



HAL
open science

”Pierres, souverainetés et territoires : regard comparé”

Adeline Grand-Clément

► To cite this version:

Adeline Grand-Clément. ”Pierres, souverainetés et territoires : regard comparé”. Thomas Galoppin et Cécile Guillaume-Pey. Ce que peuvent les pierres. Vie et puissance des matières lithiques, entre rites et savoirs, Liège, Kernos, pp.277-287, 2021. hal-03242596

HAL Id: hal-03242596

<https://hal.science/hal-03242596v1>

Submitted on 31 May 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Collection Religions
Comparatisme – Histoire – Anthropologie
12

Ce que peuvent les pierres

**Vie et puissance des matières lithiques
entre rites et savoirs**

sous la direction de
Thomas GALOPPIN et Cécile GUILLAUME-PEY

Presses Universitaires de Liège
2021

Pierres, souverainetés et territoires : regard comparé

Adeline GRAND-CLÉMENT

Université Toulouse – Jean Jaurès, PLH-ERASME/IUF

Aborder le cas de pierres dotées (ou créditées, suivant le point de vue que l'on adopte) d'une forme de pouvoir, qu'on l'appelle « puissance », « force », « agentivité », implique bien entendu de revenir à la terminologie indigène afin de comprendre à chaque fois ce que recouvre cette « force », « puissance », etc. Chaque société envisage en effet d'une façon qui lui est propre les relations de pouvoir, les hiérarchies, les systèmes et les flux de forces qui traversent le monde et en organisent la dynamique. Chez les Grecs anciens, par exemple, l'une des notions importantes — mais il y en aurait d'autres, en particulier *pneuma* — est celle de *dunamis*, une faculté d'action qui caractérise au premier chef les puissances divines, que l'on ne peut voir mais qui sont partout et agissent en permanence sur la destinée humaine et l'équilibre du cosmos. L'enquête menée jusqu'ici dans le livre pour préciser le périmètre et la nature des « pouvoirs » détenus par des entités lithiques dans différents contextes culturels a révélé que ces pouvoirs peuvent s'exprimer en termes de « vie », de « souffle », d'« animation ». Une autre dimension importante mise en avant dans la deuxième partie de l'ouvrage concerne le rapport à la matérialité des pierres, prises dans des dispositifs rituels qui en activent l'efficacité. Il restait donc à explorer un troisième aspect de la puissance du monde minéral : celui qui relève de la sphère de la « souveraineté » et implique de prendre en compte les structures politiques et les hiérarchies sociales qui régissent la vie des communautés.

Les trois chapitres qui composent cette dernière partie permettent, chacun à leur manière, et à partir de sources de natures bien différentes, de relier la question des pierres puissantes au mode d'organisation socio-politique et à une certaine vision organisée du cosmos. Manon Ramez nous emmène en Mésopotamie et nous fait découvrir le *Lugal-e*, un « chant long », poème rédigé sans doute dès la toute fin du III^e millénaire avant notre ère et recopié par les scribes au cours des siècles suivants. Il relate la victoire de Ninurta, dieu souverain de Sumer, contre le démon Asag, assisté d'une armée de pierres, qu'il a lui-même engendrées.

L'auteur concentre son attention sur une section singulière du récit mythique : « le Jugement des pierres », épisode au cours duquel le dieu triomphant rétablit l'ordre et assigne à chaque pierre de l'armée vaincue d'Asag un rôle spécifique et pérenne dans le cosmos. Si toutes ces pierres ont une origine commune, puisqu'elles sont la descendance d'Asag, qui a fécondé la montagne, elles n'ont pas adopté la même attitude lors du combat : c'est en tenant compte de cela que Ninurta établit son jugement, récompensant les unes et pénalisant les autres. Le dieu souverain distingue ainsi d'un côté les pierres bénéfiques, pierres nobles appelées à jouer une fonction déterminante dans l'idéologie royale mésopotamienne, et les pierres de second rang, reléguées à la simple fonction d'outils. L'énumération ordonnée des 49 pierres concernées (la cinquantième étant Asag lui-même, transformé en pierre, en guise de châtement) instaure ainsi une forme de hiérarchie, en individualisant chacune, qui reçoit un nom spécifique. Au sommet figure la diorite, la « pierre "puissante" par excellence », dure et sombre : c'est celle que les Mésopotamiens réservaient à la confection des statues royales. On le voit, la mise en ordre effectuée par Ninurta est un acte de souveraineté qui vient légitimer les pratiques sociales et politiques des hommes : le mythe, par sa fonction étimologique, se lit en miroir de l'organisation de la société mésopotamienne dirigée par un roi, grand ordonnateur et législateur, intermédiaire entre les hommes et les divinités.

C'est à un autre genre de typologie lithique que nous introduit Nicolas Corre, dans son analyse de l'usage des pierres dans la religion publique de la Rome antique. L'auteur s'appuie sur les témoignages littéraires d'annalistes et historiens anciens qui évoquent certaines pratiques rituelles des Romains, sans toutefois fournir d'exégèse ou expliciter le substrat symbolique, qu'il s'agit alors de tenter de reconstituer. Nicolas Corre repère deux types de « pierres puissantes » bien différentes : d'abord, la « pierre suintante » (*lapis manalis*), cylindre lithique traîné dans les rues de Rome en période de sécheresse pour obtenir la clémence des dieux et la venue de la pluie ; ensuite le silex, dit « pierre de foudre », avec lequel le prêtre met à mort le cochon lors des rituels d'imprécation qui accompagnent les traités de paix ou d'alliance entre Rome et d'autres cités. Ce qui frappe, dans le premier cas, c'est que le pouvoir de faire pleuvoir prêté à la pierre n'est pas tant lié au matériau lui-même (à propos duquel rien n'est précisé d'ailleurs) qu'à l'outil cylindrique qu'il permet de fabriquer. La référence au battage de l'aire céréalière se situe en effet en arrière-plan de cette tradition rituelle. Dans le second cas, la nature du matériau lithique compte davantage : le silex renvoie chez les Romains à la figure souveraine de Jupiter, et confère ainsi à l'officiant une part de l'autorité jovienne, marquant alors le caractère solennel du serment, qui engage toute la cité et l'ordre cosmique. En dépit des différences, qu'il s'agisse de la « pierre suintante » ou de la « pierre de foudre », les personnes autorisées à les manipuler sont dépositaires des plus hautes fonctions religieuses de l'État : pontifes d'un côté, fétiaux de l'autre. Ces officiants incarnent le pouvoir collectif de la *Res publica*, reposant sur l'alliance conclue avec les dieux (*pax deorum*) pour la stabilité de la cité. Pour qu'il y ait « pierre

puissante » dans un rite public romain, il faut donc un « agent cultuel autorisé », comme le souligne Nicolas Corre. À cet égard, le cas des pierres « anonymes » utilisées lors de certains serments à Rome fonctionne différemment : les personnes qui jurent en prenant à témoin les dieux, en particulier Jupiter, prennent dans leur main une pierre, qu'elles jettent ensuite en prononçant les formules d'imprécation. Le caractère minéral du matériau vaut alors pour lui-même : sa dureté engage la fermeté de l'accord et sa rigidité et sa froideur annoncent le sort réservé à d'éventuels parjures. Dans ce cas, la question de la souveraineté et de l'autorité politique semble donc moins déterminante que pour la « pierre suintante » ou la « pierre de foudre ». On l'aura compris, dans une même aire culturelle, les usages rituels des pierres mobilisent différents registres symboliques.

La dernière étude rassemblée confirme cette nécessité de distinguer clairement le statut et les modes d'action des pierres, en fonction des contextes. Dana Rappoport y présente les relations complexes qu'entretiennent les communautés de la presqu'île de Tanjung Bunga (île de Flores, en Indonésie orientale) avec certaines entités lithiques, qui se « distinguent des pierres ordinaires par leur statut ontologique ». Lors de missions de terrain effectuées depuis 2006, l'anthropologue s'est intéressée au rôle central joué par certains assemblages de pierres dans l'organisation socio-politique des groupes claniques. Les pierres faisant l'objet d'attentions rituelles régulières (on les nourrit, on les habille, on leur fait des offrandes, on leur parle...) sont de deux sortes : il y a d'un côté les *guna déwa*, petites pierres mobiles, conservées dans des corbeilles et qui peuvent aussi être transportées, et de l'autre les *nuba nara*, ensemble de pierres de dimensions plus importantes, qui sont fichées en terre et se trouvent ainsi intimement liées au territoire. Dans un cas comme dans l'autre, les pierres se distinguent des cailloux et blocs ordinaires moins par leur morphologie propre, leurs propriétés physiques, que par les discours construits par les hommes à propos de leurs origines : ce sont ces discours et les gestes qu'ils visent à légitimer qui confèrent aux pierres un statut ontologique spécifique et une forme de puissance. Elles entretiennent des relations privilégiées avec des catégories d'êtres invisibles : les galets *guna déwa* sont la *manifestation* tangible des « esprits auxiliaires » (qui peuvent également prendre la forme d'animaux ou d'artefacts précieux), tandis que les *nuba nara* peuvent à la fois matérialiser des humains pétrifiés et servir de *réceptacle*, de « support temporaire » aux esprits du territoire ou aux ancêtres. Dans les deux cas, le pouvoir des pierres se manifeste à travers l'autorité qu'elles confèrent aux personnes qui sont habilitées à les conserver et à les manipuler — il y a donc un accès réservé, comme dans le cas de Rome. On notera que, à Tanjung Bunga, les pierres « puissantes » se pensent principalement au pluriel, sous forme d'assemblages, ce qui marque une originalité par rapport aux cas examinés précédemment, en Mésopotamie ou à Rome. L'anthropomorphisation y est aussi plus poussée : les pierres ont un nom, mais également un sexe, une histoire et une généalogie. L'étude de Dana Rappoport montre également que les différenciations entre les pierres (et les usages rituels

qui les entourent) traduisent le feuilletage de la société lamaholot. Leur pouvoir se manifeste à différents niveaux de la société, ce que reflètent très bien les trois catégories de *guna déwa* mobilisés par les habitants de la presqu'île : il y a les pierres de chance, qui appartiennent à des individus particuliers, les pierres d'abondance, que possède chaque clan, et les pierres de souveraineté, qui se rapportent au territoire coutumier et sont conservées par l'un des clans, qui occupe une position prééminente par rapport aux autres et se nomme « clan souverain ».

Réagir aux différents matériaux présentés dans cette section, en nourrissant ma réflexion des données relatives à l'histoire du monde grec, est un défi particulièrement difficile à relever. En effet, la documentation dont je dispose couvre une période de plus d'un millénaire (voire deux millénaires, si nous incluons les Mycéniens, qui sont déjà des Grecs) et concerne une aire géopolitique morcelée en une multiplicité d'entités autonomes, les cités. Les pratiques et les discours ont pu varier d'un endroit à l'autre, et évoluer dans le temps. Il s'agit néanmoins d'un exercice stimulant, dans ce que le comparatisme peut avoir de fructueux : il invite à relire des documents (que l'on croit bien connaître et avoir correctement interprétés) à la lumière d'interrogations nées de la confrontation avec des réalités autres, qui éveillent parfois un vague sentiment de familiarité, ou au contraire déroutent et suscitent de nouveaux questionnements. Précisément, le caractère fécond de la comparaison consiste non pas à vouloir à tout prix retrouver du « même », mais bien au contraire à prêter attention aux écarts, si infimes soient-ils, et à ce qu'ils nous disent des modes de penser, de sentir et d'agir propres à chaque société¹.

L'un des points qui m'a frappée, dans ces trois études, concerne l'incertitude ontologique qui caractérise ces différentes pierres « fortes », médiatrices entre le monde des entités invisibles, supra-humaines, et les communautés, structurées selon une organisation plus ou moins hiérarchique (modèle pyramidal mésopotamien, République romaine représentée par ses magistrats, groupes claniques de Flores). Les pierres en question semblent en effet brouiller les frontières entre les catégories d'êtres (mais il faudrait sans doute porter une attention plus grande au raffinement des catégories indigènes, dans chaque cas). Tantôt ces pierres agissent en tant qu'entités divines autonomes, tantôt elles ne font que transmettre une puissance venue d'ailleurs. Le *Lugal-e* montre bien cette plasticité ontologique puisque les membres de l'armée d'Asag — et Asag lui-même — deviennent, après la victoire de Ninurta, des matériaux mis en forme par les artisans, au service du roi. Pour les habitants de Tanjung Bunga, la différence est subtile entre les *guna déwa*, pierres-entités, et les *nuba nara*, humains ou restes d'humains pétrifiés et réceptacles d'entités². De même à Rome, le silex qui met à mort le cochon est le *signum* de

-
1. Sur les vertus du comparatisme contrastif en histoire des religions, voir par exemple CALAME & LINCOLN (2012).
 2. Le statut ontologique des *nuba nara* semble en fait assez complexe, puisque ces pierres peuvent être, à l'origine, des ancêtres ou des placentas pétrifiés; dans ce cas, la relation entre la pierre et l'esprit est « insécable ».

Jupiter ; il est conservé dans un temple, comme le sceptre foudre. Lorsque le prêtre s'en saisit, il *devient* ainsi le dieu Jupiter et met alors en action son *numen*. La métamorphose dure le temps du rite.

Pour ce qui concerne le monde grec, l'état de l'historiographie ressemble à celui évoqué par Nicolas Corre pour Rome. La place des pierres dans les pratiques rituelles a été principalement envisagée dans deux séries d'études : celles relatives aux pratiques dites « magiques », relevant d'usages plutôt individuels, et celles relatives aux cultes civiques officiels. Pour schématiser, on dira que l'on range dans le premier cas des pierres de petites dimensions, gemmes, cailloux, aisément transportables, et dans le second des blocs de plus grande taille, souvent fixes. Milette Gaifman s'est intéressé au second cas³. Elle a ainsi recensé une palette de configurations rituelles liées à diverses sortes de pierres, allant des roches brutes, *argoi lithoi* en grec, à des éléments lithiques plus ou moins travaillés par l'homme (stèles, bornes, reliefs), parfois supports d'écriture ou en partie sculptés (par exemple les piliers hermaïques placés aux carrefours, sur le territoire d'Athènes). L'objectif de Milette Gaifman était de montrer que les formes bien connues de représentations anthropomorphiques des dieux (les fameuses « statues de culte ») avaient *coexisté* avec (et non pas succédé à) d'autres modes de présentification des dieux, dites « aniconiques », au sein de la religion grecque. L'étude ne porte donc pas spécifiquement sur la matière « pierre » elle-même et sur ce que le choix d'un tel matériau, par rapport à d'autres supports possibles (bois ou métal par exemple), révèle du type d'efficacité rituelle attribuée au caillou, au rocher ou à la stèle. La réflexion mériterait pourtant d'être menée ; elle impliquerait de considérer avec attention le rapport plus général que les Grecs entretenaient avec le monde minéral et ses affordances. Nous n'avons malheureusement pas le temps de développer cela ici, mais je souhaiterais néanmoins rappeler que le matériau « pierre » se trouve en abondance en Grèce, dont le paysage méditerranéen est marqué par des espaces rocaillieux. Les carrières, pierres et cailloux charriés par les rivières sont nombreux. L'un des mythes cosmogoniques grecs raconte d'ailleurs que le genre humain a pu renaître après le déluge grâce aux pierres que Deucalion et Pyrrha ont jetées derrière leur épaule⁴ — un bel exemple d'inversion de la plus classique lithomorphose. Les Grecs ont très tôt — dès le VIII^e siècle avant notre ère — utilisé la matière lithique comme support d'écriture et comme matériau de construction pour les édifices cultuels, les statues et les autels. Comme en Mésopotamie, ils ont établi une hiérarchie entre les pierres : au sommet, ils ont placé non pas l'emi, pierre abrasive, ou la diorite, pierre noire et dure, mais le marbre, considéré comme « la » pierre par

3. GAIFMAN (2012).

4. Voir Ovide, *Métamorphoses*, I, 388-415 ; les pierres sont considérées comme étant « les os de la terre ». La description que donne le poète latin de la lente métamorphose des blocs de pierre en humains est magnifique, mais elle déborde le cadre de notre analyse. Quoi qu'il en soit, ce mythe rappelle que, dans le monde des cités grecques, de nombreux récits insistent sur l'autochtonie des communautés (ainsi le premier Athénien né du rocher de l'Acropole).

excellence (*ho lithos*), celle qui prend si bien le poli et possède un éclat cristallin et lumineux, particulièrement prisé (on l'appelle aussi *lithos leukos*, la « pierre blanche, éclatante »). À la différence de la Mésopotamie, où les métaux précieux sont réservés aux divinités (parce qu'ils expriment bien l'éclat divin, le *melammu*) alors que la diorite sert pour les statues royales, le marbre est utilisé de manière indifférenciée pour sculpter effigies divines et effigies humaines. Il n'est donc pas chargé d'une valeur religieuse particulière; il sert uniquement de matière première à l'élaboration d'objets dont certains (mais pas tous) jouent un rôle dans le rituel : en particulier les statues de culte et les autels (sur lesquels coule le sang, est allumé le feu, sont déposées les offrandes, etc.). On comprend dès lors pourquoi Xénophon, Athénien de l'époque classique, considère comme fous ceux qui « ne respectent ni temple, ni autel, ni aucune autre chose sacrée et [...] révèrent (*sebesthai*) des pierres, des morceaux de bois quelconques, des bêtes sauvages⁵ ». Xénophon, qui se fait ici le chantre de la religion publique officielle, estime que galets, blocs ou rochers, tout comme les morceaux de bois ou les animaux, ne peuvent faire l'objet d'un culte. Ce dernier doit être réservé aux puissances divines, dans le respect des structures édifiées à cet effet : l'autel, qui sert de plate-forme de médiation, et le temple, qui sert à abriter l'effigie cultuelle de la divinité. Que ces divers éléments soient en pierre ou non, peu importe à Xénophon : ce n'est pas la matière brute en elle-même qui est dépositaire d'une quelconque puissance sacrée, mais le dispositif construit à partir d'elle par les hommes, pour présentifier les divinités et entrer en contact avec elles. Évidemment, on aimerait que Xénophon précise davantage la nature de cette « vénération » et des « pierres » qui sont concernées, pour que l'on saisisse mieux pourquoi il s'agit à ses yeux d'une pratique religieuse déviante : songe-t-il aux gemmes, par exemple? Un texte de Théophraste fournit quelques précisions supplémentaires. Nous sommes à la fin de l'époque classique, toujours à Athènes. Théophraste se moque des individus qui souffrent de *deisidaimonia*, c'est-à-dire qui craignent tellement les puissances divines qu'ils font preuve d'excès (*hybris*) dans leurs gestes de piété. Ainsi, quand le superstitieux « passe devant les pierres ointes (*liparōn lithōn*) que l'on voit aux carrefours, il y verse toute l'huile d'olive de sa fiole et ne s'éloigne qu'après être tombé à genoux et s'être prosterné⁶ ». Le passage de Théophraste permet de nuancer l'opinion très tranchée de Xénophon, qui semble condamner en bloc toute forme de « lithôlatrie ». En effet, le tort du superstitieux n'est pas d'honorer les pierres des carrefours, mais de mettre *trop d'emphase* dans les gestes qu'il effectue pour cela : on devine alors qu'une quantité d'huile raisonnable et un simple geste de déférence (sans doute associé à une prière) suffiraient. L'exagération est comique, notamment parce que le fait de se prosterner résonne, dans l'esprit des Grecs, comme une pratique barbare : elle évoque l'asservissement des sujets du Grand Roi perse, contraints de

5. Xénophon, *Mémorables*, I, 1, 14.

6. Théophraste, *Caractères*, 16 : *Le Superstitieux*, 5.

pratiquer la proskynèse devant lui. Le superstitieux semble ainsi reconnaître aux pierres des carrefours une souveraineté totale, impérieuse, une puissance infinie, oubliant par là-même que les pierres ne peuvent être qu'un réceptacle, et non une divinité à part entière. Il semble donc y avoir dans la religion athénienne d'époque classique une limite dans la puissance prêtée aux pierres : ces dernières tiennent forcément la « force » qui les anime d'une entité supérieure.

Cet exemple va nous servir de point de départ pour poursuivre la réflexion engagée dans les trois articles, autour de l'idée de souveraineté. La localisation des pierres concernées « aux carrefours » pose en effet la question du rapport au territoire, qui est revenue notamment dans l'étude de Dana Rappoport, avec les *nuba nara*, ou encore dans celle de Nicolas Corre, avec le *lapis manalis*. Les pierres ne jouent pas un simple rôle de bornage ou de marqueurs visuels, pour délimiter un espace ou en marquer la centralité : le soin particulier dont elles peuvent faire l'objet en témoigne ; l'onction est le geste qui semble le plus fréquent en Grèce. On connaît à cet égard un cas de pierres portatives fort intrigant⁷ : il concerne la cité de Milet, située sur la côte d'Asie mineure, en Carie. Une inscription gravée vers 200 avant notre ère, qui reproduit un règlement remontant probablement au v^e siècle avant notre ère, détaille les modalités d'organisation par l'association des *Molpoi* de la procession qui, chaque année, reliait la cité au sanctuaire oraculaire d'Apollon, à Didymes, sur une distance d'environ 18 kilomètres⁸. On y apprend qu'à cette occasion deux objets rituels nommés *gulloi* étaient transportés, l'un pour être placé devant la déesse Hécate, à l'entrée de la ville de Milet, et l'autre déposé à l'entrée du sanctuaire de Didymes⁹. Le premier *gullo* était couronné et oint de vin pur au moment de son dépôt ; on chantait également un péan pour lui. Il est difficile de préciser la nature exacte de ces objets, car le sens du terme *gullo* n'est pas clair, mais l'interprétation traditionnelle suggère d'y voir des piliers en pierre¹⁰ — Marcel Detienne parle de « pierres-autels¹¹ ». Le positionnement de ces *gulloi* « aux portes », à chaque extrémité du parcours de la procession, n'a rien d'anodin : leur complémentarité dans l'activation du parcours sacrificiel semble évidente. Si Apollon est une divinité qui présente de nombreuses affinités avec les pierres brutes et les blocs de pierre travaillés, notamment les seuils¹², l'association des *gulloi* avec Hécate mérite également d'être soulignée. Cette déesse, souvent en lien

7. Voir aussi le cas de la « pierre sacrée » portée par un officiant nommé *lithophoros*, « porteur de pierre », dans la procession qui menait d'Athènes à Éleusis, dans le cadre des Mystères à Déméter et Korè : SEG, 30 (1980), 93, 14-18.

8. Pour une présentation et une analyse de cette inscription, voir GEORGoudi (2001).

9. SOKOLOWSKI (1955), n° 50, l. 25-27. L'inscription est produite et commentée (en particulier en ce qui concerne la datation) dans le CGRN (n° 201) : <http://cgrn.ulg.ac.be/file/201/>.

10. Il n'est pas certain que ces objets soient en pierre : pour une discussion stimulante sur les différentes interprétations possibles, voir CARBON (2013), p. 32-33.

11. DETIENNE (1997), p. 46.

12. Voir DETIENNE (1997), p. 46-50 et ZOGRAFou (2010), p. 123-152.

avec les portes, les intersections et les passages, est en effet présentée chez Hésiode comme une puissance de premier plan, à qui Zeus confère une souveraineté pleine et entière¹³. On sait en outre qu'en Carie, Hécate protège les communautés civiques et assume ainsi des fonctions poliades¹⁴. On a même découvert sur une colline de l'île de Chalkè, proche de Rhodes, deux trônes creusés dans la roche et inscrits aux noms de Zeus et d'Hécate¹⁵. On ignore la nature des rituels qui y avaient lieu pour ce couple souverain, mais on ne peut exclure le fait qu'un tel dispositif minéral, situé en position liminale, au bord de la terrasse conduisant au sommet de l'acropole, ait été le réceptacle de couronnement et de libation, comme dans le cas des « pierres-autels » de Milet. L'image de pierres ointes en rapport avec la souveraineté convoque d'ailleurs un passage de l'*Odyssee*, dans lequel le roi de Pylos s'installe sur un trône que l'aède décrit avec soin : « le vieux maître des chars, Nestor, vint prendre place au banc de pierres polies (*xestoisin*) qui flanquait la grand-porte, pierres blanches, luisantes d'onguents (*apostilbontes aleiphatos*), sur lesquelles Nélée siégeait jadis pour donner ses avis qui l'égalaient aux dieux. » Le lieu sur lequel s'installe Nestor a été travaillé de la main de l'homme (ce qu'indique l'adjectif *xestos* : « raclé, poli ») et l'on peut suggérer même qu'il s'agit de marbre (en raison de la mention de la couleur blanche). De quelle nature sont les enduits, produits gras qui parent le siège et le font briller ? À quel type d'onction a-t-on affaire ? Le terme *aleipha*, « produit gras », est trop générique pour répondre à la question. En revanche, il est certain que la précision fournie par l'aède vise à conférer à ce trône en pierre une valeur sacrée. Son ancienneté est un gage d'autorité et de légitimité : le père de Nestor, Nélée, y rendait lui aussi la justice, au nom de Zeus. Dans le monde homérique comme en Mésopotamie, le roi souverain est garant d'ordre, car il incarne et applique la volonté divine¹⁶.

Ce lien avec le pouvoir et l'exercice de la justice nous conduit à parler de la divinité qui, au sein du panthéon grec, incarne le mieux la fonction royale et la notion de souveraineté : Zeus. Il règne sur les dieux et entretient des rapports privilégiés avec tous les rois humains, auxquels il a confié le sceptre. Dans les cités, il est le garant de la justice et des serments que prêtent les magistrats, dépositaires de l'*arkhè*, parcelle d'autorité exercée au nom de la communauté. Zeus Euryopa, qui voit et entend tout, est ainsi le « père des dieux et des hommes », celui qui a établi l'ordre du cosmos et, après la victoire contre les Titans, réparti les prérogatives de chaque divinité. Or les mythes le mettent en relation avec deux pierres. La première joue un rôle dans la prise de pouvoir par Zeus. Hésiode rapporte en effet que sa mère Rhéa avait réussi à le sauver de la glotonnerie de son père Kronos

13. Hésiode, *Théogonie*, 411-452.

14. Sur cette déesse, voir ZOGRAFOU (2010), notamment p. 93-122 sur le lien avec les carrefours et les portes.

15. GAIFMAN (2012), p. 163-169.

16. *Odyssee*, III, 408.

(qui avait avalé les précédents enfants, de peur que l'un d'eux ne le détrône) en substituant au bébé une grande pierre emmaillotée dans des langes¹⁷. La pierre, une fois vomie par Kronos est « installée » par Zeus lui-même à Delphes (nommée ici Pythô) :

Celle-là, Zeus la fixa solidement sur le sol aux larges routes, à Pythô la divine, dans les replis du Parnasse, pour qu'elle fût désormais un signe (*sēma*) — une merveille (*thauma*) pour les humains mortels¹⁸.

L'acte de Zeus est un acte souverain, fondateur, qui vise à conserver la mémoire de la victoire sur son père et donc à pérenniser l'ordre du monde tel qu'il l'a établi. La pierre de Kronos, profondément ancrée dans la terre par le roi des dieux, devient pivot du cosmos et point de départ du règne de Zeus : un marqueur spatio-temporel, en somme. L'emploi du mot *thauma* souligne le statut particulier de cette pierre, investie d'un pouvoir de sidération : elle est prodigieuse¹⁹. Le poème d'Hésiode ne relève pas uniquement du discours mythique : le témoignage de Pausanias (au début du II^e siècle de notre ère) confirme qu'il existait bien dans l'enceinte du sanctuaire de Delphes une pierre commémorant le triomphe de Zeus sur son père. Le périégète rapporte en effet que, non loin du temple, près du tombeau de Néoptolème, se trouve « une pierre (*lithos*) qui n'est pas très grande ; on y verse (*katakheousi*) tous les jours de l'huile, et on y pose dessus de la laine brute (*arga*) les jours de fête. La tradition, à cet égard, est que cette pierre est celle qu'on donna à Kronos au lieu de son fils, et qu'il la vomit par la suite²⁰ ». Si l'on ignore la forme et les dimensions exactes de la pierre, on apprend qu'elle faisait l'objet d'une onction d'huile (et non de vin pur comme pour les *gulloi*), ainsi que d'une parure de laine vierge, dont le caractère non travaillé était sans doute en accord avec son aspect rocailleux.

Le choix de l'implantation à Delphes nous amène à parler de la deuxième pierre en rapport avec Zeus. Le poète Pindare, qui compose dans la première moitié du v^e siècle avant notre ère, rapporte que le fils de Kronos, cherchant à localiser le centre du monde, aurait envoyé deux aigles, l'un du Levant, et l'autre du Couchant ; ceux-ci se seraient croisés au-dessus de Delphes²¹. Pour matérialiser à jamais cette centralité delphique, pour l'affirmer aux yeux de tous, une pierre aurait été placée dans le sanctuaire. Pausanias, là encore, peut nous servir de guide : il a vu la pierre en question, nommée *omphalos* : « Ce que les Delphiens nomment le nombril (*omphalos*) est en pierre blanche ; c'est, à ce qu'ils prétendent, le milieu de

17. Hésiode, *Théogonie*, 485.

18. Hésiode, *Théogonie*, 498-500.

19. Sur la notion de *thauma*, voir HUNZINGER (2015).

20. Pausanias, X, 24, 6-7.

21. Pindare, fragment 54 Snell-Maehler.

la terre, et Pindare a dit la même chose qu'eux dans une de ses odes²². » Le fait qu'il s'agisse d'une pierre « blanche » suggère l'emploi de marbre — comme dans le cas du trône de Nestor. D'autres témoignages indiquent que la pierre était recouverte d'une résille de laine (*agrènon*) et surmontée d'aigles en or²³. On ignore en revanche si elle bénéficiait elle aussi d'un rituel d'onction. Quoi qu'il en soit, la pierre *omphalos* était intimement liée à la *boulè* de Zeus, tout comme la pierre de Kronos, au point même que certains auteurs modernes confondent les deux. Les pierres fichées dans le sol avaient pourtant un statut légèrement différent : l'une était une sorte de substitut du Kronide victorieux et l'autre un signe de la centralité de Pythô, certifiée par Zeus. En dépit de cette différence, toutes deux proclamaient, par leur ancrage dans le sol delphique, que c'était bien là que les humains pouvaient entendre la volonté souveraine du roi des dieux, qui leur était transmise par la parole retentissante d'Apollon, une parole juste et vraie.

On retrouve peut-être dans la configuration pierres delphiques/Zeus/Apollon, quoi qu'à un degré moindre, quelque chose du pouvoir prêté sur l'île de Flores aux *guna déwa*, qui « aident les clans souverains à diriger en procurant l'art des mots "justes" », ou encore aux *nuba nara*, qui « régulent l'adhésion à la loi commune ». Ainsi, certaines « pierres puissantes », semble-t-il, ne restent pas muettes et peuvent parfois faire entendre leur voix, en interagissant avec les humains. Non seulement elles font l'objet de récits, sont le réceptacle de prières et de performances chantées produites par les communautés qui les mobilisent, mais, elles aussi, elles donnent à entendre une parole de vérité et d'autorité, ou la suscitent. Par le rapport ombilical que leur matérialité tisse au territoire, ces « pierres puissantes », souvent prises dans des généalogies, enracinent les discours d'autochtonie dans la terre ; en garantissant la validité des serments et des décisions prises, elles contribuent pleinement, avec les hommes et les entités supra-humaines, à « faire communauté ».

BIBLIOGRAPHIE

- CALAME, C., LINCOLN, B., *Comparer en histoire des religions antiques*, Liège, 2012.
- CARBON, J.-M., « Dolphin pillars », *Epigraphica Anatolica*, 46 (2013) 27-34.
- CARBON, J.-M., PEELS, S. et PIRENNE-DELFORGE V., *Collection of Greek Ritual Norms (CGRN)*, Liège, 2015- (<http://cgrn.ulg.ac.be>, consulted in [2020]).
- COURBY, F., « L'omphalos delphique », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 58^e année, N. 3 (1914), p. 257-270.
- DETIENNE, M., « J'ai l'intention de bâtir ici un temple magnifique », *Revue de l'histoire des religions*, 214-1 (1997), p. 23-55.
- GAIFMAN, M., *Aniconism in Greek Antiquity*, Oxford, 2012.

22. Pausanias, X, 16, 3.

23. Voir COURBY (1914).

- GEORGOUDI, S., « La procession chantante des Molpes de Milet », dans P. BRULÉ et Ch. VENDRIES (éd.), *Chanter les dieux. Musique et religion dans l'Antiquité grecque et romaine*, Rennes, 2001, p. 153-170.
- HUNZINGER, Ch., « Wonder », dans P. DESTRÉE et P. MURRAY (éd.), *Blackwell Companion to Ancient Aesthetics*, Londres, 2015, p. 423-437.
- SOKOLOWSKI, F., *Lois sacrées d'Asie Mineure*, Paris, 1955.
- ZOGRAFOU, A., *Chemins d'Hécate. Portes, routes, carrefours et autres figures de l'entre-deux*, Liège, 2010.