



HAL
open science

Que peuvent les pierres ? Entrée en matière

Thomas Galoppin, Cécile Guillaume-Pey

► **To cite this version:**

Thomas Galoppin, Cécile Guillaume-Pey. Que peuvent les pierres ? Entrée en matière. Ce que peuvent les pierres. Vie et puissance des matières lithiques entre rites et savoirs, Collection “ Religions. Comparatisme - Histoire – Anthropologie ”, Presses Universitaires de Liège, 2021 : 9-29., 2021. <hal-03758467>

HAL Id: hal-03758467

<https://hal.science/hal-03758467v1>

Submitted on 23 Aug 2022

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.



HAL Authorization

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

Que peuvent les pierres ?

Entrée en matière

Thomas GALOPPIN

ERC MAP, Université Toulouse - Jean Jaurès, PLH-ERASME

Cécile GUILLAUME-PEY

CNRS, Centre d'Études de l'Inde et de l'Asie du Sud

« Ces pierres ont poussé là où le lait est tombé pendant quarante-cinq jours. Elles ont déjà grossi depuis l'an dernier », observe un villageois sora de l'Inde centrale face à deux pierres sorties de terre et abreuvées par de la sève qui s'est écoulée d'un arbre. Sur la plus grosse, est gravée la première lettre d'un alphabet dont les graphèmes matérialisent des divinités.

C. Guillaume-Pey, *Extrait de journal de terrain, janvier 2013, Odisha (Inde)*.

Dans son palais purifié, illuminé de torches, il choyait cette roche divine en la soulevant dans ses mains, pareil à une mère qui tient son fils en bas âge. Pour toi, quand tu voudras écouter la voix divine, agis ainsi, afin que ton âme s'instruise du prodige.

Lapidaire « orphique », 373-377¹.

PIERRES QUI POUSSENT, PIERRES QUI PARLENT : DIALOGUE ENTRE INDE ET GRÈCE

L'entreprise comparatiste à laquelle ces pages sont consacrées a débuté par un dialogue entre une anthropologue et un antiquisant qui ont rencontré dans des bois et des temples villageois en Inde ou à travers les pages d'anciens lapidaires

1. Traduction HALLEUX & SCHAMP (1985) modifiée.

grecs, des pierres qui poussent ou naissent, parlent, soignent, que l'on nourrit et que l'on berce.

Chez les Sora, groupe tribal du centre-est de l'Inde, des sacrifices et des rituels de possession ont lieu devant des roches qui matérialisent des divinités ou des ancêtres. La scène décrite en exergue se déroule à Gurumunda, village où un sanctuaire a été bâti en 2012 autour de deux pierres qui ont « poussé » au pied d'un arbre (Fig. 1), raconte un officiant rituel qui annonce que d'autres « naissances » de pierres suivront. Chez les Sora, des pierres peuvent ainsi naître, et même être emmaillotées et bercées comme des nourrissons lors des rites de nomination des nouveau-nés humains. Il leur arrive également de sombrer dans l'oubli lorsqu'elles matérialisent un ancêtre dont la mémoire s'efface².



Fig. 1. Pierres qui ont « poussé » au pied d'un arbre dans un village sora (Inde, Odisha, 2013). Photo C. Guillaume-Pey.

En contexte funéraire, des liens particulièrement forts se nouent entre les pierres, les vivants et les morts. Ainsi, lors des secondes funérailles (*guar*), célébrées une fois par décennie pour un groupe de villages, les vivants engagent des relations de personne à personne avec des pierres brutes. Au moment où une pierre est érigée, elle est désignée par le nom du défunt et cajolée par les femmes de son lignage qui mêlent leurs larmes au sang d'un buffle sacrifié recueilli pour asperger la pierre. En plantant des pierres, les vivants transforment des défunts récents (*kulba*), mobiles et malveillants qui cherchent à les « manger », en ancêtres (*elda*) bienveillants et

2. GUILLAUME-PEY (2017).

nourriciers. Ce dispositif n'est pas sans évoquer le *kolossos* en Grèce ancienne, pierre funéraire qui selon Jean-Pierre Vernant constitue moins une « image » qu'un « double » du mort. Loin d'être un « simple signe figuratif », le *kolossos* est un signe « agi » par les hommes, dont la vertu efficace ne saurait être appréhendée indépendamment de l'action rituelle qui met en jeu ses propriétés matérielles : « En enfonçant la pierre dans le sol, on veut fixer, immobiliser, localiser en un point défini de la terre cette ψυχή [*psuchē*] insaisissable qui est à la fois partout et nulle part. Le *kolossos* possède cette vertu de fixation parce que lui-même est rituellement fiché en terre³. »

Chez les Sora, il existe en outre une association très forte entre les pierres enfouies aux trois quarts sur les cendres et les fragments osseux du défunt, et l'élément végétal. Le nom du rite lui-même évoque l'action de semer des pierres : le terme *guar*, en effet, est dérivé du verbe *gu* (« planter », « semer ») et du mot *areng* (« pierre »), dont *ar* est l'abréviation. L'espace correspondant au cercle de pierres funéraires progressivement envahi par la végétation est en outre appelé « jardin de pierres » (*ganuar*). Les caractéristiques personnelles des ancêtres matérialisés sous une forme lithique, qui sont dits favoriser la croissance des céréales consommées par les vivants, s'estompent au fil du temps. Au bout de quelques années, les vivants sont incapables de reconnaître leurs « pierres-ancêtres » qui sombrent ainsi, peu à peu, dans l'anonymat. Cette connexion entre le minéral et le végétal est également à l'œuvre dans d'autres tribus parlant une langue austro-asiatique en Inde tels les Santals chez lesquels on parle de « faire fleur d'os » lors des rites funéraires⁴.

Dans l'Antiquité grecque, des analogies sont de même tissées entre les pierres et les plantes pour comparer les degrés de vitalité et de puissance qu'elles tirent du sol :

De la terre provient la famille de toutes les pierres et, dès lors, en elles se trouve une puissance (*kratos*) infinie et diverse ; tout ce que peuvent (*dunantai*) les plantes, les pierres le peuvent aussi ; grande est la force (*sthenos*) que possède une plante, mais bien plus grande encore est celle d'une pierre ; car la vigueur (*menos*) dont sa mère l'a dotée en la mettant au monde jamais ne périt ni ne vieillit⁵.

Le *Lapidaire* dit « *orphique* », poème grec vraisemblablement écrit au II^e siècle de notre ère⁶, affirme ici que les pierres sont à la fois vivantes et puissantes, et bien plus que les plantes car elles sont impérissables. Dans ce lapidaire, recueil de connaissances sur les pierres, exceptionnel par sa forme versifiée et narrative, les matériaux lithiques sont tour à tour des remèdes, notamment des antidotes aux attaques de serpents, et des offrandes qui n'ont pas leur pareille pour attirer les bienfaits des divinités. Sur l'arrière-plan narratif, qui met en scène des personnages

3. VERNANT (1996), p. 337.

4. CARRIN (1986).

5. *Lapidaire* « *orphique* », 408-412, traduction modifiée de HALLEUX & SCHAMP (1985).

6. HALLEUX & SCHAMP (1985).

secondaires de la guerre de Troie, le devin Hélénos est amené à utiliser une « pierre parlante, la sidérite infaillible, [que] d'autres mortels se plaisent à appeler "orite" animée (*empsuchos oreitēs*)⁷ ». *Oreitēs* signifie « pierre de montagne », tandis que le nom *sidēritēs*, « pierre à fer », désigne plusieurs roches dans les sources anciennes⁸. L'*empsuchos oreitēs*, « pierre montagnarde dotée d'un souffle vital », rappelle le « fer vivant » (*ferrum uiuum*) qui, selon le Romain Pline l'Ancien, est un nom commun de l'aimant⁹, mais aussi l'expression assyrienne *šadānu balṭu* employée pour une hématite « vivante » et où *šadānu* signifie « montagne¹⁰ ». La pierre, guérisseuse et oraculaire, a été offerte à Hélénos par Apollon, dieu de la mantique et de la guérison. Le poème décrit un rituel rigoureux¹¹ : après abstinence du lit conjugal, des bains communs et de nourriture carnée, Hélénos lave la pierre et l'entretient comme un nourrisson, dans des langes¹². Il adresse au dieu des prières et des sacrifices, et donne du souffle (*empnoon*) à la pierre par ses chants tout en la berçant. La pierre est alors censée pousser des cris de nouveau-né et, à cet instant, un oracle peut être demandé avant qu'elle n'expire (*apopsuchonta*). Comme chez les Sora, cette pierre est traitée comme un nourrisson que l'on doit nourrir, habiller, bercer. Dans ce poème, elle donne à entendre la voix du divin. Si elle a par nature une *psychē*, souffle ou âme, elle requiert tout de même des procédés rituels pour recevoir un surcroît d'agentivité. C'est là une réponse parmi d'autres à la question que pose le lapidaire : que peuvent les pierres et comment agissent-elles ?

Des roches dotées de vitalité et de divers pouvoirs parsemaient ainsi nos recherches respectives et nous avons souhaité ouvrir un « jardin de pierres » dont, nous en avons conscience, nous n'explorions que quelques recoins, en invitant des chercheurs et chercheuses qui avaient affaire à quelques rocailles tout aussi exceptionnelles dans d'autres aires culturelles ou périodes historiques. Grâce au soutien du LabEx HaStec et de nos laboratoires respectifs, le Centre d'études en sciences sociales du religieux (CéSor) et le Laboratoire d'études sur les monothéismes (LEM), nous avons organisé un colloque international intitulé *Pierres puissantes. Approche comparée de l'usage de supports lithiques en contexte rituel*¹³. La richesse des échanges qui ont eu lieu nous a conduits à prolonger l'exploration en semant, ici, les cailloux d'historiens, historiennes et anthropologues qui nous paraissent tracer le chemin d'une recherche comparatiste plus vaste sur les pouvoirs et la vitalité d'agents lithiques.

7. Lapidaire « orphique », 360-362.

8. Les deux appellations de la même pierre sont également données par Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, XXXVII, 176.

9. Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, XXXIV, 147.

10. BARB (1969), p. 69.

11. SCHAMP (1981).

12. Voir l'extrait cité ici en exergue.

13. Celui-ci a eu lieu les 15 et 16 juin 2017 à l'INHA, Paris.

RÉFLEXIONS AUTOUR DES MATIÈRES LITHIQUES : VERS UN MONDE PLUS QU'HUMAIN

Que peuvent les pierres? Cette question, de même que les qualificatifs de « vivants » ou de « puissants » appliqués à des minéraux, peuvent surprendre. Si les sciences de la Terre montrent que les liens entre le vivant et les minéraux sont complexes et multiples¹⁴, les pierres ne sont pas elles-mêmes considérées comme des êtres dotés de « vie ». Les distinctions entre l'organique et l'inorganique, l'animé et l'inerte, le vivant et le monde minéral semblent, *a priori*, évidentes¹⁵. Les représentations associées à certaines pierres chez les Sora ou dans le *Lapidaire orphique* vont cependant à l'encontre d'une telle dichotomie qui est loin d'être universellement partagée. Jeffrey J. Cohen, dans un essai d'« écologie de l'inhumain » aussi passionnant qu'ambitieux, a ainsi traqué des occurrences de l'« étrange vitalité » (*queer vivacity*) des pierres dans un large corpus de littérature médiévale, allant des méditations d'Albert le Grand, qui s'interroge sur la possibilité d'octroyer une âme aux pierres, aux récits de voyage de Jean de Mandeville¹⁶. Cet explorateur décrivait ainsi avec minutie les inclinations érotiques et la faculté de procréation de pierres précieuses : des diamants des Indes, mâles et femelles, qui s'unissent en une « lente orgie lithique » créant « selon sa propre temporalité géologique, des roches encore plus chatoyantes et libidineuses »¹⁷.

Dans la plupart des sociétés, les pierres sont loin d'être toujours considérées comme des matières inertes, statiques, passives, dénuées de toute forme de vitalité voire même d'intentionnalité. Les frontières catégorielles entre les mondes minéral, végétal, animal et divin sont autrement plus poreuses et mouvantes¹⁸. Ainsi, il n'est pas rare que des pierres, qui se distinguent des roches ordinaires par leurs qualités sensibles, leur saillance topographique, et/ou par l'attention dont elles font l'objet, se voient attribuer des qualités ou des propriétés similaires à celles de plantes, d'animaux, ou à celles de puissances divines qu'elles présentent parfois. « Il est vrai que la pierre elle-même se montre parfois agitée », écrivait Francis Ponge dans un poème en prose décrivant, dans *Le Parti pris des choses*, les tumultes d'une pierre roulant, volant, qui « réclame une place à la surface »¹⁹. Roches qui donnent vie, tuent ou soignent, pierres qui respirent, parlent, mangent, marchent, dansent, pleurent, désirent ou procréent, la littérature anthropologique et les

14. Pour une présentation synthétique de ces relations, voir notamment POIRIER (1995).

15. Thomas Heams, dans un ouvrage récent, remet en question ces frontières bien établies en montrant le continuum existant entre le minéral et le biologique, le non-vivant et le vivant. Le biologiste s'interroge ainsi sur « *ce qu'il y a de caillou en nous*, en chacune des formes vivantes » (HEAMS [2019], p. 31).

16. COHEN (2015), p. 211 pour la citation.

17. COHEN (2015), p. 246.

18. POPLIN (2000).

19. PONGE (2009 [1942]).

sources historiques regorgent d'aventures lithiques dont les protagonistes défient les frontières entre vie et matière, animé et inanimé. Pour s'être vantée d'une plus belle descendance que la déesse Léto, Niobé fut changée en une roche endeuillée, pleurant toujours son châtement²⁰. En Grèce ancienne, de telles métamorphoses négocient avec les limites érigées entre le minéral et l'organique pour parler de la mort et du vivant, de l'immobilité et du mouvement²¹. Pour prendre des exemples plus contemporains, chez certains groupes aborigènes d'Australie, des pierres brutes comme le quartzite sont assimilées aux os ou à d'autres substances corporelles d'êtres prodigieux pétrifiés au cours de leurs pérégrinations²². Ces substances minérales, considérées comme particulièrement puissantes, sont utilisées comme pigments pour conférer « vie et vitalité » aux objets sur lesquels elles sont appliquées²³. Des processus de lithomorphose sont également à l'œuvre dans les Andes où les humains détiennent, sans jamais les posséder pleinement, de petites pierres hermaphrodites correspondant à des animaux pétrifiés. Ils appellent ces entités qui leur sont offertes par des lieux puissants « ceux qui vivent » ou « ceux qui aiment ». Ces pierres qui sont animées d'une volonté propre choisissent parfois de quitter la personne qui prend soin d'elles²⁴.

Ces multiples occurrences de minéraux *a priori* inertes mais considérés comme puissants, vivants ou « vibrants », pour reprendre le qualificatif que Jane Bennett octroie à la matière²⁵, nous invitent à nous interroger sur leur agentivité et à explorer la gamme de relations qui se tissent entre les pierres et d'autres existants, humains et « non-humains ».

Cette réflexion sur ce que peuvent les pierres s'inscrit dans le courant des travaux qui visent à « repeupler » le monde des sciences humaines et sociales en y intégrant des agents ou « actants » jusqu'alors laissés pour compte²⁶ : des objets — qu'ils appartiennent aux domaines technique, artistique ou religieux²⁷ —, des animaux — « de compagnie » ou d'élevage²⁸ —, des entités microscopiques comme

-
20. Homère, *Illiade*, XXIV, 610-617; Ovide, *Métamorphoses*, VI, 301-312. FRONTISI-DUCROUX (2003), chap. V.
 21. FORBES IRVING (1990), p. 139-148; MACRÌ (2009), p. 5-40; SVENBRO (1992).
 22. TAYLOR (1990); MOISSEFF (1995).
 23. TAÇON (1991), p. 205.
 24. ALLEN (2018).
 25. BENNETT (2010). Sur la question de la vitalité de la matière, voir également le texte pionnier de MAUSS (1939).
 26. LATOUR (2010); HOUDARD & THIERY (2011).
 27. APPADURAI (1986); LATOUR (1993); GELL (1998); HENARE, HOLBRAAD & WASTEL (2006); HOUDARD & THIERY (2011); REVOLON, LEMONNIER & BAILLY (2012). Il nous est impossible d'énumérer ici les nombreux travaux portant sur les objets matériels. Pour une synthèse réflexive, voir BONNOT (2014), HOLBRAAD (2011), ALBERT & KEDZIERSKA-MANZON (2016).
 28. Voir notamment HARAWAY (2003), LIEN (2015), GUILLO & RÉMY (2016).

les microbes marins ou les virus²⁹, des éléments végétaux — comme le tabac³⁰ —, ou encore des champignons³¹.

Ces travaux, qui mettent en scène un ensemble hétéroclite d'existants, allant des atomes³² aux volcans³³ — et agissant donc à des échelles et selon des régimes de temporalité variés —, ont en commun de remettre en question des oppositions dualistes classiques — entre objets/sujets, esprit/matière, nature/culture, notamment. Ils considèrent que la foule d'agents qualifiés, faute de mieux, de « non-humains », joue un rôle cognitif et social majeur dans notre existence. Concernant l'action des objets, Bruno Latour et Antoine Hennion posaient ainsi : « Les objets font quelque chose, et d'abord ils nous font³⁴. » Daniel Miller, une figure importante du *material turn* dans le monde anglo-saxon, part du même principe dans son ouvrage intitulé *Stuff* : les choses font les gens autant que les gens font les choses³⁵. Cette volonté d'instaurer une certaine réciprocité ou symétrie dans l'étude des relations entre humains et « non-humains » ne signifie pas, au demeurant, que les uns et les autres soient, pour les auteurs cités, ontologiquement confondus. La place des seconds est redéfinie en prenant en compte à la fois leurs caractéristiques singulières — de même que celles de l'environnement et des pratiques dans lesquelles ils s'intègrent —, et des modes de relation avec les humains dont les variations dessinent leur trajectoire, leur biographie³⁶.

Autour de ces acteurs nouvellement recrutés dans le champ des sciences humaines et sociales, émergent des questionnements et des débats concernant leur statut ontologique, leurs propriétés physiques et leurs *affordances*, la forme et les ressorts de leur agentivité, ainsi que les échelles d'observation et l'angle à privilégier pour appréhender des agents aussi divers. Tim Ingold déplore, par exemple, que dans les études consacrées à la « culture matérielle », les objets occupent le devant de la scène au détriment des matières dont ils sont constitués³⁷. Il pointe cet oubli paradoxal au sein du courant qui prend pour cible la « matérialité », un concept aux contours particulièrement flous et mouvants comme le notent certains tenants des *material studies* eux-mêmes³⁸. Tim Ingold invite donc son lecteur à chercher une pierre, à la mouiller et à la poser sur son bureau afin d'observer ses changements au cours de la lecture. Contre une approche statique et déterministe de la matière,

29. HELMREICH (2009), KECK & MANCERON (2011).

30. REED (2006), RUSSEL (2019).

31. TSING (2015).

32. POVINELLI (2016); BENSUADE-VINCENT & LOEVE (2018).

33. PALSSON & SWANSON (2016).

34. LATOUR & HENNION (1993), p. 9.

35. MILLER (2005).

36. KOPYTOFF (1986); BONNOT (2014).

37. Voir également les critiques formulées par HAHN & SOENTGEN (2011).

38. MILLER (2005), TILLEY (2006).

il propose d'intégrer à l'analyse l'ensemble des composantes de l'environnement dans lequel s'ancrent des matériaux spécifiques et la manière dont ils interagissent dans la durée : « Les propriétés des matières », conclut-il, « ne sont pas des attributs mais des histoires »³⁹. L'ouvrage portant sur la « vie sociale » des matériaux dirigé par Adam Drazin et Susanne Küchler s'inscrit dans une perspective comparable⁴⁰.

Au sein de ce vaste champ d'études ayant pour objet des modes de « socialité plus qu'humaine » (*more-than-human sociality*)⁴¹, Gísli Pálsson et Heather Anne Swanson soulignent que les éléments géologiques, contrairement à d'autres agents non-humains tels que les plantes ou les microbes sont largement laissés pour compte⁴². Dans son ouvrage consacré aux forêts « qui pensent », Eduardo Kohn écarte ainsi les pierres de réseaux de sociabilité plus larges sous prétexte qu'elles ne vivent ni ne pensent⁴³.

Des recherches collectives consacrées aux pierres ont cependant été amorcées ces quinze dernières années sous l'impulsion d'archéologues. Dans un ouvrage pionnier, Nicole Boivin et Mary Ann Owoc soulignent que, si l'importance du monde minéral est attestée dans des aires culturelles et pour des périodes historiques variées, les connaissances que nous en avons sont extrêmement lacunaires⁴⁴. Ces auteurs proposent une réflexion sur les minéraux en décrivant, de leur exploitation à leur vénération, les modes d'engagement que les humains entretiennent avec les roches, retraçant notamment des « biographies minérales ». Dans une veine similaire, les préhistoriens Blaze O'Connor, Gabriel Cooney et John Chapman s'attachent à saisir le pouvoir et les effets des pierres en examinant à la fois leurs propriétés physiques et les actions des humains⁴⁵. Soulignant « ses qualités paradoxalement durables et néanmoins malléables », ils considèrent la pierre comme un « support actif » dans la création d'identités et de mémoires collectives. Plus récemment, les anthropologues Elizabeth Ferry, Annabel Vallard et Andrew Walsh ont initié une réflexion collective sur les pierres dites précieuses inspirée par cette nouvelle perspective⁴⁶. Ils décrivent la complexité des relations entre humains et minéraux en accordant une attention particulière aux opérations d'extraction, de commercialisation, de recyclage, et aux divers processus de valorisation par lesquels des roches acquièrent le statut de « pierres précieuses ».

39. INGOLD (2007), p. 15.

40. DRAZIN & KÜCHLER (2015).

41. TSING (2013).

42. PALSSON & SWANSON (2016).

43. KOHN (2017 [2013]), p. 142.

44. BOIVIN & OWOC (2004).

45. O'CONNOR, COONEY & CHAPMAN (2009).

46. FERRY, VALLARD & WALSH (2020).

PUISSANCE ET VITALITÉ DES PIERRES AU PRISME DU RITE

Le présent ouvrage a pour vocation d'ouvrir un dialogue interdisciplinaire qui s'inscrit dans le fil de ces recherches émergentes dédiées au monde minéral. Les contributions réunies ici explorent les relations que les humains tissent avec des roches d'exception, qui manifestent une capacité d'action hors du commun et/ou mettent en jeu divers processus vitaux. La plupart des auteurs ont choisi l'angle du rituel, qui met en évidence, de façon privilégiée, l'agentivité prêtée aux pierres dans leurs interactions avec les humains. D'où vient la puissance des pierres et comment se manifeste-t-elle? En quel sens peut-on dire que des roches sont « vivantes »? Est-ce le rituel qui permet de les animer et de leur conférer certains pouvoirs ou bien y-a-t-il des contextes dans lesquels des pierres se voient attribuer une vitalité et une puissance intrinsèques? Et dans ce cas, comment les qualités de ces roches singulières sont-elles exploitées par les rites?



Fig. 2. Pierre de l'Onction, Saint-Sépulcre, Jérusalem, juillet 2019. Photo T. Galoppin.

Valorisée dans la plupart des religions, les pierres participent à la monumentalisation des lieux de culte, pérennisent l'inscription de textes, entrent dans la fabrication d'images divines ou deviennent elles-mêmes objets de dévotion. Qu'elles soient façonnées, gravées, taillées ou brutes, elles s'inscrivent dans des dispositifs matériels au sein desquels elles occupent une place plus ou moins saillante, certaines devenant l'épicentre des activités culturelles : la Pierre noire de la Kaaba à la Mecque ou le Rocher de la Fondation et son Dôme à Jérusalem sont des lieux de mémoire qui ancrent une action divine dans l'espace. Ces roches, de même que la Pierre de l'Onction du Saint-Sépulcre (Fig. 2), imprégnée d'une huile sainte, attirent des foules de pèlerins qu'elles mettent en présence d'une puissance sur-humaine. Mais au-delà de ces monolithes célèbres, points fixes dans l'espace de

religions dont les fidèles sont disséminés dans le monde entier, la puissance des pierres interroge dans de nombreux contextes historiques et culturels, invitant ainsi à développer une réflexion interdisciplinaire. De nombreux objets lithiques ont, de fait, peuplé par le passé les paysages religieux et reçu des marques d'attention rituelles, notamment là où ils pérennisent des points de passage ou des limites. C'est le cas lorsque les bornes font l'objet de vénération, par exemple à Rome selon les mots du poète Ovide : « Terminus, que tu sois pierre ou souche enfouie dans un champ, depuis les temps anciens toi aussi tu as une puissance divine⁴⁷. » Il est donc nécessaire d'appréhender les pierres au sein du paysage à la construction duquel elles participent, à l'instar de ce qu'a entrepris l'archéologue Christopher Tilley. À partir de l'étude des pierres dressées au néolithique et à l'âge du Bronze en Europe, cet auteur défend une approche polysensorielle tenant compte à la fois de la temporalité, des changements affectant des matières lithiques en perpétuel devenir, et de l'inscription spatiale des pierres : « *The material experience of stones in place is fundamental*⁴⁸. » Une telle dimension sensorielle est à prendre en compte pour interroger les choix des matières employées pour présentifier une puissance surhumaine, véritable défi lorsqu'il s'agit de sociétés du passé⁴⁹. Dans cette perspective, l'analyse des textes — lapidaires ou récits littéraires — qui véhiculent une certaine perception des matières lithiques, permet de repérer les qualités physiques qui donnaient à voir ou sentir une puissance⁵⁰. En parallèle, il faut se départir d'une dichotomie ancienne, voire d'une hiérarchisation, entre la roche brute ou peu ouvragée et l'image de pierre sculptée, pour observer la pluralité des formes minérales du surhumain⁵¹. Depuis plusieurs années, antiquisants, historiens de l'art et archéologues renouvellent ensemble leurs approches des « bétyles » et autres « pierres dressées », en remettant en cause l'opposition entre iconisme et aniconisme en matière de présentification du divin⁵². Cette observation, à nouveaux frais, des pierres dans le champ du religieux s'avère féconde précisément parce qu'elle questionne la construction de l'espace et la dimension polysensorielle des rites.

47. Ovide, *Fastes*, II, 641-642 : *Terminus, siue lapis siue es defossus in agro | Stipes, ab antiquis tu quoque numen habes.*

48. TILLEY (2004), p. 219.

49. Voir BLAKOLMER, GRAND-CLÉMENT & RENDU LOISEL (2017) et par exemple, autour d'une pierre : GRAND-CLÉMENT (2016).

50. Voir notamment MACRÌ (2009) sur les lapidaires grecs, GONTERO-LAUZE (2010) sur les lapidaires médiévaux. Depuis DE MÉLY & RUELLE (1898-1902), de nombreuses éditions ont eu lieu, mais bien des textes restent encore dans l'ombre, demandent à être édités ou réétudiés.

51. Nous signalons, pour le monde grec ancien, une publication récente qui revient sur l'écueil d'une opposition entre anthropomorphisme et aniconisme : PISANO (2019).

52. Voir en particulier GAIFMAN (2008 et 2010), et des études comme celles de DURAND (2005) et MICHEL (2014). PONGRATZ-LEISTEN & SONIK (2015) offrent une synthèse des approches d'histoire et anthropologie de l'art, avec une perspective cognitiviste, à l'étude de la figuration du divin : la question de l'animation est étroitement liée à celle de la présentification.

Divers travaux portant sur les dispositifs matériels dans lesquels s'ancrent des activités religieuses mettent en scène des substances et des objets qualifiés de « forts » ou de « puissants⁵³ » qui défient nos catégories ontologiques et expérientielles. Devant les *boli*, ces « choses-dieux » poisseuses composées de diverses matières animales, végétales et minérales qui sont abreuvées de sang lors de rituels villageois au Mali, Jean Bazin posait la question de savoir « comment cette chose qui, si singulière soit-elle, n'en est pas moins chose, se trouve investie d'un pouvoir divin; comment ce conglomerat d'éléments trouvés dans ce que nous appelons la nature peut apparaître comme doué d'une puissance "surnaturelle" »⁵⁴. Pour l'anthropologue, « prendre au sérieux le culte des choses » consistait avant tout à s'interdire de les réduire à l'état de signes, à de simples marqueurs sociaux ou à des outils de médiation renvoyant à un invisible tiers-absent lorsque les ontologies locales n'instituent nullement de faille entre esprit et matière. La « force » de l'objet rituel, selon Bazin, est à chercher dans sa singularité, laquelle repose à la fois sur l'histoire particulière de l'objet, tissée des effets qu'il a provoqués; et sur sa « composition intime ». La « puissance » du *boli* est, de fait, rituellement fabriquée par de perpétuels ajouts de matières, de sang sacrificiel en particulier. Ainsi, à la question de savoir « De qui est-ce le culte? », Bazin préférerait-il la suivante : « De quoi est-ce fait⁵⁵? »

À l'instar de nombreux objets qualifiés de « puissants » ou de « forts », les roches dont il est question ici manifestent une présence ou un pouvoir qui affecte les humains, une efficience qui les distingue des objets appartenant à la même catégorie générique. Les modes d'action des minéraux décrits, les processus vitaux qui les caractérisent, et les relations entre pierres et puissances sur-humaines varient sensiblement. Dans les conceptions « animistes » — au sens que Philippe Descola donne à ce terme⁵⁶ —, des pierres peuvent être dotées d'intentionnalité et d'une capacité d'action *per se*. Dans d'autres cas, on estime au contraire indispensable de faire appel à des spécialistes rituels pour les animer et les rendre efficaces. Il existe, par ailleurs, différentes manières de penser les relations entre agentivité, animation et vitalité. Comme le souligne Alfred Gell au sujet de l'idole, un objet peut être considéré comme « animé » sans pour autant être pensé comme « vivant » : « L'animation "rituelle" et la possession de la "vie" au sens biologique du terme sont loin d'être équivalentes⁵⁷. » La diversité des modes d'animation des pierres examinées ici permet en outre de s'interroger sur la définition même du « vivant », terme qui peut s'entendre en plusieurs sens,

53. Voir notamment COQUET (1987), HOLBRAAD (2013) et ALBERT, COHEN, KEDZIERSKA-MANZON & MOTTIER (2016).

54. BAZIN (2008), p. 511.

55. BAZIN (2008), p. 497.

56. DESCOLA (2005).

57. GELL (1998), p. 122.

comme le souligne Perig Pitrou⁵⁸. L'efficacité des pierres peut, enfin, être ou non mise en lien avec l'intervention de puissances non-humaines — divinités, esprits, ancêtres, etc. Les associations entre les premières et les secondes prennent des formes diverses. Alors que certaines pierres manifestent l'action de divinités le temps d'un rite ou constituent des réceptacles plus durables pour des puissances invisibles et mobiles, d'autres sont considérées comme des « pierres-esprits » ou des choses divines ne renvoyant qu'à elles-mêmes. Dans le premier cas de figure, on se situe du côté du modèle de la « présentification » telle que la définit Vernant⁵⁹, dans le second, on est plus proche de la manière dont Bazin conçoit les *boli*, « choses-dieux » dont l'efficacité est également rituellement construite.

Si les auteurs des contributions de cet ouvrage abordent la question de la puissance et de l'animation des pierres dans des perspectives différentes, tous s'interrogent sur ce qu'elles *font*. Quelles caractéristiques physiques et sensorielles des minéraux — dureté, texture, forme, couleur, odeur, éclat, dimensions, etc. — contribuent à leur conférer une capacité d'action et un statut hors du commun ? Au sein de quels complexes d'objets et d'espaces les roches s'inscrivent-elles et déploient-elles leur action dans le temps ? Quelles procédures rituelles sont nécessaires pour doter d'efficacité des matières lithiques ou la renforcer et contribuer à les animer ? De quelles images, signes graphiques ou substances les recouvre-t-on afin de matérialiser une force agissante ? Enfin, quels savoirs et quels discours construisent cette relation entre minéraux, puissance et vitalité ? Si s'interroger sur le pouvoir et le mode d'action des pierres nécessite d'explorer leurs caractéristiques matérielles et leurs *affordances*, cela ne dispense aucunement, au demeurant, de prendre en compte leur valeur sémantique. L'enjeu est précisément de saisir les points d'articulation entre sens et matière, entre ce que les pierres font et ce qu'elles signifient pour les humains. C'est en mettant en relation les qualités matérielles des pierres et leur ancrage spatial, les gestes, les pratiques et les discours dans lesquels elles sont prises, que les contributeurs de cet ouvrage cherchent à saisir la vitalité et la puissance de roches singulières dans des aires culturelles, des périodes historiques et des contextes religieux variés.

PIERRES EN ACTION : VIE, SAVOIRS ET POUVOIRS

Trois grands axes d'analyse nous sont apparus pertinents pour penser les modes d'animation ou de mise en puissance des pierres : l'association de roches à des processus vitaux au sein de collectifs incluant aussi bien des agents humains que non-humains, la valorisation de matières lithiques dans des dispositifs rituels et des corpus de savoirs qui en assurent la transmission, et enfin l'insertion des pierres dans des dynamiques de souveraineté et la mise en œuvre d'une forme d'autorité — qu'elle soit royale, clanique ou divine.

58. Voir notamment PITROU (2014) et la contribution de cet auteur au présent volume.

59. VERNANT (1996).

Un regard gréco-égyptien sur les magnétites et autres « pierres qui respirent » aux premiers siècles de notre ère révèle l'importance de l'attribution d'une vitalité au minéral, qui peut lui être inhérente et/ou être construite ou renforcée par des techniques rituelles consistant à transférer le souffle d'un animal sacrifié à la pierre. Christopher Faraone met en valeur le dialogue entre conceptions grecques et égyptiennes autour des hématites et autres pierres qui vivent parce qu'elles ont du souffle, celui-ci étant aussi un moyen d'action divin. Les pierres peuvent également manifester leur vitalité par des signes extérieurs d'intériorité comme le montre Isabel Yaya McKenzie dans l'Empire inca à propos de la « Pierre Fatiguée », un bloc de construction qui refusa d'être déplacé et exprima sa colère et sa tristesse par des larmes de sang. Êtres sensibles dotés d'affects, d'intentionnalité et parfois d'un nom, certaines « personnes lithiques » pouvaient, tout comme les humains, exprimer ainsi leur attachement au territoire en situation d'exil. Dans les Andes de l'époque contemporaine encore, des pierres dressées maillent les relations entre hommes, animaux et territoire. Emblèmes d'autochtonie, les monolithes étudiés par Valérie Robin Azevedo « poussent » et ont la faculté de se mouvoir. Ils sont à la fois vivants et dispensateurs de vie, garantissant la fécondité du bétail. Ces marqueurs territoriaux attachés à un groupe familial peuvent cependant perdre leur efficacité, être « désactivés » ou « dépérir ». S'ils se sentent négligés, ils peuvent en outre « lécher le cœur » de leurs propriétaires et provoquer ainsi leur mort. Prendre soin de ces agents lithiques est essentiel pour assurer la circulation de la force fécondante, processus que Ludovic Coupaye révèle aussi chez les Abelam de Papouasie-Nouvelle Guinée, où des pierres, reliques de héros fondateurs, fonctionnent comme des « centrales électriques » au sein d'un vaste réseau d'acteurs assurant la fécondité des cultures d'ignames. Ce dispositif, qui intègre d'autres agents non-humains tels que des vers géants multicolores, est alimenté par la « chaleur » produite lors de performances oratoires. Celle-ci est par la suite captée et stockée par des pierres qui la transforment et la font circuler.

Captant, canalisant et faisant circuler des forces vives, certaines pierres comptent au nombre des remèdes, philtres et amulettes, qu'elles soient serties en bagues, portées en colliers, ou réduites en poudre et ingérées. Lapidaires, recueils de rituels, traités de médecine ou de « magie⁶⁰ » décrivent des pratiques à l'interface entre religion et savoirs naturalistes qui associent des roches à une large gamme de matériaux, de paroles, de signes graphiques, voire aux astres eux-mêmes. Déjà dans la Mésopotamie ancienne, de telles combinaisons savantes nécessitaient de comprendre les configurations polysensorielles qui mettaient en relation les

60. La « magie » recouvre ici les savoirs relatifs à un pouvoir rituel dont l'élaboration et la transmission se font hors des cadres normatifs de la religion. Au sein d'une bibliographie pléthorique, voir pour l'Antiquité MEYER & MIRECKI (2001 [1995]), GRAF (1994) et plus récemment EDMONDS (2019) et FRANKFURTER (2019), et pour le Moyen Âge, BOUDET (2006) ou COULON (2017). Il reste nécessaire d'aborder cette catégorie de savoirs rituels dans les limites des critères propres aux sociétés étudiées, *a fortiori* dans un travail comparatiste.

propriétés physiques des pierres. C'est ce qu'expose Anne-Caroline Rendu-Loisel en abordant notamment la question des « faux » et des imitations lithiques dans le cadre de rites d'exorcisme. Au cours de ces séances, des minéraux pouvaient se substituer à d'autres matières — lithiques mais également végétales — avec lesquelles elles partageaient des propriétés sensibles comme la brillance ou la couleur. Par ailleurs, les « gemmes magiques » qui se répandent dans l'empire romain à partir du II^e siècle de notre ère accroissent la valeur de certaines pierres, à mi-chemin entre remèdes, parures et représentation du divin, en inscrivant des images et des textes empruntés à différents registres culturels. Véronique Dasen montre ici que l'impression du signe graphique sur la pierre reproduit le geste qui, dans le domaine médical, consiste à apposer un sceau sur un remède, tout en marquant ici l'empreinte d'une puissance divine. Les qualités de chaque pierre et les possibilités de combinaison des signes graphiques en font un support capable de multiples adaptations. À la même époque, des lapidaires en grec et en latin ont été composés pour transmettre un savoir spécifique sur les pierres comme supports de puissance extraordinaire jusqu'au Moyen Âge latin, grec et arabe. Comme le montre Jean-Charles Coulon à partir de la documentation arabe, ces ouvrages qui décrivent des combinaisons savantes de minéraux et d'autres éléments naturels, astrologiques et graphiques, composent et recomposent un savoir dynamique aux prises avec les autorités savantes et religieuses.

En Égypte antique, les entreprises d'extraction locale et de commerce lointain, traversant l'espace liminal du désert, nourrissent en parallèle un savoir particulier autour de minéraux qui ornent souverains et dieux⁶¹. Objets de savoirs, les roches donnent aussi à penser la répartition sociale du pouvoir, son ancrage spatial et son inscription temporelle. C'est ce que montre Manon Ramez à partir du « Jugement des pierres », long passage du mythe mésopotamien du *Lugal-e*, qui se présente comme une allégorie de la victoire du roi sumérien sur ses ennemis. Le dieu Ninurta, qui représente le souverain, bénit ou maudit les roches qui se sont révoltées contre lui sous les ordres d'un démon. Ces pierres qui se liguent autour d'une « pierre-plante » pour combattre un dieu, sont finalement « jugées » par Ninurta, qui leur assigne une place dans la société en fonction de leur utilité concrète et de leur capacité à mettre en valeur la figure du roi. Dans le récit comme à la cour, une pierre de valeur comme la diorite, taillée et sculptée, participe ainsi à la construction, matérielle autant que mythique, du souverain. Nicolas Corre interroge les usages rituels de deux roches dans la religion de la Rome antique : le *Lapis manalis*, une pierre cylindrique qualifiée de « suintante », traînée dans les voies de la ville pour obtenir la pluie, et un silex permettant de solenniser un serment et d'assurer la punition d'un parjure. Si ces pierres ne sont pas divines en soi, elles manifestent, chacune à sa manière, l'action d'un dieu et l'autorité de ses représentants. En Indonésie, chez les Lamaholot étudiés par Dana Rappoport,

61. AUFRÈRE (1991).

certaines pierres qui présentent des esprits légitiment le savoir de spécialistes religieux et participent à la construction de l'autorité des clans souverains en leur procurant « l'art des mots justes ». Les *guna déwa*, « pierres-esprits » choyées par les humains qui vont et viennent dans les maisons et confèrent de l'éloquence, et les *nuba nara*, « pierres-lieux » fichées en terre, jouent ainsi un rôle crucial dans les dynamiques de pouvoir et l'articulation des relations entre structures sociales et territoire.

Chaque contribution est une étude de cas dans laquelle des pierres sont interrogées en contexte, les auteurs proposant des analyses qui mettent en contraste les usages de différentes pierres à l'intérieur d'une même société. Il ne s'agit pas d'offrir aux lecteurs une vue complète des modalités de pouvoir accordées aux pierres, mais d'explorer ce qui nous apparaît comme une mine pour penser le vivant, le corps, l'espace et le pouvoir dans des collectifs d'humains et de non-humains. Pour extraire quelques filons à penser, nous avons confié la lecture de chaque axe à un chercheur. Nous remercions Perig Pitrou, Jean-Pierre Albert et Adeline Grand-Clément pour leurs essais conclusifs qui permettront de faire pousser ces pierres pour la réflexion scientifique. Notre profonde gratitude va à tous les Petits Poucets qui ont semé des cailloux avec le plus grand soin au fil de cet ouvrage et lors du colloque qui l'a précédé. Nous remercions tous les relecteurs et toutes les relectrices⁶² qui ont donné de leur temps et de leur esprit pour affiner et polir cette introduction et les textes qui suivent. Cet échange fécond n'aurait pu être possible sans le soutien du LabEx HaStec⁶³ et du projet ERC MAP⁶⁴. Nous leur exprimons nos plus vifs remerciements, tout particulièrement à Philippe Hoffmann et Sylvain Pilon du LabEx HaStec qui ont contribué à la réussite du colloque dont

62. Marlène Albert-Llorca, Nicole Belayche, Valérie Gillet, Agneska Kedzierska-Manzon, Emir Mahieddin, Grégoire Schlemmer et d'autres relecteurs et relectrices anonymes.

63. Laboratoire d'excellence « Histoire et Anthropologie des Savoirs, des Techniques et des Croyances ». — Le Laboratoire d'excellence HaStec, créé en 2011, est porté par l'École pratique des hautes études (Université PSL) et analyse, avec ses équipes pluridisciplinaires, la corrélation historique des Savoirs, des Techniques et des Croyances, depuis l'Antiquité jusqu'au XXI^e siècle (objectif : décliner les différentes significations qui se cachent sous les termes "Savoirs, Techniques et Croyances"). Ce Laboratoire d'Excellence a pour objectif de construire une politique intégrée de recherche, de formation et de valorisation de haut niveau. Fort de son programme d'excellence, le Labex HaStec développe des recherches innovantes qui répondent à des problématiques émergentes, plaçant ainsi le projet au cœur du débat mondial actuel. Site internet du LabEx : <https://labexhastec-psl.ephe.fr/>.

64. Le projet MAP (*Mapping Ancient Polytheisms. Cult Epithets as an Interface between Religious Systems and Human Agency*), financé par l'European Research Council (ERC) dans le cadre de l'European Union's Horizon 2020 research and innovation programme (grant agreement no. 741182), est conduit à l'université Toulouse 2 Jean Jaurès, au sein du Laboratoire PLH (Patrimoine Littérature Histoire, EA 4601), sous la direction de Corinne Bonnet. L'équipe du projet mène une recherche sur les dénominations divines dans les mondes grec et ouest-sémitique dans le monde méditerranéen, entre 1000 avant notre ère et 400 de notre ère, en déployant des outils d'humanités numériques pour cartographier et analyser en termes de réseaux les polythéismes anciens. Site internet du projet : <https://map-polytheisms.huma-num.fr/>.

tout est parti, ainsi qu'à Corinne Bonnet et Élodie Guillon du projet MAP pour nous avoir prêté main forte à la fin de ce travail. Nos remerciements s'adressent enfin à Vinciane Pirenne-Delforge, Isabelle Jeanmart et la collection Religions – Histoire, Anthropologie, Comparatisme, pour avoir accueilli cette publication.

Le monde minéral fait directement son travail, sa rose des sables, ses sombres basaltes. L'encre circule comme un sang noir et la plume ou le pinceau ou quelque instrument de sortilège, en rêvant, suivent la fibre, la pointe. Au sein de l'encre, la pierre recommence à germer.

Gaston Bachelard, « Une rêverie de la matière », dans *Le Droit de rêver*, 1970, p. 61.

BIBLIOGRAPHIE

- ALBERT, J.-P., COHEN, A., KEDZIERSKA-MANZON, A. et MOTTIER, D. (éd.), *La Force des objets – Matières à expériences*, *Archives de sciences sociales des religions*, 174 (2016).
- ALBERT, J.-P. et KEDZIERSKA-MANZON, A., « Des objets-signes aux objets-sujets », *Archives de sciences sociales des religions*, 174 (2016), p. 13-25.
- ALLEN, C., « Stones who love me: dimensionality, enclosure and petrification in Andean culture », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 174 (2016), p. 327-346.
- APPADURAI, A. (éd.), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Londres, New York, 1986.
- AUFÈRE, S., *L'Univers minéral dans la pensée égyptienne*, 2 vol., Le Caire, 1991.
- BARB, A.A., « *Lapis adamas – Der Blutstein* », dans J. BIBAUW (éd.), *Hommages à Marcel Renard*, Tome I, Bruxelles, 1969 (*Latomus* 101), p. 66-82.
- BAZIN, J., « Retour aux choses-dieux », dans *Des clous dans la Joconde. L'anthropologie autrement*, Toulouse, 2008 (1986), p. 493-520.
- BENNETT, J., *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Durham, Londres, 2010.
- BENSAUDE-VINCENT, B., et LOEVE, S., *Carbone. Ses vies, ses œuvres*, Paris, 2018.
- BLAKOLMER, F., GRAND-CLÉMENT, A. et RENDU LOISEL, A.-C., « Les traces du sensible : pour une histoire des sens dans les sociétés anciennes. Introduction », *Trivium*, 27 (2017), online (<https://journals.openedition.org/trivium/5560>).
- BOIVIN, N. et OWOK, M.A. (éd.), *Soil, Stones and Symbols: Cultural Perceptions of the Mineral World*, Londres, 2004.
- BONNOT, T., *L'Attachement aux choses*, Paris, 2014.
- BOUDET, J.-P., *Entre science et nigromance. Astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval (XI^e-XV^e siècles)*, Paris, 2006.
- CARRIN, M., *La Fleur et l'Os. Symbolisme et rituel chez les Santal*, Paris, 1986.
- COHEN, J.J., *Stone: An Ecology of the Inhuman*, Minneapolis, Londres, 2015.

- COQUET, M., « Une esthétique du fétiche », *Systèmes de Pensée en Afrique Noire*, 8 (1987), p. 111-139.
- COULON, J.-C., *La Magie en terre d'islam au Moyen Âge*, Paris, 2017.
- DE MÉLY, F. et RUELLE, C.-E., *Les Lapidaires de l'Antiquité et du Moyen Âge*, 3 vol., Paris, 1898-1902.
- DESCOLA, P., *Par-delà nature et culture*, Paris, 2005.
- DRAZIN, A. et KÜCHLER, S., *The Social Life of Materials: Studies in Materials and Society*, Londres, New York, 2015.
- DURAND, J.-M., *Florilegium marianum VIII. Le culte des pierres et les monuments commémoratifs en Syrie amorrite*, Paris, 2005.
- EDMONDS, R.G., III, *Drawing Down the Moon: Magic in the Ancient Greco-Roman World*, Princeton, 2019.
- FERRY, E., VALLARD, A. et WALSH, A., *The Anthropology of Precious Minerals*, Toronto, 2020.
- FORBES IRVING, P.M.C., *Metamorphosis in Greek Myths*, Oxford, 1990.
- FRANKFURTER, D. (éd.), *Guide to the Study of Ancient Magic*, Leyde, Boston, 2019.
- FRONTISI-DUCROUX, F., *L'Homme-cerf et la Femme-araignée. Figures grecques de la métamorphose*, Paris, 2003.
- GAIFMAN, M., « Aniconism and the notion of "primitive" in Greek Antiquity », dans J. MYLONOPOULOS (éd.), *Divine Images and Human Imaginations in Ancient Greece and Rome*, Leyde, Boston, 2010, p. 63-86.
- GAIFMAN, M., « The aniconic image in the Ancient Near East », dans T. KAISER (éd.), *The Variety of Local Religious Life in the Near East in the Hellenistic and Roman Periods*, Leyde, Boston, 2008, p. 37-72.
- GELL, A., *Art and Agency: An Anthropological Theory*, Oxford, 1998.
- GONTERO-LAUZE, V., *Sagesses minérales. Médecine et magie des pierres précieuses au Moyen Âge*, Paris, 2010.
- GRAF, F., *La Magie dans l'Antiquité grecque et romaine. Idéologie et pratique*, Paris, 1994.
- GRAND-CLÉMENT, A., « L'épiderme des statues grecques : quand le marbre se fait chair », *Images-re-vues*, 13 (2016), online (<https://journals.openedition.org/imagesrevues/3932>).
- GUILLAUME-PEY, C., « Corps de pierres, chants et grognements », dans C. BONNET, N. BELAYCHE, M. ALBERT-LLORCA, A. AVDEEFF, F. MASSA, et I. SLOBODZIANEK (éd.), *La Puissance divine à l'épreuve du comparatisme : constructions, variations et réseaux relationnels*, Turnhout, 2017, p. 213-229.
- GUILLO, D. et RÉMY, C., « Présentation », dans *Les Sciences sociales et les animaux, L'Année sociologique*, 66 (2016/2), p. 263-278.

- HAHN, H.P. et SOENTGEN, J., « Acknowledging substances: looking at the hidden side of the material world », *Philosophy and Technology*, 24-1 (2011), p. 19-33.
- HALLEUX, R. et SCHAMP, J., *Les Lapidaires grecs*, Paris, 1985.
- HARAWAY, D.J., *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*, Chicago, 2003.
- HEAMS, T., *Infravies. Le vivant sans frontières*, Paris, 2019.
- HELMREICH, S., *Alien Ocean: Anthropological Voyages in Microbial Seas*, Berkeley, 2009.
- HENARE, A., HOLBRAAD, M. et WASTELL, S., *Thinking Through Things: Theorizing Artefacts Ethnographically*, Londres, 2006.
- HENNION, A. et LATOUR, B., « Objet d'art, objet de science. Note sur les limites de l'anti-fétichisme », *Sociologie de l'art*, 6 (1993), p. 7-24.
- HOLBRAAD, M., « The powder of power: multiplicity and motion in the divinatory cosmology of Cuban Ifa (or mana again) », *Thinking Through Things: Theorizing Artefacts Ethnographically*, Londres, 2007, p. 189-225.
- HOLBRAAD, M., « Can the thing speak? », *Open Anthropology Cooperative Press*, 2011, en ligne, <http://openanthcoop.net/press/http://openanthcoop.net/press/wp-content/uploads/2011/01/Holbraad-Can-the-Thing-Speak2.pdf>.
- HOLBRAAD, M., « On pragmatology: from things to concepts », communication présentée lors du colloque international « *La Force des objets* », Toulouse 30 mai-1^{er} juin 2013.
- HOUDARD, S. et THIERY, O., (éd.), *Humains, non-humains. Comment repeupler les sciences sociales*, Paris, 2011.
- INGOLD, T., « Materials against materiality », *Archeological Dialogues*, 14-1 (2007), p. 1-16.
- KECK, F. et MANCERON, V., « En suivant le virus de la grippe aviaire, de Hong Kong à la Dombes », dans S. HOUDARD et O. THIERY (éd.), *Humains, non-humains*, Paris, 2011, p. 65-74.
- KOHN, E., *Comment pensent les forêts. Vers une anthropologie au-delà de l'humain*, Bruxelles, 2017 [2013].
- KOPYTOFF, I., « The cultural biography of things: commoditization as process », dans A. APPADURAI (éd.), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge, 1986, p. 64-91.
- LATOUR, B., *Aramis ou l'amour des techniques*, Paris, 1992.
- LATOUR, B., *Cogitamus. Six Lettres sur les humanités scientifiques*, Paris, 2010.
- LIEN, M.E., *Becoming Salmon: Aquaculture and the Domestication of a Fish*, Berkeley, 2015.
- MACRÌ, S., *Pietre viventi. I minerali nell'immaginario del mondo antico*, Turin, 2009.
- MAUSS, M., « Conceptions qui ont précédé la notion de matière », dans *Qu'est-ce que la matière? Histoire du concept et conceptions actuelles*, Paris, 1939, p. 15-24, rééd. dans *Œuvres II : Représentations collectives et diversité des civilisations*, Paris, 1983, p. 161-168.

- MEYER, M. et MIRECKI, P. (éd.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Boston, Leyde, 2001 (1995).
- MICHEL, P., *Le Culte des pierres à Emar à l'époque hittite*, Fribourg, 2014.
- MILLER, D., *Materiality*, Durham, Londres, 2005.
- MOISSEEFF, M., *Un long chemin semé d'objets culturels : le cycle initiatique aranda*, Paris, 1995.
- O'CONNOR, B., COONEY, G. et CHAPMAN, J., *Materialitas: Working Stone, Carving Identity*, Oxford, 2009.
- PALSSON, G., et SWANSON, H.A., « Down to earth: geosocialities and geopolitics », *Environmental Humanities*, 8-2 (2016), p. 149-171.
- PISANO, C., « Au-delà de l'anthropomorphisme : "icônes culturellement possibles" des dieux dans le monde grec », dans R. GAGNÉ et M. HERRERO DE JAUREGUI (dir.), *Les Dieux d'Homère, II : Anthropomorphismes*, Liège, 2019 (*Kernos Suppl.* 33), p. 89-111.
- PITROU, P., « La vie, un objet pour l'anthropologie ? Options méthodologiques et problèmes épistémologiques », *L'Homme*, 212-4 (2014), p. 159-189.
- POIRIER, J.-P., *Le Minéral et le Vivant*, Paris, 1995.
- PONGE, F., *Le Parti pris des choses*, Paris, 2009 [1942].
- PONGRATZ-LEISTEN, B. et SONIK, K., « Between cognition and culture: theorizing the materiality of divine agency in cross-cultural perspective », dans B. PONGRATZ-LEISTEN et K. SONIK (éd.), *The Materiality of Divine Agency*, Boston, Berlin, 2015, p. 3-69.
- POPLIN, F., « Le corail : entre animal, végétal, minéral et au cœur de la matière », dans J.-P. MOREL, C. RODI-CONSTANZO et D. UGOLINI (éd.), *Corallo di ieri, corallo di oggi. Atti del Convegno Ravello, Villa Rufolo 13-15 dicembre 1996*, Bari, 2000, p. 265-275.
- POVINELLI, E., *Geontologies: A Requiem to Late Liberalism*, Durham, Londres, 2016.
- REED, A., « "Smuk is king": the action of cigarettes in a Papua New Guinea prison », dans A. HENARE, M. HOLBRAAD et S. WASTELL (éd.), *Thinking Through Things: Theorizing Artefacts Ethnographically*, Londres, 2006, p. 32-46.
- REVELON, S., LEMONNIER, P. et BAILLY, M., « Objets irremplaçables : une introduction », dans *Objets irremplaçables, Techniques et Culture*, 58 (2012), p. 14-27.
- RUSSELL, A., *Anthropology of Tobacco, Ethnographic Adventures in Non-Human Worlds*, New York, 2019.
- SCHAMP, J., « Apollon prophète par la pierre », *Revue belge de philologie et d'histoire*, 59 (1981), p. 29-49.
- SVENBRO, J., « "Ton luth à quoi bon ?" La lyre et la pierre tombale dans la pensée grecque », *Mètis*, 7 (1992), p. 135-160.
- TAÇON, P.S.C., « The power of stone: symbolic aspects of stone use and tool development in Western Arnhem Land, Australia », *Antiquity*, 65 (1991), p. 192-207.

- TAYLOR, L., « The Rainbow Serpent as visual metaphor in western Arnhem Land », *Oceania*, 60-4 (1990), p. 329-344.
- TILLEY, C., *The Materiality of Stone: Explorations in Landscape Phenomenology*, Oxford, 2004.
- TILLEY, C., « Introduction », dans C. TILLEY, W. KEANE, S. KÜCHLER, M. ROWLANDS et P. SPYER (éd.), *Handbook of Material Culture*, Los Angeles, Londres, New Dehli, 2006, p. 7-13.
- TSING, A.L., « More-than-human sociality: a call for critical description », dans H. KIRSTEN (éd.), *Anthropology and Nature*, New York, Londres, 2013, p. 27-42.
- TSING, A.L., *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, Princeton, 2015.
- VERNANT, J.-P., « Figuration de l'invisible et catégorie psychologique du double : le colossos », dans *Mythe et Pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris, 1996 [1966], p. 325-338.