la religion de la déesse, Margaret W. Conkey et Ruth E. Tringham (1995) sont très critiques face à l'approche archéologique du Mouvement de la déesse et particulièrement de Gimbutas. Selon elles, la thèse de l'existence d'une religion de la Grande Déesse dans la préhistoire est fondée sur des spéculations idéologiques plutôt que sur les faits archéologiques. Elles considèrent que l'œuvre de Gimbutas, qui est reprise par de nombreuses féministes, soulève plusieurs problèmes : elle ne présente pas le contexte archéologique et culturel de la découverte des statuettes féminines ; elle traite l'ensemble de la préhistoire européenne comme une unité homogène au niveau religieux et social ; elle donne une seule interprétation possible des diverses statuettes féminines ; elle utilise des termes contemporains (*religion, temple, rituel, pèlerinage*, etc.) pour expliquer le culte de la Grande Déesse préhistorique (Conkey et Tringham, 1995 : 199–247). De plus, Conkey et Tringham affirment qu'il n'y a aucune preuve historique permettant de

confirmer la thèse de Gimbutas selon laquelle une invasion de la culture kourgane aurait mis fin à un monde européen « gylanique » paisible, écologique et égalitaire dominé par la Grande Déesse. Pour Conkey et Tringham, le Mouvement de la déesse, représenté par Gimbutas et « les avocates » d'une religion de la Grande Déesse ou de la déesse-mère dans la préhistoire, discrédite l'approche féministe de l'archéologie et des sciences sociales. Selon ces deux archéologues, pour être prises au sérieux sur le plan scientifique, les adeptes académiques du Mouvement de la déesse doivent passer de la mythologie intuitive et éclectique à l'archéologie et à l'histoire scientifique. Ces disciplines élaborent des hypothèses à multiples facettes continuellement remises en question. Toutefois, Conkey et Tringham reconnaissent que ce mouvement a créé un passé idéalisé qui pose des questions importantes sur les idéologies religieuses patriarcales contemporaines, notre rapport à la nature et nos sociétés inégalitaires.

#### **Petites nuances apportées aux critiques féministes**

Pourquoi ces statuettes féminines ont-elles été fabriquées ? Elles devaient assurément répondre à des motivations ou à des fonctions. Toutefois, les sources ne peuvent être utilisées pour révéler obligatoirement un culte unique de la déesse-mère ou de la Grande Déesse. Les progrès de la science préhistorique, les nouvelles découvertes de statuettes féminines et l'étude approfondie des rôles des femmes au paléolithique supérieur et au néolithique nous apporteront peut-être d'autres questions, et espérons quelques réponses. Les recherches sur les femmes dans la préhistoire doivent couvrir le plus grand éventail possible d'hypothèses. Il est vrai que la production dite « scientifique » du Mouvement de la déesse comportait et comporte toujours de nombreuses lacunes. Il faut comprendre que la prémisse scientifique des adeptes académiques de ce mouvement était que les preuves archéologiques et historiques attestant l'existence d'une religion de la déesse-mère dans la préhistoire ont été volontairement cachées par les scientifiques masculins (Gandon, 2009 : 19 ; Gange, 2006 : 70). En 1979, Merlin Stone (1979 : 14, 18–25, 342–343), dans son célèbre ouvrage *Quand Dieu était femme*, soutenait que

[L]a plupart des documents (comme les objets d'ailleurs) concernant la grande religion féminine qui régna durant des milliers d'années avant le judaïsme, le christianisme et avant la période classique en Grèce, n'ont été découverts que pour être enterrés à nouveau dans d'obscurs textes archéologiques, dans les recoins les plus inaccessibles des bibliothèques, des universités et des musées. (*Ibid.* : 14.)

Ce soupçon est toujours présent dans de nombreux textes populaires et « scientifiques » du Mouvement de la déesse. Toutefois, il faut reconnaître que ce mouvement a incité des artistes, des féministes et des académiciennes à faire des recherches sur les figurines féminines de la préhistoire et par le fait même sur le statut de la femme. Il a permis de développer des recherches sur la place et les rôles des déesses dans les panthéons divins des cultures antiques comme celles de la Mésopotamie (Seux, 1976 ; Snyder, 2016 : 93–117), de l'Égypte (Asmann, 1989 ; Blottis, 2002 ; Lachaud, 1993 ; Snyder, 2016 : 65–91), de la Grèce (Desautels, 1988 ; Snyder, 2016 : 119–149) et de Rome (Schmidt, 2003 ; Snyder, 2016 : 151–187). Le Mouvement de la déesse a aussi permis de développer une critique des religions monothéistes centrées sur un dieu mâle unique qui est à la base de la culture patriarcale occidentale. Il a permis de mieux comprendre le rôle des déesses dans l'élaboration de l'identité du dieu mâle des monothéismes (Besseram, 2001 ; Couturier, 1995 ; Day, 2002 ; Chassot, 2004 ; Johnson, 1999 ; Snyder, 2016 : 259–278, 279–298). Le Mouvement de la déesse a incité des femmes à explorer et à vivre une spiritualité à partir d'une ou de plusieurs déités féminines. Il exprime aussi une inquiétude écologique face à une culture patriarcale inégalitaire et destructrice de l'environnement. Cette inquiétude est orientée vers une critique acérée du patriarcat technoscientifique. L'utopie des cultures matriarcales antiques, égalitaires, respectueuses de la Terre-Mère et adoratrices de la déesse, est devenue l'assise d'une conviction profonde qu'un changement de mentalité est possible.

## Bibliographie

- ASMANN, Jan. 1989. *Maât. L'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*. Paris : Collège de France.
- BACHOFEN, Jacob Johann. 1996 [1861]. *Le droit maternel, recherche sur la gynécocratie de l'Antiquité dans sa nature religieuse et juridique*. Traduit de l'allemand par Étienne BARILIER. Paris : L'Âge d'Homme.
- BALINISTEANU, Tudor. 2012. « Goddess Cults in Techno-Worlds: Tank Girl and the Borg Queen ». *Journal of Feminist Studies in Religion*, vol. 28, no 1, p. 5–24.
- BESSERAM, Perle. 2001. « The Female Face of God ». *Neohelicon*, vol. 34, no 1, p. 124–135.
- BLOTTIS, Alain. 2002. *Petit dictionnaire des dieux égyptiens*. Paris : Zulma.
- BRAUN, Françoise. 1987. « Matriarcat, maternité et pouvoir des femmes ». *Anthropologie et sociétés*, vol. 11, no 1, p. 45–55.
- CAUVIN, Jacques. 1994. *Naissance des divinités, naissance de l'agriculture. La révolution des symboles au néolithique*. Paris : CNRS Éditions.
- CHASSOT, Hélène. 2004. « La construction féministe de Dieu/e chez Ruether, McFague et Johnson. Une anthropologie théologique de la mutualité ». Thèse de doctorat, Montréal, Université de Montréal.
- CIANCIMINO HOWELL, Francesca. 2008. « The Goddess Returns to Italy: Paganism and Wicca Reborns as a New Religious and Social Movement ». *The Pomegranate*, vol. 10, no 1, p. 5–20.
- COHEN, Claudine. 2003. *La femme des origines: images de la femme dans la préhistoire occidentale*. Paris : Herscher.
- CONKEY, Margaret et Ruth E. TRINGHAM. 1995. « Archeology and the Goddess: Exploring the Contours of Feminist Archaeology ». Dans *Feminism in the Academy*, sous la dir. de Domna C. STANTON et Abigail J. STEWART, p. 199–247. Ann Arbor : University of Michigan Press.
- COUTURIER, Guy. 1995. « Yahweh et les déesses cananéennes en Osée 14,9 ». Dans *Communion et réunion. Mélanges Jean-Marie Roger Tillard*, sous la dir. de Gillian R. EVANS et Michel GOURGES, p. 245–264. Louvain-la-Neuve : Presses universitaires de Louvain.
- DAY, John. 2002 [2000]. « The Canaanite Gods and Goddesses and the Rise of Monotheism ». Dans *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, p. 42–68. London : Sheffield Academy Press.
- DEMOULE, Jean-Paul. 2007. *Naissance de la figure. L'art du paléolithique à l'âge du fer*. Paris : Hazan.
- DESAUTELS, Jacques. 1988. *Dieux et mythes de la Grèce ancienne*. Québec : Presses de l'Université Laval.

Patrick SNYDER

- DUHARD, Jean-Pierre. 1993. *Réalisme de l'image féminine paléolithique*. Paris : CNRS Éditions.
- GABOURY, Ève. 1990. « Enquête sur le monde des sorcières. De nouveaux voisinages pour l'imaginaire féminin ». *Recherches féministes*, vol. 3, no 2, p. 133–147.
- GAGNON, Mireille. 2003. « La mouvance wiccane au Québec. Un portrait de la sorcellerie contemporaine ». Mémoire de maîtrise, Québec, Université Laval.
- GANDON, Anne-Line. 2009. « L'écoféminisme : une pensée féministe de la nature et de la société ». *Recherches féministes*, vol. 22, no 1, p. 5–25.
- GANGE, Françoise. 2006. *Avant les dieux, la mère universelle*. Monaco : Alphée.
- GIMBUTAS, Marija. 2005 [1989]. *Le langage de la déesse*. Traduit de l'américain par Camille CHAPLAIN et Valérie MORLOT-DUHOUX. Paris : Éditions des femmes-Antoinette Fouque.
- GOURBE, Géraldine. 2012. « Goddess : de l'hypericône à l'hypertrophie du visible ». *Inter*, no 112, p. 49–53.
- JAMES, Edwin Oliver. 1964 [1959]. *La religion préhistorique : étude d'archéologie préhistorique, paléolithique, mésolithique, néolithique*. Paris : Payot.
- JOHNSON, Elisabeth A. 1999. *Dieu au-delà du masculin et du féminin. Celui/Celle qui est*. Traduit de l'anglais par Pierrot LAMBERT. Paris : Éditions du Cerf/Montréal : Éditions Paulines.
- KERN, Anton et Walpurga ANTL-WEISER. 2008. *Venus of Willendorf*. Baden : Lammerhuber.
- LACHAUD, René. 1993. *Les déesses de l'Égypte pharaonique*. Paris : Éditions du Rocher.
- LEROI-GOURHAN, André. 1964. *Les religions de la préhistoire*. Paris : Presses universitaires de France.
- MARKALE, Jean. 1997. *La Grande Déesse. Mythes et sanctuaires*. Paris : Albin Michel.
- MELLAART, James. 1967. *Çatal Hüyük: A Neolithic Town in Anatolia*. New York : McGraw-Hill.
- READ, Donna (réal.). 1990. *Sur les traces de la déesse*. Documentaire couleur. Montréal : Office national du film du Canada (ONF), 54 min.
- ROUSSOT, Alain. 2000. *La Vénus à la corne et Laussel*. Bordeaux : Éditions Sud-Ouest.
- SCHMIDT, Joël. 2003. *Dieux, déesses et héros de la Rome antique*. Paris : Molières.
- SEUX, Marie-Joseph. 1976. *Hymnes et prières aux dieux de Babylonie et d'Assyrie*. Paris : Éditions du Cerf.
- SNYDER, Patrick. 2016. *Une brève histoire des déesses*. Montréal : Fides.

- STONE, Merlin. 1979. *Quand Dieu était femme. À la découverte de la Grande Déesse, source du pouvoir des femmes*. Paris : L'Étincelle.
- TALALAY, Lauren E. 1994. « A Feminist Boomerang: The Great Goddess of Greek Prehistory ». *Gender and History*, vol. 6, no 2, p. 165–183.
- TESTART, Alain. 2010. *La déesse et le grain. Trois essais sur les religions néolithiques*. Paris : Éditions Errance.
- UCKO, Peter J. 1962. « The Interpretation of Prehistoric Anthropomorphic Figurines ». *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 92, no 1, p. 38–54.
- WHITE, Randall et Michael S. BISSON. 1998. « Imagerie féminine du paléolithique : l'apport des nouvelles statuettes de Grimaldi ». *Gallia préhistoire*, vol. 40, no 1, p. 124–127.
- YORK, Michael et Elisabeth ARWECK. 1991. « New Age Dimensions of Goddess Spirituality ». *Journal of Contemporary Religion*, vol. 6, no 2, p. 6–7.

---

**Abstract :** For more than a century, it has become commonplace to state that the prehistoric “God” was a Mother-Goddess. Female statuettes of the Upper Paleolithic and Neolithic Ages were presented as the scientific proof supporting this « conviction ». Yet, we have no written explanation of what type of religious meaning our prehistoric ancestors attributed to their female statuettes. The new feminist critics in archeology, history, and religious studies propose that we go beyond the contemporary Mother-Goddess myth to make way for more extensive research on prehistoric women's roles.

**Keywords :** feminine figurines, prehistory, goddess, feminism

---