

ÇATALHÖYÜK: LA FRONTIERA DELL'APPROCCIO RIFLESSIVO DI IAN HODDER

ABSTRACT

Il fine dell'elaborato è fornire i dettami del “metodo riflessivo” di Ian Hodder, alla luce della sua applicazione nel moderno scavo di Çatalhöyük, sito dell'Anatolia neolitica. Il suo utilizzo, sintesi di concetti rivoluzionari, come l'interpretazione *at the trowel's edge*, la *multivocality*, l'approccio “empatico”, ha consentito, infatti, di pervenire a nuove conclusioni riguardanti la visione ginecocratica, la questione urbanistica e il culto dei teschi nel Vicino Oriente.

The aim of this article is to explain Ian Hodder's “reflexive methods” and their applications in the modern excavation of Çatalhöyük, Neolithic site of Anatolia. By using new research and data broadcast tools, the interpretation “at the trowel's edge”, multivocality, made by the fieldworkers' interaction with non-field project specialists and “indigenous” voices, and an “empathetic approach” it's possible to reach new conclusions about “ginaecocracy”, the controversial city-planning and the cult of skulls in the Near East.

1 Introduzione: l'«*Interpretive approach*» a Çatalhöyük

La reificazione della concezione hodderiana di fare archeologia, enucleata a partire dalla metà degli anni '80 e maturata grazie all'interazione fruttuosa con approcci accademici e visioni scientifiche differenti, ebbe luogo all'interno del panorama archeologico anatolico nell'ultimo decennio del XX secolo. Sostituendosi alle operazioni di scavo lasciate incomplete da James Mellaart a Çatalhöyük ormai da decenni, Ian Hodder si adoperò per provare che l'Archeologia Post-Processuale non si limitava ad un insieme di assunti teorici e rivoluzionari, ma corrispondeva effettivamente ad un nuovo strumento di indagine del passato.

Il cosiddetto *interpretive approach*, alla base della visione hodderiana e pienamente realizzato negli scavi al sito, ha rivalutato una serie di “dogmi” archeologici precedenti,¹ alla luce di problematiche che coinvolgono i concetti di oggetto e da-

1 La cosiddetta “*reflexivity*”, di cui si parlerà di seguito, mira a destabilizzare le certezze interpretative presenti durante lo scavo. Hodder si esprime in questi termini all'interno di un'intervista rilasciata a Douglass W. Bailey, Senior Lecturer di Preistoria Europea alla Cardiff University: «So is the reflexive approach about explicitly recognizing the unease within oneself as one digs and accepting that it is a normal thing to say, “I am not sure about this or that”? - Yes, that's it. It's to destabilize the moment of excavation» (Bailey 2005, p. 14).

to, testo e contesto archeologico, struttura e cultura materiale. Il rapporto presente-passato² ha ulteriormente sottolineato la necessità di un approccio “empatico”, capace di mettere in risalto le azioni ed i pensieri degli antichi.³

Diversamente dall’Archeologia Processuale, che riteneva pleonastico l’esame dei contesti sociali e che invece si focalizzava sull’analisi indipendente delle teorie contro i dati etnografici ed archeologici, uno dei meriti dell’Archeologia Post-Processuale è stato quello di mettere in evidenza «la soggettività dei passati che ricostruiamo in rapporto con le strategie di potere contemporanee»,⁴ arrivando perciò ad interrogarsi sulla separazione tra soggetto e oggetto, teoria e fatto. Da ciò si deduce l’idea di un significato contestuale, relativo al contesto sociale in cui l’oggetto è scavato, che si allontana dal tentativo generalizzante e di corrispondenze universali tra classi di oggetti ed il loro significato, tipico dell’Archeologia Processuale. La dicitura “*Interpretive Archaeologies*”, difatti, è testimonianza evidente del divario ideologico intercorrente con la “*New Archaeology*” di matrice binfordiana e pone l’accento sull’interpretazione quale strumento che permette di abbandonare caricature scientiste verso il relativismo, la generalizzazione a favore di un interesse vero al particolare storico, l’oggettività del passato per la soggettività del presente.⁵

A seguito della diatriba sfociata negli anni ’90 e delle critiche avanzate da Hodder, tra le quali quelle riguardanti l’estrema codificazione ed oggettivazione alla base delle teorie preterite, legate alla convinzione che non servissero particolari abilità durante l’opera di scavo,⁶ le visioni di diversi archeologi processuali mutarono, incorporando la dimensione storico-culturale (Flannery e Marcus)⁷ e gli aspetti cognitivi e simbolici come fattore attivo nella costituzione del mondo in cui viviamo (Renfrew).⁸

2 «Archaeology is shifting. [...] Now you would have to say it was more about the relationship between the past and the present. This shift has meant that it is much more difficult to say exactly what an archaeologist is. [...] the archaeologist deals with people in their relationships to their pasts» (Bailey 2005, p. 11).

3 Come specificato da Colin Renfrew, l’approccio empatico si prefigge di «entrare nella mente e pensare i pensieri» delle persone del passato (Renfrew - Bahn 2004, pp. 44-45).

4 Hodder 1992, p. 196.

5 Hodder et Alii 1995, p. 5.

6 «This codification and routinisation of archaeology was linked to the idea that digging was something that anyone could do. [...] In the early 20th and even the 19th centuries the digging was often done by convicts or the unemployed or, generally, the unskilled. There is a 100 or more year history in archaeology of people not really knowing what they were doing, so long as they filled in the forms or told the supervisors what they had found» (Bailey 2005, p. 13).

7 Cfr. Hodder 1995, p. 127.

8 La cosiddetta “Archeologia Cognitivo-Processuale”: cfr. Renfrew - Bahn 2004, p. 496.

Il progetto di Çatalhöyük ha perciò come obiettivo quello di essere il campo di sperimentazione di un nuovo modo di fare archeologia, fondato sull'interpretazione *at the trowel's edge*,⁹ che prevede quattro atteggiamenti: l'essere critico e riflessivo, contestuale, interattivo e "multivocale"; ne consegue quindi che le interpretazioni sono variabili «always momentary, fluid and flexible as new relations are considered».¹⁰

2 L'«Interpretive approach»: «reflexivity» e «multivocality»

I concetti di *multivocality*¹¹ e *reflexivity* sono per l'Archeologia Post-Processuale strettamente congiunti. Con *reflexivity* in campo archeologico, infatti, Hodder intende il riconoscimento del valore di più posizioni e, di riflesso, della *multivocality*, nonché una critica degli assunti personali "dati per veri" come un'indagine storica nelle fondamenta delle proprie pretese di conoscenza.¹² L'incertezza deve costituire la base di ogni atto interpretativo, sia agli albori del processo, sia alle sue conclusioni: è necessario, infatti, considerare ogni conoscenza o ragionamento in tale ambito aperto a cambiamenti, evoluzioni e modifiche,¹³ attingendo dal mondo sociale, polisemico in ogni sua sfumatura e quindi propenso ad infinite interpretazioni.¹⁴ Hodder afferma che l'assunzione di tale posizione in un contesto archeologico può determinare una serie di impatti e sviluppi anche sugli stessi metodi di scavo.

L'idea che un approccio di tipo riflessivo debba tener conto dell'aspetto posizionale,¹⁵ attraverso il quale un individuo si relaziona ed esperisce il dato archeologi-

9 Si tratta di una tecnica che prevede l'interpretazione del dato nel momento stesso in cui se ne viene in possesso.

10 Hodder 1997, pp. 692-694.

11 Il termine *multivocality* (letteralmente "molte voci") viene generalmente definito come un approccio al ragionamento archeologico, una spiegazione e comprensione che accetta un alto grado di relativismo e incoraggia l'articolazione contemporanea di numerosi racconti diversi o discorsi paralleli: cfr. Darvil 2009.

12 Cfr. Hodder 2003, pp. 56-58.

13 «Although we might be quite convinced by an understanding we have managed to achieve, it is good to accept fallibility and not to become complacent. [...] Rationality is not an abstract absolute for which we can formulate rules and procedures, but is better conceived as the willingness to recognize our partiality, that our knowledge and reasoning are open to challenge and modification» (Hodder et Alii 1995, p. 6).

14 Cfr. Hodder et Alii 1995, p. 9.

15 «Positionality means that the way that one looks at the world depends on where one is standing and it depends on what one thinks is going on in the past and the present. How you interpret the world depends on your position in the world. Reflexivity leads to attempts to understand how other people's positions affect what they do» (Bailey 2005, p. 13).

co, focalizza l'attenzione sul momento stesso dello scavo, come fonte principale dell'interpretazione.¹⁶ È possibile, quindi, pervenire ad una pluralità di interpretazioni legate ai differenti interessi, conseguente all'idea che l'archeologia è un processo continuo che non avrà mai dei riscontri reali di ciò che avveniva in passato. Viene così posta in rilievo la posizione dell'interprete che deve assumersi la responsabilità delle proprie interpretazioni, senza nascondersi dietro a regole e procedure predefinite.¹⁷

Come accennato, Hodder predilige un'interpretazione *at the trowel's edge*, che avvenga durante la raccolta stessa dei dati:¹⁸ invece di adattare interpretazioni e dati a metodologie prestabilite, si rende necessaria, infatti, l'operazione inversa.¹⁹ In merito a ciò, marca l'influenza che le conoscenze e le competenze di un archeologo hanno sul modo in cui scava e come esse determinano la sua prospettiva rispetto a ciò cui va incontro.²⁰ Equiparando il procedimento interpretativo a quello di traduzione di un testo, infatti, Hodder specifica che non si tratta di un procedimento meccanico, ma coinvolge la capacità di giudizio sull'oggetto, che è data dal contesto. Come un interprete, l'archeologo dovrà saper collimare le distanze "semantiche" che esistono tra due parti relative a culture diverse: il *gap* tra presente e passato diviene così la sede dell'interpretazione archeologica.²¹ Per queste ragioni, egli afferma, inoltre, che se l'archeologo non è in grado di guardare oltre il contesto individuale o l'unità che sta scavando non sarà capace di affrontare le questioni interpretative che coinvolgono altri contesti o insiemi di dati: lo scavo risulta perciò essere un'operazione altamente qualificata, non esperibile da tutti.²² L'importanza di un'interpretazione durante la *trowel's edge* è ribadita dal fatto che lo scavo archeologico è a tutti gli effetti un'operazione distruttiva: durante lo scavo, infatti, vengono smantellate le relazioni esistenti tra artefatti e monumen-

16 Per la critica alle interpretazioni "oggettive", successive ed isolate dal contesto, dell'Empirismo di Pitt-Rivers e dei suoi sviluppi, si legga Hodder 1997, p. 692.

17 Cfr. Hodder et Alii 1995, p. 5.

18 O per meglio dire, Hodder ritiene che «perseguire una intuizione o attendersi determinati sviluppi, nel corso del lavoro giornaliero nella terra, è già di per sé una preconizzazione che può strutturare con anticipo l'interpretazione vera e propria e può influenzare le procedure operative» (Chiesa 2012, p. 65). Cfr. Hodder 1998, p. 215.

19 «The methods employed have to be fluid and flexible rather than predetermined» (Hodder 1997, p. 692).

20 Cfr. Hodder 2003, p. 59.

21 Cfr. Hodder et Alii 1995, p. 6.

22 «Archaeology is a very highly skilled process that requires not only that people know the pot types but that they know many scientific procedures. [...] The idea that you do not need to be very skilled to dig creates the idea that the collection of data is just a mindless, descriptive process. It isn't. Any archaeologist will tell you that digging is an extremely difficult process, even to follow a line of soil with your trowel» (Bailey 2005, pp. 13-14).

ti, oltre a quelle che intercorrono tra popolazioni locali ed il loro passato.²³ Questo momento risulta essere perciò la migliore *chance* che l'archeologo possiede per analizzare altre interpretazioni relative ai dati in suo possesso, riconducibili alla *multivocality*, risultato di una «sociopolitical and intellectual hybridity».²⁴ *Reflexivity* e *multivocality* sono, dunque, due concetti strettamente connessi: questi *reflexive methods* comportano, in ultima analisi, un modo diverso di fare archeologia, praticata a tutti i livelli, dalla fase del progetto di ricerca ai metodi di scavo, alla scrittura, pubblicazione e presentazione del passato.²⁵

3 L'«Interpretive approach»: «multivocality» a Çatalhöyük

Çatalhöyük, oltre a costituire «una scoperta che tiene la chiave, o almeno una chiave, delle origini della civiltà del Vicino Oriente»²⁶ per l'incredibile ricchezza di resti e testimonianze, che costituiscono un «insieme di primaria importanza per lo studio del periodo Neolitico»²⁷ anatolico, è la prima vera espressione di come, per affrontare al meglio l'interpretazione in campo archeologico, sia necessaria la presenza di «più voci».

La manifestazione più evidente di questo tentativo non è solo quella relativa al coinvolgimento di numerosi specialisti non archeologi (*non-field project specialists*) all'interno dell'area di scavo, operazione tutt'altro che semplice,²⁸ affinché questi prendano parte al processo d'interpretazione primario,²⁹ ma anche la cospicua presenza di *stakeholders*, soggetti interessati alla storia del sito e alle narrazioni formulate attorno ad esso.

Il terzo aspetto riguarda la collaborazione con le comunità che rivendicano una certa affiliazione con particolari resti archeologici, fatto che ha contribuito a delineare una nuova concezione di archeologia, non più come mero studio delle testimonianze dell'antichità, ma come indagine evoluta della relazione esistente tra

23 «Archaeologists need to recognize that their mode of enquiry is a rather aggressive insertion of techniques into people's relationships with their pasts. This intrusion is often violent and destructive» (Bailey 2005, p. 11).

24 Hodder 2008a, p. 196.

25 Cfr. *ibidem*.

26 Mellaart 1981, p. 25.

27 Ivi, p. 14.

28 Sfortunatamente si tratta di un'integrazione difficile, perché infrange le barriere ed i confini tra campo e laboratorio, così marcati da anni di chiusure: cfr. Hodder 1997, p. 694.

29 Sono sorti così *tours* giornalieri guidati e visite individuali, con lo scopo di contestualizzare informazioni specialistiche già all'interno dello scavo per facilitarne l'opera di interpretazione: unendo le conoscenze già ad un primo livello, sarebbe possibile ipoteticamente superare lo sbarramento delle categorie *standard*, creandone di nuove. Vd. Hodder 1997, p. 694.

le persone e il loro passato. Da questa «much collaborative and reflexive archaeology»³⁰ si ricava il coinvolgimento e l'ascolto della cosiddetta “*local voice*”.³¹ Secondo l'antropologia e l'etnografia, infatti, l'espressione locale può aiutare gli archeologi ad interpretare elementi molto distanti e quindi difficilmente comprensibili alla cultura occidentale. Tale fatto si spiega in termini di “memoria culturale”, secondo Assan, il quale rielabora la definizione di memoria collettiva fornita nella seconda metà del '900 da Halbwachs, promotore dell'esistenza di una «storia vivente».³² Assan ritiene che questo tipo di memoria sia in grado di preservarsi attraverso una simbologia,³³ inalterata nel corso dei secoli, di cui i cosiddetti «delegati al sapere»³⁴ sono autori, beneficiari e custodi. La persistenza di tali *signa*, nascosti all'interno di miti, tradizioni, canti o prodotti artigianali, pur non fornendo chiavi interpretative univoche, consente un avvicinamento rilevante a quelli che potevano essere i “pensieri” degli antichi.³⁵

Come considerare dunque la presenza di non specialisti durante la fase interpretativa degli scavi, operazione altamente qualificata?

Le linee guida delle agenzie di conservazione internazionali specificano l'importanza della partecipazione locale ed il coinvolgimento di *stakeholders*, ma raramente vi è un resoconto completo su come valutare e implicare le diverse forme di interesse. Da ciò scaturisce una discussione riflessiva, riguardante il livello nel quale si desidera incorporare la *local voice*: questa si acquisisce, poi, quando si cerca

30 Hodder 2003, p. 62.

31 Cfr. *ivi*, p. 65. Quest'integrazione è fondamentale per la creazione di organismi che svolgano l'arduo compito di tutela, salvaguardia e promozione dei siti, p. es. con la creazione di musei, nei quali la partecipazione di “locali” è imprescindibile. A Çatalhöyük, e.g., compagnie internazionali sponsorizzano programmi di educazione che vengono gestiti da insegnanti del posto, coinvolgendo enti governativi locali e nazionali: cfr. Hodder 2008a, p. 198.

32 «La storia non è tutto il passato, ma non è nemmeno tutto ciò che resta del passato. [...] A fianco di una storia scritta c'è una storia vivente, che si perpetua o si rinnova attraverso il tempo, e dove è possibile ritrovare un gran numero di queste vecchie correnti che erano sparite solo in apparenza» (Halbwachs 2001, p. 139).

33 «La memoria culturale si orienta in base a punti fissi nel passato. Anche in essa il passato non è in grado di conservarsi in quanto tale, ma si coagula piuttosto in figure simboliche a cui viene agganciato il ricordo» (Assman 1997, p. 26).

34 «La memoria culturale ha sempre i suoi detentori speciali: di essi fanno parte gli sciamani, i bardi, i griot così come i sacerdoti, gli insegnanti, gli artisti, gli scrittori, gli studiosi, i mandarini o come sempre si vogliono chiamare i delegati al sapere» (*ivi*, p. 28).

35 E.g. la conservazione di motivi iconografici anatolici antichi fino ai giorni nostri, come la presenza di muri dipinti in “ocra-rosso” all'interno delle abitazioni, tradizione esclusiva e millenaria della piana di Konya, per la quale anche i locali non sembrano essere capaci di fornire spiegazioni (cfr. Mellaart 1962, p. 49) ed i cosiddetti “*kilims*” turchi, tappeti dalla decorazione geometrica, al cui interno Mellaart rivide motivi parietali di Çatalhöyük, forse legati alla fecondità della terra: cfr. Mellaart et Alii 1989, e in particolare II vol. pp. 49-68.

di dare una definizione uniforme di “locali”, a causa dell’insufficiente partecipazione degli etnografi e degli altri specialisti in progetti archeologici e di gestione del patrimonio.

A Çatalhöyük, al contrario, il progetto archeologico ha incluso *et* etnoarcheologi *et* etnografi, che hanno lavorato per comprendere le conoscenze della comunità sul sito e per stabilire l’impatto sociale, culturale ed economico del progetto nelle città e nei territori limitrofi, senza intaccare il concetto di “locale” nel territorio con processi di globalizzazione “forzata”.³⁶

L’apertura del processo archeologico verso un più ampio esame, tramite la revisione delle informazioni da parte di una vasta *audience*, più o meno qualificata, ha determinato lo sviluppo di metodi «documenting the documentation process»,³⁷ come l’utilizzo di diari, *databases*, archivi e riprese video, per registrare i passaggi dello scavo e del post-scavo, focalizzandosi sulla spiegazione di ciò che viene rinvenuto e la sua interpretazione primaria. Questa operazione risulta fondamentale se si suppongono degli sviluppi nel corso dell’avvenire: un futuro archeologo potrà, infatti, comprendere l’interpretazione fornita ad un particolare dato in relazione al contesto ed al periodo storico nel quale è stato scavato, alle tecniche utilizzate, alle pretese e agli obiettivi che erano stati assunti.³⁸ In tal senso, Hodder afferma significativamente:

Le teorie che si espongono sul passato dipendono in larga misura dal proprio contesto sociale e culturale. Trigger (1980), Leone (1978) e altri hanno dimostrato con grande efficacia come interpretazioni mutevoli del passato dipendano da mutati contesti sociali e culturali del presente. Gli individui all’interno della società d’oggi usano il passato all’interno di strategie sociali. In altre parole, il rapporto dati-teoria è concepito e manipolato all’interno di contesti culturali e storici.³⁹

In conclusione, i concetti di *reflexivity*, *contextuality*, *interactivity* e *multivocality* sono le fondamenta, i principi su cui si fondano gli scavi a Çatalhöyük: l’utilizzo delle nuove tecnologie è precipuo, ma non va dimenticata l’importanza di allineare questi strumenti a cambiamenti di approccio e lavoro sul campo, ponendo più enfasi sullo scavo vero e proprio. L’integrazione con specialisti di laboratorio, l’importanza dell’interpretazione prima, durante e dopo lo scavo, con la consape-

36 Cfr. Hodder 2003, p. 64.

37 Ivi, p. 61.

38 P. es., si sono adottati, per favorire la divulgazione delle informazioni, incoraggiare e facilitare i diversi sviluppi del processo d’interpretazione, diversi strumenti multimediali, di cui il *database online* è l’esempio più evidente (<http://www.catalhoyuk.com>). L’apertura del processo di indagine diviene fondamentale per successive reinterpretazioni dei dati: «This reflexivity helps us to be critical of the assumptions we make, and it means that a future dates we or others can look back and understand why we made this or that interpretation, why we use of this category or that context definition» (Hodder 1997, p. 695); cfr. Bailey 2005, pp. 10-11.

39 Hodder 1992, p. 23.

volezza di una descrizione e raccolta dei dati differente, sono alcuni dei passaggi di un approccio riflessivo in archeologia.

4 L'«Interpretive approach»: «reflexive methods» a Çatalhöyük

L'utilizzo di un approccio riflessivo come metodo di interpretazione ha consentito di fare luce su alcune questioni riguardanti Çatalhöyük che, per la sua complessità urbanistica e culturale, non è mai stato un sito facilmente standardizzabile. Le rivelazioni provenienti dagli scavi tutt'ora in corso sono state matrici di nuove idee e spiegazioni, che hanno perciò contribuito a smantellare preconcetti preteriti.

Alla più che dibattuta definizione di Çatalhöyük con il termine di “città”⁴⁰ potrebbe, secondo Hodder, sostituirsi quella di necropoli, vista la ricorrenza con la quale si assiste a sepolture abitative nell'insediamento. I defunti, infatti, avvolti in tessuti, pelli o stuoie, venivano inumati sotto il pavimento delle abitazioni, nella zona corrispondente alla piattaforma utilizzata come letto.⁴¹ Dato che le case venivano costruite una sopra l'altra,⁴² è stato possibile ritrovare diverse

40 Se si debba considerare Çatalhöyük una *polis ante litteram* o un villaggio comune è controverso. Sia Mellaart che Hodder affermano che, sulla base di differenti definizioni, al sito può essere assegnato l'appellativo di “town” o città (per Mellaart addirittura “city”: cfr. Mellaart 1964), ma che il solo dato numerico della popolazione non è sufficiente a confermarne la natura di insediamento (cfr. Hodder 2006, p. 95): «There is none of the functional differentiation that we normally associate with the term “town”. Çatalhöyük is just a very very large village» (Hodder 2006, p. 98); non sono stati rinvenuti, difatti, spazi pubblici, edifici amministrativi, centri cerimoniali, quartieri elitari, né eventuali spazi funzionali specializzati, ad eccezione di quelli sul bordo della collina per la combustione della calce o l'allevamento animale (cfr. Hodder 2005b, p. 126). Sembra trattarsi di una società altamente egualitaria, nella quale mancano alcuni nodi tipicamente cittadini, soggetta ad una particolare tensione tra le mura domestiche e l'agglomerato, ove la casa diventa il luogo in cui convogliare queste diverse funzioni, divenendo così sede di «culti domestici» (Liverani 2011, p. 70). Per questo Hodder arriva a definire Çatalhöyük più come cimitero che come insediamento, più come centro rituale che come centro di produzione (cfr. Hodder 2006, p. 99).

41 Questa pratica non è estranea ad altri siti neolitici del Vicino Oriente ed ha origini remote, essendo attestata nel IX millennio a.C. a Nevalı Çori, nella Turchia sud-orientale, e tra il IX e l'VIII millennio a.C. ad Aşıklı Höyük, nell'Anatolia centrale. È tuttavia evidente la presenza di una maggiore enfasi sulla sepoltura nelle case a Çatalhöyük tra l'VIII e il VII millennio a.C. rispetto a quanto accade altrove, per la densità e la consistenza numerica dei ritrovamenti. Cfr. Hodder 2006, pp. 123-124.

42 A seguito di un seminario presso il sito organizzato dalla Templeton Foundation, cui hanno partecipato antropologi, teologi e filosofi provenienti da tutto il mondo, si è cominciato a chiamare questi edifici “History houses”. «In a relatively egalitarian society at Çatalhöyük, some houses became preferred locations for burial beneath the floors, and these houses were rebuilt over more generations than other houses [...]. These history houses amassed objects of memory, such as human remains and the hard, durable,

generazioni della stessa famiglia a livelli differenti.

Il peculiare trattamento dei cadaveri, caratterizzato dalla pittura dell'epidermide di rosso-ocra,⁴³ che in alcuni casi, invece, prevedeva un intonaco blu esclusivo per la fronte, e l'invariabile disposizione dei cadaveri al di sotto dei pavimenti mostravano una certa regolarità sin dagli scavi eseguiti negli anni '60 da Mellaart.⁴⁴ L'adozione di un approccio riflessivo è stato in grado di demolire la precedente soluzione al problema delle inumazioni incomplete: non si trattava, infatti, di sepolture secondarie che succedevano pratiche di scarnificazione,⁴⁵ ma erano provocate dal continuo riassetto della pavimentazione, causato da successive inumazioni.⁴⁶ Lo stesso atteggiamento si propone di spiegare il recupero dei teschi dai cadaveri ed il loro riutilizzo in altri contesti funerari.

Il culto dei teschi a Çatalhöyük era finemente connesso alle pitture murali raffiguranti uomini decollati e avvoltoi: legami ed associazioni tra teste mozzate ed uccelli sono evidenti anche in altri siti neolitici dell'Anatolia e del Vicino Oriente, come Jerf el Ahmar, Nevalı Çori e lo stesso Göbekli Tepe, e sembrano indirizzare ad un repertorio mitico-narrativo e non solo a pratiche fini a se stesse.⁴⁷

dangerous, pointed parts of wild animals» (Hodder 2010, pp. 49-50). A tal proposito, vd. Hodder 2007, p. 3.

43 Queste *ochre-burials* sono di particolare interesse: l'uso di trattare il corpo di un defunto con un colore rosso-ocra risulta ben attestato già a partire dal Paleolitico Superiore, sopravvive nelle culture della steppa pontica dell'Età del Bronzo ed è presente anche nella cultura mesolitica di Natufian in Palestina e nei livelli neolitici pre-ceramici di Gerico: cfr. Mellaart 1963, p. 95.

44 «Adults were regularly buried below the platform in the north-east quarter of the house, that is, they buried the dead below their beds» (Mellaart 1962, p. 51).

45 Le sepolture incomplete, o quelle con arti separati dal corpo, erano, secondo Mellaart, spiegabili come "sepolture secondarie", nelle quali cioè il corpo veniva prima seppellito altrove e poi deposto nella casa durante i lavori di restauro: «The human remains [...] show equally clearly that secondary burial was the rule and the few cases in which skeletons were found in their correct anatomical position [...] are exceptional». Questa pratica era dovuta a ragioni igieniche e poteva realizzarsi anche con l'esposizione dei cadaveri alle intemperie, testimoniata dalle pitture murali riguardanti avvoltoi e uomini decollati, in una sorta di locale funerario che Mellaart, rifacendosi alla successiva cultura egizia, chiama "*House of purification*": cfr. Mellaart 1963, pp. 95-98 e Mellaart 1981, p. 17.

46 L'attuale lavoro dei paleoantropologi ha permesso di stabilire che molte delle sepolture sono primarie e presentano sia articolazioni intatte, sia ossa piccolissime: «The jumbling that occurs beneath some platforms [...] results from the frequent practice of adding in later graves and bodies to the same platform. These later insertions often disturb earlier burials and careful excavation is needed to sort out the complex cuts and recuts as new graves are dug, new bodies added in, and earlier bodies disturbed» (Hodder 2006, p. 125). La nuova prova contesta le evidenze dei dipinti murali della pratica di scarnificazione e la esclude, almeno per i cadaveri sepolti all'interno dell'insediamento.

47 Testimoni di una cosciente pratica di rimozione delle teste sono, inoltre, statuette che presentano spesso fori da tassello per l'inserimento e la rimozione delle stesse e di

La predominanza del dato individuale dei teschi sembra essere, tuttavia, testimonianza della venerazione per uno specifico antenato, a discapito di una genericità indefinita:⁴⁸ il teschio, perciò, è in grado di essere il fondamento su cui edificare una nuova genealogia, un nuovo edificio.⁴⁹ Sembrerebbero essere legati a questa chiave di lettura alcuni crani scoperti alla base di pali di sostegno all'interno delle abitazioni e, in particolare, il teschio rinvenuto nel 2009 all'interno del *Building 79*, cui gli archeologi correlarono un montante che sfoggiava una piattaforma alla sua sommità: l'ipotesi che questo potesse trovarsi originariamente in cima alla struttura lo avvicina ideologicamente ai cosiddetti "pilastrini" di Göbekli Tepe, dalle sembianze antropomorfe, forse legati al culto degli antenati. In entrambi i casi, quindi, poste in cima o alla base dei pali, queste "reliquie" fungerebbero da supporto materiale e spirituale alla dimora ed ai suoi abitanti.⁵⁰

Pragmaticamente, invece, quella dei teschi risulta essere una pratica socialmente attiva: le persone ricevevano oggetti ancestrali ed in cambio offrivano il loro lavoro al gruppo sociale di appartenenza, cui erano legate da una discendenza comune. Gli oggetti stessi divenivano poi costituenti dei diritti, simbolo d'appartenenza al gruppo e perciò inalienabili. Questa cosiddetta "sfera di ascendenza" (*ancestry*) contribuiva, quindi, ad incrementare il lignaggio tra abitazioni diverse,⁵¹ la cui importanza è comprovata dall'usanza delle adozioni di neonati.⁵²

Quelle che per l'uomo di oggi potrebbero apparire pratiche ancestrali macabre o

teste di figurine separate dai corpi (fig. 2): cfr. Hodder 2012, p. 133.

48 È stato dimostrato che prima del seppellimento si conosceva se la testa di un individuo sarebbe stata successivamente rimossa, per trattamenti particolari che il cadavere subiva. Si ritiene anche che i teschi circolassero per qualche periodo prima di trovare una fissa collocazione all'interno delle fondazioni degli edifici: cfr. Hodder 2006, pp. 146-147.

49 Nel 2004, l'*équipe* di Hodder portò alla luce un teschio, i cui tratti del viso, altamente caratterizzanti, come il naso dalla forma particolare, erano stati intonacati e poi dipinti di rosso. Il cranio era stato gravemente danneggiato, ma le fattezze erano ancora riconoscibili. Ritrovato tra le braccia di una donna collocata in una fossa, come parte della fondazione di un edificio piuttosto insolito, costruito cioè sopra un letamaio, venne inizialmente legato ad una sorta di romantico attaccamento di questa a un familiare; se si legge tuttavia la sepoltura in un contesto di genealogia ed ascendenza, il teschio è in grado di fornire potere alla donna. Non potendo erigere un nuovo edificio su uno ancestrale, lo si poteva fare sopra uno specifico antenato: cfr. Hodder 2006, pp. 25 e 148.

50 Cfr. Hodder 2012, p. 132.

51 «Affiliation through the passing down of inalienable objects creates social units that probably link those in houses and groups of houses together. Status distinctions are created between some houses and others in terms of their ancestral ties» (Hodder 2006, p. 55).

52 Quest'ipotesi di Hodder è comprovata dall'assenza di una chiara consanguineità tra i membri di una stessa abitazione. La creazione di famiglie allargate era fondamentale per il sostentamento delle singole case, che potevano contare nel supporto incondizionato dei "vicini" in caso di pericoli esterni e mancanza di risorse: si trattava di vere e proprie "alleanze" sancite col sangue (da Hodder 2013b).

inspiegabili, in realtà sembrano far parte di un complesso gioco di riti, culti e tradizioni che si susseguono nel corso dei secoli con varianti. È il caso delle sepolture insolite di Çatalhöyük, come i corpi imbrattati da escrementi di piccoli carnivori o quelli sepolti in compagnia di un agnello o di quelle considerate ciotole lignee.⁵³ Questa variabilità può difficilmente essere letta correttamente dagli studiosi, che tuttavia la collocano all'interno di un contesto rituale-sacrale ben definito. Concludendo, esiste uno stretto legame tra le sepolture degli antenati e la vita quotidiana a Çatalhöyük, legame che si configura non solo come memoria di rimando di un remoto passato, ma come continua dedizione per gli antichi, le loro individualità e le loro gesta. In questo senso Hodder parla di una «invention of “history”»,⁵⁴ nella quale le persone cominciarono a legarsi ad uno specifico passato, specialmente quello delle abitazioni e delle genealogie. Questa presenza continua del favore degli avi è fondamentale per “edificare” ogni nuovo edificio, ogni nuova famiglia, ogni nuovo giorno.

5 «Reflexivity» intorno alla Grande Dea Madre

Un tema storicamente forte in molte discussioni riguardanti il simbolismo neolitico è stata la centralità della figura femminile, legata ai culti della terra, all'interno delle prime società di agricoltori. La nozione di Dea Madre ha influito sull'interpretazione che Mellaart diede su diversi rilievi e sculture di Çatalhöyük, tra le quali spicca la figurina steatopigia, assisa su di un podio nell'atteggiamento di “Signora degli animali”, che venne ritrovata all'interno dello “*Shrine All.1*”.⁵⁵ Parallelamente alla sua scoperta sorsero speculazioni sul fatto che Çatalhöyük fosse stata la sede del culto ancestrale della Dea.⁵⁶

Questo fatto si deve principalmente all'influenza che Marija Gimbutas esercitò tra gli anni '50-'60 del secolo scorso: la predominanza che ella assegnava alla figura femminile all'interno delle primissime società agricole, infatti, era provata dal ritrovamento di numerose statuette che rappresentavano una dea proteiforme, che «manifestava le sue innumerevoli forme attraverso varie fasi cicliche che vigilavano sul buon andamento di ogni cosa»,⁵⁷ come dispensatrice di vita e sostentamento o come portatrice di morte e rinnovamento. Riguardo a Çatalhöyük, Marija Gim-

53 Forse si tratta di copricapi lignei o maschere su modello di numerosi ritrovamenti neolitici di questo tipo nel Levante: cfr. Hodder 2013a, p. 3.

54 Hodder 2006, p. 149.

55 Ci si riferisce alla statuetta rinvenuta nel Livello II: cfr. Mellaart 1963, pp. 93, 95-97, figg. 31-32 e tav. xxiv.

56 Cfr. Hodder 2010, p. 189.

57 Gimbutas 2005, p. 33. Relativamente al pensiero della studiosa, si legga Riboldi 2015, un'esauriente rilettura dell'opera di Marija Gimbutas e dell'influenza che ebbe all'interno del panorama archeologico della metà del XX secolo.

butas affermò che «i ricercatori scoprirono bucrani e corna ai piedi dell'immagine della dea, e dipinti murali mostrano il bucranio al posto dell'utero della dea»:⁵⁸ secondo la studiosa, «la Grande Dea senza nome [...] compariva dunque in simboli e allegorie iconografiche sminuzzate in un ampio repertorio non solo morfologico e formale, ma anche decorativo, figurato e geometrico sino all'astrazione».⁵⁹



Figura 1 – Statuetta femminile in pietra, rinvenuta dal Team Poznan (Hodder 2008b, fig. 15).

Figura 2 – Dorso di un figurina d'argilla di ibrido umano, forse connessa al dualismo “vita-morte”: si noti il foro che ospitava la testa (Hodder 2011, fig. 5).

Il fatto che Mellaart abbia interpretato, d'impeto, ogni icona ambigua come effigie della Dea⁶⁰ ha portato gli studiosi, negli ultimi decenni, a rifiutare e smitizzare tale culto. Diverse volte, infatti, interpretazioni fornite dallo studioso sono state smentite dagli scavi attuali, come è avvenuto per quei rilievi acefali ritrovati all'interno delle abitazioni che la scoperta di un sigillo ha potuto classificare rappresentanti

58 Gimbutas 2005, p. 122: il riferimento è alla fig. 5 qui riportata.

59 Chiesa 2012, p. 110.

60 «The goddess is usually represented in plaster reliefs, which may or may not have been painted. Three small goddesses, each with raised arms and upturned legs were found on the painting from shrine VI.A.66 [...], but a much larger one, about 61 cms in height, was found on the southern-most panel of the east wall of shrine VI.A.50 painted in monochrome red, showing the same familiar position. So far this is the only figure of large goddess painted on the wall and not modelled in relief» (Mellaart 1967, p. 166).

orsi⁶¹ o per le figurine di dea, sulle quali la pubblicazione di Meskell del 2008 ha messo molti dubbi.⁶² Tra le 1800 figurine rinvenute in tutta la storia dello scavo solo 40 risultano essere chiaramente di sesso femminile e sono esempi tardi, in quanto non compaiono nei primi e nei medi livelli del sito, dove invece predominano le raffigurazioni di animali selvatici.⁶³

Ne sono degli esempi la statuetta femminile in miniatura, delicatamente scolpita in pietra (fig. 1), ritrovata nel 2008 dal *team Poznan*, i cui scavi si concentrano nei cosiddetti “Livelli I-III” di Mellaart, al fine di fornire dati significativi per il passaggio tra Neolitico e Calcolitico e dunque tra *East* e *West Mounds*,⁶⁴ e la figurina d’argilla scoperta dal *team* di Istanbul nel 2005, che appare più legata ad un dualismo “vita-morte” che al culto della fecondità della terra (fig. 2). L’immagine della matrona solennemente assisa risulta essere, quindi, una scoperta isolata.⁶⁵



Figura 3 – Pittura murale che mostra una scena di adescamento ed irrisone nei confronti di un cervo selvatico, che presenta una chiara eccitazione sessuale; gli uomini/sciamani indossano pelli di leopardo (da Hodder - Meskell 2011, fig. 2).

61 Lo *stamp seal* emerso nel 2005 dalla *South Area* mostra un animale con gambe anteriori e posteriori sollevate verso l’alto, in una posa che richiama moltissimo i rilievi acefali di Mellaart, associati alla Dea, come quello dello “*Shrine VII.23*”, che Hodder interpreta come «a dangerous human-animal hybrid or bear rather than a woman giving birth as interpreted by Mellaart» (Hodder 2006, p. 261 e figg. 87, 110 e tav. 18). Il sigillo fornisce una nuova chiave di lettura per queste figure, perché mostra chiaramente la figura di un animale, forse un orso: «While it remains possible that the figures are “mother bears” and representative of a female divinity, there is now little evidence that they are indeed women at all» (Hodder 2005a, p. 2).

62 Cfr. Hodder 2010, p. 15.

63 Cfr. *ivi*, p. 35.

64 Hodder 2008b, p.16.

65 Cfr. Hodder - Meskell 2011, p. 237.

Respinta la visione ginecocentrica di Çatalhöyük, negli ultimi anni, quasi per contrappasso, si è preso a considerare un possibile “fallocentrismo” del Neolitico turco, con cui s’intende un privilegio della mascolinità come cultura principale e una centralità dell’elemento androide (umano ed animale) come fonte di potere e di autorità, manifestato all’interno del repertorio simbolico.⁶⁶ I dati attuali, quindi, non supportano le idee tradizionali di fertilità e matriarcato a lungo associate a discussioni sull’origine dell’agricoltura, ma presentano un quadro di mascolinità e animalità che svilisce la centralità femminile.⁶⁷

Dipinti murali scoperti a Çatalhöyük nel 1960 hanno portato alla luce immagini di rapaci ed animali selvatici: in due edifici, animali, come tori selvatici, cervi, cinghiali ed orsi, sono stati raffigurati in scene narrative di caccia e di derisione da parte degli uomini. Molte di queste bestie figurano con il pene eretto ed il pelo irto: iconografie di questo tipo sembrano essere legate a rituali riferibili all’acquisizione della virilità della bestia o a contesti iniziatici maschili.⁶⁸

All’interno del *corpus* di figurine, esistono esempi di forme falliche e, tra quelle zoomorfe, la maggioranza viene rappresentata con corna. È ragionevole ritenere che la presenza di corna rappresentasse simbolicamente la mascolinità e la potenza dell’essere maschile. È chiaro, quindi, che la predominanza della donna a Çatalhöyük è stata esagerata in molti scritti sul sito,⁶⁹ e che le raffigurazioni maschili superano di molto quelle femminili.

Esiste, tuttavia, un’altra chiave di lettura. Il fatto che raffigurazioni della *Mother Goddess* siano isolate o quantomeno circoscritte ai livelli superiori del sito⁷⁰ (± 6300-6000 ca.) potrebbe benissimo significare un’evoluzione delle credenze in

66 Cfr. Hodder 2010, pp. 33-36.

67 Cfr. Hodder - Meskell 2011, p. 236.

68 La caccia, in un contesto nel quale la sedentarizzazione è già avvenuta, risulta essere propaggine di un periodo precedente. Secondo Lewis Williams, in molte società di cacciatori-raccoglitori essa è spesso connessa all’acquisizione del potere soprannaturale dell’animale, della sua forza e potenza (Hodder 2006, p. 197). Dipinti a Çatalhöyük mostrano belve che frequentemente mostrano un’eccitazione sessuale, circondate e schernite da gruppi di uomini in atteggiamento rituale-sciamanico, che ne prendono la lingua, ne toccano la coda e le narici per ottenerne lo spirito (fig. 3). La conquista del potere soprannaturale dell’animale era sancita dall’appropriazione di denti, corna od ossa come trofei, che forgiavano dei “*Sancta Sanctorum*” all’interno delle abitazioni, ov’erano deposti (cfr. Hodder 2006, p. 31): non va dimenticato, infatti, il caso delle protomi taurine, poste ai lati di panchine o a mo’ di *totem*, che studi recenti dimostrano essere connesse alle festività per l’edificazione e fondazione di nuove mura domestiche (cfr. *ivi*, pp. 197-198). Un’altra ipotesi vede la pratica come prova iniziatica: la conquista di trofei di questo tipo potrebbe, infatti, ben rappresentare sia il passaggio verso un mondo transumano, sia l’integrazione all’interno di gruppi emergenti (cfr. *ivi*, p. 31).

69 Cfr. Hodder 2010, p. 34.

70 «Most of the more detailed figurines that Mellaart had found during his 1960s excavations, [...] were unearthed in the later layers of the settlement, the occupation Levels I through IV» (Balter 2005, p. 310).

tali termini, in un momento in cui l'importanza della terra e dei suoi frutti diviene cardinale: l'originario fallocentrismo, simbolo della supremazia maschile e simboleggiato dalla caccia, avrebbe, come nel mito greco,⁷¹ lasciato posto ad una visione ginecocratica e matriarcale, di carattere agricolo, senza tuttavia che questa si imponesse come venerazione incondizionata del culto della Madre. A sostegno di tale ipotesi sembrano venire oltre ad alcune statuette di forma fallica, ma dai tratti femminili⁷² (fig. 4),

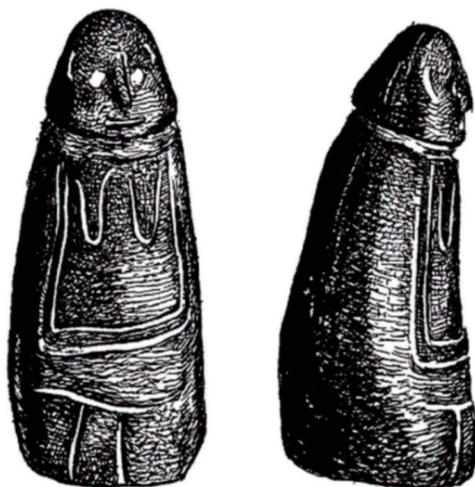


Figura 4 – Figurina in calcare nero incisa (Mellaart 1963, fig. 19).

alcune interpretazioni di raffigurazioni murali provenienti da edifici del Livello III, come quello che Mellaart definiva “Tempio delle Sette caverne”:⁷³ qui si assiste a quella che potrebbe venire interpretata come una metamorfosi dal membro maschile alla Dea, con l’utero che rimanda alle raffigurazioni dei crani taurini⁷⁴ (fig. 5). È naturale supporre la possibilità che all’interno della storia di un sito si verificino evoluzioni riguardo le credenze religiose, riconducibili sul piano materiale ad una specializzazione in campo artistico ed artigianale.⁷⁵

71 Ci si riferisce al mito narrato da Esiodo dell’evirazione di Urano, giacente sulla moglie Gea, ad opera del figlio Crono: il membro di Urano precipitato in mare dà vita ad una schiuma e origina Afrodite Afrogeneia o Urania. «Ella non è nata dall’amplesso, ma attraverso una modalità che diremo “botanica”: la metamorfosi di un ramo paterno» (Sermoniti 2002, pp. 11-12).

72 Cfr. Mellaart 1963, pp. 82-83. Il Livello VI, cui appartengono i suddetti oggetti, sembrerebbe ricoprire un ruolo di rilievo all’interno del cambiamento ideologico che si suppone si realizzò nel sito: cfr. *ibidem*, ntt. 75, 78.

73 Cfr. Mellaart et Alii 1989, vol. I.

74 Cfr. Sermoniti 2002, pp. 28-29.

75 Cfr. Balter 2005, p. 323. Un esempio di tale fatto si può riscontrare nel sorpren-



Figura 5 – Riproduzione di una pittura murale del cosiddetto “Tempio delle sette caverne”, mostrante la Dea Madre all’interno di nicchie (da Mellaart et Alii 1989, fig. 1, Tav. XVIII).

Anche ammettendo la perpetuazione dell’interesse per la componente “non-domestica”,⁷⁶ testimoniato dalla continuità delle raffigurazioni di animali selvatici sino agli stadi più recenti del sito, ove tuttavia a partire dal VII millennio a.C. (Livelli VI-IV) si assiste ad un progressivo impoverimento delle rappresentazioni di bovini,⁷⁷ forse per la minore disponibilità a reperirli nel paesaggio circostante (fatto che spiegherebbe le evidenze archeologiche che testimoniano l’introduzione di bestiame domestico a partire da questo periodo),⁷⁸ cambiamenti nel concepire la

dente ritrovamento di un vaso (fig. 6), appartenente al Livello VI, la cui decorazione è anomala per la presenza di disegni e perché è strutturato avente due visi umani modellati alle estremità e due teste di toro incise lungo i lati. Le due rappresentazioni si fondono in un complesso armonico, nel quale le corna del toro divengono capelli o sopracciglia del volto, mentre le orecchie di quest’ultimo fungono per quelle dell’animale: cfr. Hodder - Meskell 2011, pp. 245-246 e fig. 9, e Hodder 2012, pp. 154-155.

76 Cfr. Balter 2005, p. 323.

77 Cfr. Hodder 2012, pp. 81-82 e p.109.

78 «Around Levels VI-IV (that is about 6400 BC) there was a decline in the frequency of wild cattle in the faunal assemblages. We cannot be sure that this decline was caused by decreased availability of wild cattle in the landscape, but this seems a likely ex-



Figura 6 – Vaso ricostruito da frammenti recante immagini di volti umani e crani taurini in composizione (Hodder 2011, fig. 4).

Natura e l'Uomo, ciclicamente ripetuti, come ciclicamente le costellazioni si succedono nel detenere il Polo Nord celeste,⁷⁹ sono ammissibili. Così dicendo, allora, il dominio della Dea Madre rispecchia un cambio di mentalità, più che un culto, il taglio secco e nitido di una lama affilata che recide un pensiero superato, ma dal quale si origina il nuovo, come è sempre stato tra teorie, tra paradigmi scientifici, come è avvenuto tra Processualismo e Post-Processualismo.

Christopher Claudio Caletti
christopher.caletti@gmail.com

Riferimenti bibliografici

Assman 1997

J. Assman, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle civiltà antiche*, Torino 1997.

planation given the very intensive use of wild cattle in the preceding periods at the site and given the apparent introduction of domestic cattle during Levels VI–IV» (Hodder 2012, p. 172). Cfr. *ivi*, pp. 184-185.

79 Si tratta della cosiddetta “Precessione dei Poli” vd. Sermonetti 2002, pp. 47-63.

Bailey 2005

D.W. Bailey, *An Interview with Ian Hodder*, «*Studii de Preistorie*» 2 (2005), pp. 9-15.

Balter 2005

M. Balter, *The Goddess and the Bull. Çatalhöyük: An Archaeological Journey to the Dawn of Civilization*, New York 2005.

Chiesa 2012

F. Chiesa, *Orme sull'acqua, orme nella terra. Temi di natura e di metodo in archeologia*, Milano 2012.

Darvill 2009

T. Darvill, *The Concise Oxford Dictionary of Archaeology*, Oxford, Oxford University Press, 2009, consultabile su <http://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780199534043.001.0001/acref-9780199534043>.

Gimbutas 2005

M. Gimbutas, *Le dee viventi*, Milano 2005.

Halbwachs 2001

M. Halbwachs, *La memoria collettiva*, Milano 2001.

Hodder 1992

I. Hodder, *Leggere il passato*, Torino 1992.

Hodder 1995

I. Hodder, *Theory and Practice in Archaeology*, New York 1995.

Hodder 1997

I. Hodder, 'Always Momentary, Fluid and Flexible': *Towards a Reflexive Excavation Methodology*, «*Antiquity*» 71 (1997), pp. 691-700.

Hodder 1998

I. Hodder, *Whose Rationality? A Response to Fekri Hassan*, «*Antiquity*» 72 (1998), pp. 213-217.

Hodder 2003

I. Hodder, *Archaeological Reflexivity and the "Local" Voice*, «Anthropological Quarterly» 76 (2003), pp. 55-69.

Hodder 2005a

I. Hodder, *Çatalhöyük 2005 Archive Report. Çatalhöyük Research Project*, 2005.

Hodder 2005b

I. Hodder, *The Spatio-Temporal Organization of the Early "Town" at Çatalhöyük*, in D. Bailey - A. Whittle - V. Cummings (eds.), *(Un)settling the Neolithic*, Oxford 2005, pp. 126-139.

Hodder 2006

I. Hodder, *Çatalhöyük: the Leopard's Tale, Revealing the Mysteries of Turkey's Ancient 'Town'*, London 2006.

Hodder 2007

Çatal News. The Newsletter of the Çatalhöyük Research Project, dir. by I. Hodder, XIV (2007), consultabile su http://www.catalhoyuk.com/downloads/Catal_News_2007.pdf.

Hodder 2008a

I. Hodder, *Multivocality and Social Archaeology*, in J. Habu - C. Fawcett - J. M. Matsunaga (eds.), *Evaluating Multiple Narratives: Beyond Nationalist, Colonialist, Imperialist Archaeologies*, New York 2008, pp. 196-200.

Hodder 2008b

Çatal News. The Newsletter of the Çatalhöyük Research Project, dir. by I. Hodder, XV (2008), consultabile su http://www.catalhoyuk.com/downloads/Catal_News_2008.pdf.

Hodder 2010

I. Hodder, *Religion in the Emergence of Civilization. Çatalhöyük as a Case Study*, New York 2010.

Hodder 2011

I. Hodder, *An Archaeology of the Self: the Prehistory of Personhood*, in J.W. Van

Huyssteen - E.P. Wiebe (eds.), *In Search of Self. Interdisciplinary Perspectives on Personhood*, New York 2011, pp. 50-69.

Hodder 2012

I. Hodder, *Entangled. An Archaeology of the Relationships Between Humans and Things*, Chichester 2012.

Hodder 2013a

Çatalhöyük 2013 Archive Report, dir. by I. Hodder, 2013, consultabile su http://www.catalhoyuk.com/downloads/Archive_Report_2013.pdf.

Hodder 2013b

I. Hodder, *The Leopard Changes its Spots: Recent Work on Societal Change at Çatalhöyük*, Alan Hall Memorial Lecture (London, 10 December 2013), consultabile su <https://www.youtube.com/watch?v=Bst5px48M4w>.

Hodder et Alii 1995

I. Hodder - M. Shanks - A. Alexandri - V. Buchli - J. Carman - J. Last - G. Lucas, *Interpreting Archaeology: Finding Meaning in the Past*, London 1995.

Hodder - Meskell 2011

I. Hodder - L. Meskell, *A "Curious and Sometimes a Trifle Macabre Artistry". Some Aspects of Symbolism in Neolithic Turkey*, «Current Anthropology» 52 (2011), pp. 235-263.

Liverani 2011

M. Liverani, *Antico Oriente. Storia, società, economia*, Bari 2011.

Mellaart 1962

J. Mellaart, *Excavations at Çatal Hüyük. First Preliminary Report, 1961*, «Anatolian Studies» 12 (1962), pp. 41-65.

Mellaart 1963

J. Mellaart, *Excavations at Çatal Hüyük, 1962. Second Preliminary Report*, «Anatolian Studies» 13 (1963), pp. 43-103.

Mellaart 1964

J. Mellaart, *A Neolithic City in Turkey*, «Scientific American» 210 (1964), pp. 94-104.

Mellaart 1967

J. Mellaart, *Çatal Hüyük: A Neolithic Town in Anatolia*, London 1967.

Mellaart 1981

J. Mellaart, *Dove nacque la civiltà*, Roma 1981.

Mellaart et Alii 1989

J. Mellaart - B. Balpınar - U. Hirsch, *The Goddess from Anatolia*, Milan 1989.

Renfrew - Bahn 2004

C. Renfrew - P. Bahn, *Archaeology: Theories, Methods and Practice*, London 2004.

Riboldi 2015

A. Riboldi, *Al cuore dell'Europa. Una rilettura dell'opera di Marija Gimbutas*, Milano 2015.

Sermonti 2002

G. Sermonti, *Il mito della Grande Madre. Dalle amigdale a Çatal Hüyük*, Milano 2002.

