

Religions de Rome et du monde romain

Magie, divination et histoire du corps

Véronique Dasen



Édition électronique

URL : <http://asr.revues.org/1595>

ISSN : 1969-6329

Éditeur

École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2017

Pagination : 121-130

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Véronique Dasen, « Magie, divination et histoire du corps », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 124 | 2017, mis en ligne le 03 juillet 2017, consulté le 20 juillet 2017. URL : <http://asr.revues.org/1595>

*Religions et institutions dans le monde grec
Religions de Rome et du monde romain*

Véronique DASEN

Directrice d'études invitée
Université de Fribourg

Magie, divination et histoire du corps

DEPUIS une dizaine d'années, l'histoire du « corps antique » est en pleine expansion, comme le montrent le bilan historiographique récent édité par Florence Gherchanoc en 2015 ainsi que le projet de *Dictionnaire du corps dans l'Antiquité* dirigé par Lydie Bodiou et Véronique Mehl aux Presses universitaires de Rennes¹. Les quatre conférences données dans ce séminaire s'inscrivent dans ce mouvement de renouveau. Elles ont exploré les logiques à l'œuvre dans un ensemble de *technai* apparentées, à la croisée de pratiques médicales, rituelles et magiques, qui intègrent le corps humain dans une configuration d'influences humaines, divines et cosmiques, féminines et masculines. Leur étude fait apparaître une sémiologie genrée du corps grec et romain qui opère par métaphores. La divination corporelle, tout comme l'usage d'amulettes et la lithothérapie, révèlent l'existence d'une cartographie corporelle au cœur de la construction de l'identité sociale, politique et sexuée.

Dossier I : La divination corporelle. Les traités divinatoires de pseudo-Mélanippe (19 janvier 2016)

Le premier dossier traité concerne une pratique divinatoire basée sur l'observation des signes produits par le corps de manière involontaire, de l'éternuement au tressaillement, en passant par les marques cutanées congénitales, comme les verrues ou les grains de beauté. La valeur de ces signes est prémonitoire : ils annoncent toutes sortes d'événements, heureux ou malheureux, qui concernent le destin individuel.

1. FL. GHERCHANOC (dir.), *L'histoire du corps dans l'Antiquité : bilan historiographique, Dialogues d'histoire ancienne*, Supplément 14, Besançon 2015 ; L. BODIOU, V. MELH (dir.), *Dictionnaire du corps dans l'Antiquité : anthropologie des mondes grec et romain*, Rennes, en préparation. Voir aussi le projet de *Dictionnaire des images du poétique dans l'Antiquité* dirigé par une équipe réunie par J.-Ph. GUEZ.

La divination corporelle est une procédure savante, comme les autres disciplines divinatoires. À l'instar de l'haruspicine babylonienne², les présages ne sont pas simplement issus de l'observation du réel, mais des constructions qui doivent être interprétées par des spécialistes. La procédure divinatoire donne ainsi accès à une manière de penser et de catégoriser le corps, la société, le cosmos. Elle constitue une mine d'informations, à condition de retrouver toutes les références auxquelles font appel ces savoirs, souvent issus d'une stratification complexe inscrite dans la longue durée.

La divination corporelle est bien attestée dans les sources écrites en Mésopotamie au premier millénaire av. J.-C., puis dans l'Antiquité grecque et romaine, ainsi que dans le monde juif et arabe, avec un remarquable regain d'intérêt à la Renaissance. Ses modes de circulation restent à définir, mais les travaux basés sur des papyrus grecs jusqu'ici inédits se multiplient pour tenter de mieux cerner les interactions avec les pratiques proche-orientales³. La mémoire de ces savoirs partagés s'est conservée dans de nombreuses expressions populaires toujours usitées, comme l'oreille qui tinte quand on est le sujet d'une conversation, le bout du nez qui chatouille quand il s'agit d'un échange de pensées.

L'art de les interpréter suit le principe général que toute perte de maîtrise du corps est due à une intervention surnaturelle et peut constituer un signe. Deux traités grecs de date incertaine, le *Peri palmôn mantikê tou somatos*, *Sur les palpitations du corps*, et le *Peri elaion tou somatos*, *Sur les grains de beauté*, réunissent ce type de signes. Ils ont circulé sous le nom fictif de Mélémpous, un devin mythique, avec un *Lunarium* consacré à l'interprétation des phases de la lune lors de son passage dans les douze signes du zodiaque. Ces trois traités n'ont peut-être formé qu'un seul livre, *Sur les prodiges et les signes*, que mentionne Artémidore d'Éphèse dans son *Interprétation des rêves*⁴.

Le *Peri palmôn mantikê* a été transmis par la tradition manuscrite en plusieurs versions différentes, ainsi que par neuf papyrus d'Égypte datant principalement des III^e et IV^e siècles⁵. Comme dans les traités médicaux et dans les *defixiones* magiques, le corps entier est passé en revue, du sommet du crâne aux orteils, *a capite ad calcem*, en passant par toutes les parties du corps, avec un souci d'exhaustivité. La structure suit toujours le même type de formulaire « Si telle ou telle partie du corps palpite » suivie de l'interprétation : « cela signifie que », qui donne un pronostic, avec parfois l'invocation d'une divinité. Un minimalisme dénigré par les

2. Voir J.-J. GLASSNER, « La fabrique des présages en Mésopotamie : la sémiologie des devins », dans St. GEORGOU, R. KOCH PIETRE, Fr. SCHMIDT (dir.), *La raison des signes. Présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Leyde-Boston 2012, p. 30-53.

3. En dernier lieu W. FURLEY, V. GYSEMBERGH, *Reading the Liver. Papyrological Texts on Ancient Greek Extispicy*, Tübingen 2015 ; V. GYSEMBERGH, « Extispicine et palmomancie dans l'Antiquité entre Grèce et Proche-Orient », *Journal des Savants* 2 (2016), p. 223-239.

4. *Interprétation des rêves*, III, 28. Voir les travaux du Groupe Artémidore basé à l'Université Paul-Valéry Montpellier III.

5. S. COSTANZA, *Corpus palmomanticum Graecum*, Florence 2009. Nous en préparons la publication aux Belles Lettres (CUF), avec S. COSTANZA (édition) et M. CASEVITZ (traduction).

Modernes, mais qui se rapporte aux techniques mnémoniques d'un savoir principalement transmis de manière orale.

À côté du pronostic général, qui concerne l'homme libre et la femme mariée, trois types de personnes sont aussi désignées : l'esclave, la jeune fille non mariée et la veuve. Ces catégories nous renvoient l'image d'une société où l'esclave est omniprésent et le statut marital de la femme déterminant. Le sens du présage peut se décliner avec des écarts importants selon les catégories de personnes. Une palpitation dans le deuxième doigt du pied droit annonce ainsi de manière générale un voyage, mais à l'esclave et à la jeune fille un dommage, à la veuve une maladie.

Comment la valeur du présage est-elle déterminée ? La polarité gauche-droite structure le commentaire. La logique de l'interprétation est parfois simplement conduite par l'anatomie. Un signe qui se produit sur la jambe ou le pied annoncera souvent un déplacement, aux lèvres ou au ventre un désir alimentaire ou sexuel. Parfois, sa logique nous échappe encore. Un chatouillement aux fesses est un signe de prospérité. Des battements dans la tempe droite annoncent grandeur et puissance, mais de mauvais traitements pour un esclave et une entrevue pour une jeune fille.

Le système interprétatif se retrouve souvent dans les autres pratiques divinatoires, comme l'oniromancie d'Artémidore. Des éléments de mélothésie sont aussi présents dans la version A où chaque doigt de la main correspond à une planète, le pouce à Aphrodite, l'index à Arès, le médus à Kronos/Saturne, l'annulaire à Hélios, l'auriculaire à Hermès. Cette distribution est pratiquement identique à celle transmise par la chiromancie.

Le *Peri elaion tou somatos*, édité pour la dernière fois en 1780 par J. G. F. Franz, dans ses *Scriptores Physiognomoniae Veteres*, n'est connu que par la tradition manuscrite. Contrairement au *Peri palmôn*, il n'existe aucune référence antique à cette œuvre. Le traité concerne les taches naturelles de la peau, sans doute des grains de beauté comme les désigne le terme *elaia*, « l'olive ». Les signes possèdent une valeur non seulement divinatoire mais aussi psychologique, signalant, comme d'autres textes, la contiguïté entre métoscopie ou morphoscopie et physiognomonie. Pour l'homme, un grain de beauté sur le nez signale ainsi un caractère insatiable en amour, sur l'oreille la réussite sociale, sur la lèvre un tempérament de glouton.

Comme dans le *Peri palmôn*, le traité passe en revue les parties du corps, de la tête aux pieds, en se terminant avec une notice générale, pour l'homme comme pour la femme, selon que la tache se trouve sur le côté droit ou le côté gauche du corps. L'interprétation de l'*elaia* correspond souvent avec l'emplacement anatomique de la marque. Le sourcil est associé à l'amour, comme chez Théocrite, le nez au comportement sexuel, comme dans la mélothésie hellénistique⁶. Dans quelques cas, la présence de l'*elaia* intensifie les fonctions anatomiques. Si l'homme a un grain de beauté sur les lèvres, il sera un glouton. Si l'*elaia* se trouve sur le pied, il aura beaucoup d'enfants, car les pieds sont aussi la métaphore des organes sexuels

6. Théocrite, *Idylles*, 3.37-38 ; Ptolémée, *Tétrabible*, III, 7, 209.

dans d'autres textes, notamment astrologiques, une image présente aussi en hébreu dans l'Ancien Testament⁷.

Quelle fut l'influence de ce savoir dans l'Antiquité gréco-romaine ? Le nombre de papyrus et la diversité des variantes montrent que son contenu n'était pas figé dans une doctrine unique. Si la structure formelle est codifiée, des variations importantes d'un texte à l'autre, parfois avec des contradictions complètes, sont la preuve de la vitalité de ce savoir, de sa capacité à s'adapter aux traditions locales, d'où son extraordinaire persistance. Par quels chemins ce savoir a-t-il circulé ? Plusieurs textes font référence à l'existence de professionnels qui sont parfois décrits comme des orientaux.

Ces traités de divination corporelle permettent aussi de résoudre l'énigme que pose la présence de verrues ou de grains de beauté sur une série de portraits romains d'époque républicaine et du Haut Empire. Des détails qui surprennent puisque les anomalies cutanées sont classées parmi les *uitia*, défauts inesthétiques qui enlaidissent, à corriger ou effacer, et que la littérature satirique tourne en dérision.

En 1879, Auguste Bouché-Leclercq dans son *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, posait un jugement dédaigneux en qualifiant la divination corporelle de « dégénérescence grossière » et de « la plus ridicule des divinations antiques »⁸. Les traités attribués à Mélémpous sont absents de l'anthologie de traités de physiognomonie éditée par Richard Förster en 1893. Ce mépris s'efface aujourd'hui, une fois ces textes replacés dans leur contexte culturel, en lien avec d'autres *technai* comme la physiognomonie, l'oniromancie, l'astrologie et la médecine, qui pensent et décodent le corps avec des clés de lecture similaires.

Dossier II : Le corps qui parle : impressions maternelles et taches de naissance (29 janvier 2016)

Le deuxième dossier traité met en jeu le corps enceint et le partage des pouvoirs, masculins et féminins, sur le processus de la procréation, la parenté et l'hérédité. Il engage aussi une réflexion sur le statut de l'embryon en tant qu'être vivant, doué de sensations, voire d'une volonté qui lui est propre.

La rivalité des forces qui contrôlent ce qui croît dans le ventre maternel se traduit par trois systèmes explicatifs concurrents qui traversent avec des variantes le monde grec et romain, avec d'autres acteurs que la mère ou le père. Dans le premier modèle explicatif, la tache est le signe d'une matérialité partagée entre la mère et l'enfant ; les taches sont dues aux envies soit de la mère, soit de l'enfant qui les transmet à sa mère, comme le mentionne Porphyre⁹. L'enfant à naître peut également imprimer des marques sur le visage de sa mère, qui varient selon son sexe : « Une femme enceinte a bonne couleur si elle porte un garçon, mauvaise si elle

7. C. M. CARMICHAEL, « A Ceremonial Crux : Removing a Man's Sandal as a Female Gesture of Contempt », *Journal of Biblical Literature* 96 (1977), p. 321-336.

8. A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, Paris 1879, p. 129-132.

9. Porphyre, *Sur la manière dont l'embryon reçoit l'âme*, V, 1.

porte une fille »¹⁰. La forme de la tache n'est jamais précisée et sa nature est ambivalente. Son apparition est liée à un manque de contrôle de soi, qu'il s'agisse de la femme enceinte ou du fœtus qui ne maîtrisent pas leurs émotions et leurs appétits, ce qui peut aller jusqu'à causer la naissance d'un enfant anormal. Un discours masculin normatif apparaît dans les textes médicaux pour contrôler l'influence de l'alimentation de la mère sur le développement du fœtus. En creux, ces prescriptions signalent le désarroi des jeunes filles face au processus d'une maternité dont elles ignorent encore tout. Célius Aurélien (vers 400 apr. J.-C.), l'adaptateur en latin du traité de gynécologie de Soranos, rapporte ainsi que les malaises des premiers mois sont parfois dus à l'angoisse qu'éprouve la femme enceinte dont le ventre s'arrondit¹¹.

Dans le deuxième modèle, le rôle de la mère est évacué, la tache de naissance a une origine exclusivement masculine. Il s'inscrit dans la tradition aristotélicienne où le rôle de la mère est réduit à celui de réceptacle des substances corporelles masculines. Transmise par le père, la tache a une valeur identitaire et sa forme est décrite de manière précise. Elle constitue un signe d'appartenance familiale, au même titre que la dénomination, dont la littérature grecque – et plus rarement l'iconographie – fournit plusieurs exemples. Elles ne sont montrées que quand il s'agit d'un garçon, à l'exception de la princesse Chariclée dans le roman d'Héliodore.

Enfin, la tache peut avoir une origine extérieure au couple parental : elle est causée par l'intervention d'un dieu qui a posé son empreinte sur l'enfant pendant la grossesse. Elle est le signe sur le corps de l'inscription du destin dans un ordre supérieur, comme dans le cas d'Auguste, futur *kosmokrator*, né le corps parsemé de taches qui reproduisaient la constellation de l'Ourse¹².

La notion antique d'impression par le regard, attribuant aux visions de la femme enceinte une influence physique sur le fœtus, est contiguë, avec différentes fonctions. Pour le père, elle fait partie des stratégies masculines pour limiter le pouvoir maternel sur le corps de l'enfant pendant la gestation, comme le montrent les anecdotes qui rapportent les dispositifs mis en place par le père pour procréer « un bel enfant » en obligeant l'épouse à regarder une statue ou un tableau. Du point de vue féminin, elle peut être un instrument de déculpabilisation si l'enfant mis au monde ne correspond pas à celui qu'on attend, soit parce qu'il est affligé d'une anomalie, plus ou moins sévère, soit parce qu'il ne ressemble pas au père. Cependant, aucun texte ne parle d'impressions paternelles, à l'exception de Pline l'Ancien¹³ qui reconnaît un rôle actif aux deux parents, mais uniquement au moment de la conception.

Dans l'Antiquité, ces croyances circulent déjà dans le milieu des éleveurs, où de nombreux textes se rapportent aux animaux marqués par le regard. Dans l'Ancien Testament¹⁴, Jacob utilise déjà une ruse similaire pour avoir un troupeau que son

10. Hippocrate, *Aphorismes*, V, 42.

11. Célius Aurélien, *Maladies des femmes*, 1, 65.

12. Suétone, *Vie d'Auguste*, 80.

13. Pline, *Histoire naturelle*, VII, 52.

14. Genèse 30, 37-9.

oncle Laban lui permet de se constituer à partir des brebis qui naissent tachetées ou rayées. La croyance est toujours vivante à l'époque de Goethe qui l'utilise dans *Les affinités électives* (1809) : l'enfant de Charlotte et d'Édouard ressemble à leurs amants de cœur, le Capitaine et Otilie, sans être issu d'un adultère¹⁵.

Dans tous les systèmes explicatifs, la tache est le vecteur d'une mémoire du corps, une mémoire secrète, d'avant la naissance, qui relie l'être humain non seulement à l'un ou l'autre de ses parents, mais aussi à l'univers et à l'ordre cosmique, à la manière du divin Auguste.

La question de l'identité reconnue à l'enfant avant la naissance a été finalement évoquée au travers du témoignage des pierres gravées de l'époque romaine impériale. L'enfant à naître y apparaît comme un être actif, identifié au jeune dieu Horus Harpocrate manipulant la clé de l'utérus pour déclencher sa naissance. Le schéma fait référence à l'opinion gradualiste des médecins de la tradition hippocratique qui compare le processus de la naissance à l'éclosion d'un poussin qui brise sa coquille. Quand la nourriture devient insuffisante, l'enfant cherche à sortir, remue et rompt les membranes. La violence de l'accouchement est attribuée à ses mouvements. Quand le travail se prolonge, les médecins hippocratiques procèdent à des succussions en secouant la parturiente pour compenser l'absence d'activité du fœtus. Cette lutte de l'enfant pour se libérer participe à la construction de l'image de la mère comme un être douloureux, dont la mort en couches est comparée en Grèce à celle d'un guerrier au combat.

Dossier III : Amulettes et langage du corps (3 février 2016)

Le troisième dossier concerne une catégorie de petits objets personnels, les amulettes, longtemps jugées insignifiantes parce que leur apparence est souvent très modeste, comme une dent d'animal portée en pendeloque, même si certaines peuvent aussi constituer de véritables bijoux en matériau précieux comme l'or, l'ambre, ou les pierres semi-précieuses.

Le vocabulaire grec et latin donne accès à la façon de penser ce type d'objets que l'on porte « sur soi » (*habere secum*), souvent désignés par un terme qui exprime une notion de lien (en grec *periammata*, *periapta*), et par là le contact physique qui transmet leurs propriétés protectrices et thérapeutiques, en respectant une géographie corporelle qui varie selon l'effet souhaité, l'âge et le sexe. Il convient ainsi de lier l'aérite au bras gauche pour assurer le bon déroulement d'une grossesse, puis de l'ôter pour l'attacher à la cuisse pour faciliter l'accouchement.

Les amulettes sont omniprésentes dans la vie quotidienne, en Grèce comme à Rome, pour au moins trois raisons : médicales car elles servent de protection générique contre les influences néfastes jugées responsables de tous les imprévus liés à la santé, des maladies aux accidents. De nombreuses amulettes sont aussi spécialisées et doivent écarter un mal particulier ou soigner une partie spécifique du corps, comme le dos ou les yeux. Leur usage est aussi identitaire, car leur type

15. Sur l'eugénisme par le regard, É. MICHAUD, *Un art de l'éternité, l'image et le temps du national-socialisme*, Paris 1996.

et la manière de les porter varient selon le statut social, libre ou non, le sexe et l'âge, telle la *bullā* en or des Romains, réservée selon les Anciens aux garçons de naissance libre et issus de l'élite, ou la lunule portée par les enfants des deux sexes ou des femmes uniquement. Leur fonction religieuse est également importante : offertes en cadeau à certains moments, puis dédiées à une divinité dans un sanctuaire, ou déposées dans la tombe, les amulettes ont souvent servi à marquer les passages ritualisés de l'existence, et peuvent nous servir à les identifier. D'ordinaire, ces différentes fonctions se combinent car la plupart des breloques associent une fonction défensive, thérapeutique, sociale et religieuse. Ensemble, elles construisent un discours matériel et visuel sur le corps, la santé, le genre et le cycle de la vie dans l'Antiquité, un discours qui diffère au féminin ou au masculin et selon les classes d'âge.

Le renouveau de l'intérêt qu'elles suscitent est lié à celui des recherches sur les pratiques dites « magiques », caractérisées, entre autres, par leur dimension privée et individuelle. L'un des grands défis est de réussir à pallier leur manque apparent d'historicité, comme pour les pratiques magiques en général. Les pièges sont nombreux. Comme dans les traités de Mélampous, ces objets mettent en jeu des savoirs qui souvent se donnent de l'autorité en se référant à un passé imaginaire. Le nom de la fameuse aétite ou pierre d'aigle, qui résonne, comme « enceinte » d'une autre pierre, semble être issue d'un jeu de mots akkadien entre « aigle » et « concevoir », mais une telle pierre n'est pas attestée en Mésopotamie.

Le séminaire a passé en revue quelques-uns des aspects les plus caractéristiques de cette tradition dans différentes zones culturelles, la Grèce et Chypre, l'Italie étrusque et romaine ainsi que la Gaule romaine. Plus particulièrement, nous nous sommes attachés à distinguer les constantes de la pensée symbolique, inscrite dans la longue durée, et les particularismes de chaque société.

Plusieurs convergences apparaissent aujourd'hui, quelle que soit l'aire culturelle et la période envisagée. Les exemples les mieux documentés concernent les membres les plus fragiles de la société antique, les femmes, pour qui la maternité était la principale cause de mortalité, et les enfants en bas âge. Ces objets témoignent du fait que la conscience de la fragilité enfantine n'a pas engendré l'indifférence, mais au contraire des soins constants. Les amulettes n'étaient généralement pas portées de manière isolée, mais constituaient des ensembles. Ces « kits » forment un système cohérent qui compose un discours matériel et visuel sur une manière culturelle de penser le corps de l'enfant. Ils fonctionnent de manière métaphorique pour assurer magiquement la survie de l'enfant en l'inscrivant dans l'ordre naturel et cosmique grâce à un réseau de correspondances entre le monde végétal, animal et humain, souvent en relation avec un modèle animal.

Certaines amulettes témoignent aussi d'une ritualisation des étapes de la croissance de l'enfant, souvent associées à des fêtes familiales ou collectives, qui mènent de la naissance à l'âge adulte. Elles ont peut-être constitué des cadeaux pour marquer les passages et faire des vœux renouvelés périodiquement, selon un rythme individualisé. L'usage des amulettes apporte ainsi un éclairage nouveau sur la perception du processus de la dentition. En Gaule romaine, leur nombre est particulièrement élevé dans les sépultures des enfants âgés entre six mois et trois ans

environ. Cette concentration signale l'anxiété des parents pendant la phase de transition qui mène de la pousse des premières dents jusqu'à la fin du sevrage. Cette période est aussi associée à un changement d'alimentation et donc de statut de l'enfant, par le partage d'une nourriture communautaire. La question de la dentition occupe une place importante dans les traités médicaux relatifs aux enfants. Un traité hippocratique d'époque romaine, *De la dentition*, était entièrement consacré au sujet car cette période était redoutée, comme tous les changements de régime et de mode de vie qui perturbent l'équilibre humoral. La forme et le matériau de plusieurs petits objets semblent se rapporter à ces troubles. Plusieurs amulettes ont la forme de lièvre, un animal dont le corps fournit des remèdes pour soulager la dentition, sans doute à cause de ses dents puissantes, selon le principe que « le même soigne le même ». L'animal ne pourrait-il être l'équivalent de notre « petite souris » moderne ? Des breloques sont aussi composées de véritables dents d'animal ou imitent une grosse dent factice stylisée. « Une dent de loup en amulette », explique Pline, « chasse les frayeurs des enfants et les maladies de la dentition, comme le fait aussi la peau du loup¹⁶ ». À la force suggestive des animaux s'ajoute le pouvoir du matériau : les objets sont souvent en ambre dont les vertus thérapeutiques étaient surtout utiles aux enfants.

L'étude de ces objets permet aussi de remettre en question une opinion communément admise : soumise, la femme antique aurait intégré l'idée qu'elle est incapable de se contrôler. Les bijoux qu'elles portent tiennent cependant un autre discours. À Augusta Raurica (Suisse), une femme fut ainsi ensevelie avec deux boucles d'oreilles en argent en forme de gourdin et un collier de perles de verre avec une *lunula* en argent (vers 340-360 apr. J.-C.). La lunule évoque le rythme du cycle menstruel (*katamēnia, menses*) dont les Anciens avaient relevé la synchronisation avec celui de la lune. La massue fait référence au pouvoir d'Omphale sur Hercule, et représente aussi une arme contre les incubes qui menacent la santé de l'enfant à naître. L'ensemble traduit la façon dont une femme pouvait afficher qu'elle savait veiller activement au contrôle de son équilibre humoral, de sa santé et de sa fécondité.

De taille modeste, précieuses ou bon marché, parfois étranges au premier regard, toujours en contact direct avec le corps qu'elles doivent protéger, les amulettes construisent ainsi un discours qui éclaire une autre facette des sociétés antiques. Au-delà des particularismes régionaux, elles constituent une réponse d'espoir au lourd tribut que payaient les femmes et les enfants à la maladie et à la mort. Des performances orales étaient sans doute associées aux rites de consécration à une divinité pour les rendre efficaces. Les acteurs de ces paroles et de ces gestes étaient sans doute des femmes auxquelles incombait le soin de veiller sur la santé des petits, mais pas uniquement. Il reste à reconstituer les *historiolae* associées aux amulettes des enfants aux époques grecque et romaine. Le genre devait être

16. Sur l'importance de prévenir les peurs des enfants, V. DASEN, *Le hochet d'Archytas : un jouet pour grandir*, dans V. DASEN et P. GAILLARD-SEUX (dir.), *Accueil et soin de l'enfant (Antiquité, Moyen Âge), Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest* 124 (2017), sous presse.

proche de celui des comptines et des jeux qui accompagnent la vie des enfants, à l'instar du jeu de la tortue reconstitué par Andromache Karanika¹⁷.

Dossier IV. Corps et lithothérapie. Le sexe des pierres (10 février 2016)

La lithothérapie antique met en œuvre un savoir spécialisé qui se traduit par une manière métaphorique de penser le corps, ses points sensibles (certains membres ou organes y sont plus présents que d'autres) et de manière plus large sa physiologie, avec des principes et des modes d'action très proches d'autres domaines contigus, comme la médecine. Elle postule l'existence de correspondances secrètes entre le corps humain, les animaux, les plantes et les minéraux.

Une longue tradition, principalement littéraire, révèle la dimension genrée des pierres, également capables d'exercer un pouvoir sur la sexualité et la procréation humaines. La lecture des traités relatifs aux propriétés des pierres nous fait entrer dans une pensée analogique où la frontière se brouille entre différents règnes, minéral, végétal et animal. Cette croyance aux passages toujours possibles d'un état et d'un règne à l'autre est partagée par la pensée alchimique.

Le plus fameux exemple de cet entre-deux est le corail, « une herbe empiercée », *lithodendron*, dont le nom *gorgonia*, vient de sa composante la plus importante, le sang, car le corail naît des herbes pétrifiées par le contact avec le sang de la tête coupée de Méduse.

La forme de certaines pierres peut aussi évoquer une partie du corps humain, notamment l'œil, mais aussi le foie ou les reins. La couleur et l'éclat du minéral révèle aussi son genre, masculin ou féminin : une couleur intense, lumineuse, caractérise une pierre mâle, des reflets doux, plutôt mats, une pierre femelle. La sexualité des pierres correspond à celle des humains. Il existe même des pierres hermaphrodites reconnaissables à leurs couleurs mêlant des parties noire et blanche, à moins d'y reconnaître une pierre bisexuelle, la *diphuês*.

La correspondance la plus fréquente des pierres avec le corps humain se fait par leur matériau, qui est associé à une humeur corporelle. La pierre est parfois explicitement issue d'un fluide, comme le sang. Une pierre exemplaire est l'hématite ou « pierre de sang ». Formée par le sang issu de la mutilation du sexe d'Ouranos, la pierre guérit les maladies touchant cette partie du corps. « Ce sera un bon remède pour les parties honteuses, *aidoîa*, de qui la boira », préconise le *Lapidaire Orphique*¹⁸, sans juger nécessaire de préciser le type d'affection, ni le sexe du malade. La plupart des amulettes en hématite sont cependant gravées du motif de la ventouse symbolisant métaphoriquement l'utérus et devaient servir à conserver la santé des femmes. Cette fonction s'explique par l'effet régulateur de l'hématite sur les flux sanguins, bénéfique pour le processus de la conception et le bon déroulement de la grossesse. L'hématite concentre symboliquement la puissance génératrice du sang pétrifié d'Ouranos. Son application ou son ingestion

17. A. KARANIKA, *Voices at Work. Women, Performance, and Labor in Ancient Greece*, Baltimore 2014.

18. *Lapidaire Orphique*, 675-676.

pouvait ainsi transmettre un principe masculin actif à la matière utérine réputée passive. L'action de l'hématite sur les flux sanguins pouvait être aussi bénéfique pour la croissance de l'enfant en garantissant la régularité de l'apport nourricier de sang *in utero*. La trouvaille en Israël d'un tube phylactère en argent contenant de la poudre d'hématite pourrait témoigner de ce genre de préoccupation.

Cet exemple montre comment les frontières entre masculin et féminin peuvent se brouiller. Une pierre conservée dans la collection W. Skoluda à Hambourg représente sur une face le serpent Chnoubis, à tête de lion radiée, avec son signe, un triple S barré dont les pouvoirs s'appliquent à la région du ventre. S'ajoutent à gauche l'image d'un utérus-ventouse, à droite celle de la clef qui garantit sa fermeture pendant la grossesse, puis son ouverture pour une heureuse délivrance. Le pourtour de la gemme porte une inscription qui suggère l'usage élargi de la gemme : « Chnoubis apaise les maux d'estomac »¹⁹. La pierre a pu servir à soigner tous les membres de la maisonnée, du contrôle des règles à l'accouchement pour les femmes, pour les hommes, toutes les sortes de maux de ventre, parfois associés aux saignements d'un ulcère. Cette polyvalence peut être saisie dans le vocabulaire anatomique grec et latin où règne une relative imprécision au sujet de la région du ventre. Dans le lexique médical grec, *stoma* désigne la bouche, l'orifice utérin ainsi que celui de l'estomac, tandis que *kardia* s'applique aussi bien au cœur qu'à l'estomac. Dans la littérature latine, *aluus* et *uenter* concernent le ventre gravide et le ventre qui digère. Chez Celse²⁰, *uterus* peut désigner le ventre masculin ou féminin de manière générique. De plus, l'estomac possède, comme l'utérus, une volonté et des besoins qui lui sont propres. Il est aussi le siège d'émotions incontrôlées. Pour Galien, les deux organes, creux et de taille relativement importante, partagent les mêmes facultés, rétentive puis expulsive.

L'étude des pierres éclaire ainsi différentes manières de catégoriser le monde dans l'Antiquité, de créer de l'ordre dans sa multiplicité. Si le choix des minéraux et des images n'est jamais laissé au hasard, la recherche révèle que leur mode d'emploi obéit à des logiques plus complexes que l'opposition clair/foncé, transparent/opaque, femelle/mâle. Car si les pierres sont sexuées, il existe aussi des pierres masculines qui accouchent, comme l'espèce mâle de l'aétite, issue d'Arabie, et des pierres « utérines » bonnes pour les hommes.

19. Hématite, Hambourg, Coll. Skoluda MO85 ; Campbell Bonner Database, Budapest, CBd-1752, <http://classics.mfab.hu/talismans/> ; V. DASEN, *Le sourire d'Omphale. Maternité et petite enfance dans l'Antiquité*, Rennes 2015, p. 49, fig. 1.8.

20. Celse, *De la médecine*, 4, 1, 4.