

DE L'ORIGINE DE LA FAMILLE HUMAINE OU CONTRIBUTION À
L'ÉTUDE DES PIERRES À TROIS-POINTES DES ANTILLES

Henry Petitjean Roget

Les objets de forme triangulaire que l'on nomme "pierres à trois-pointes", "zémis", "three pointers" ou "trigonolitos" sont probablement les trouvailles qui ont le plus fasciné les archéologues des Antilles. Inexistants sur le continent, ils apparaissent aux Petites Antilles vers 300 après J.-C. Selon les îles ces objets sont plus ou moins fréquents dans les niveaux saladoïdes des sites archéologiques mais on peut considérer qu'entre 500 et 800 après J.-C. leur répartition s'est étendue à tout l'archipel d'Antigua à Grenade. À partir de 600 après J.-C., la fréquence de trouvailles de pierres à trois-pointes décroît rapidement ainsi que l'a montré Edgar Clerc dans ses compte-rendus de travaux sur le site de Morel en Guadeloupe.

Dans les niveaux archéologiques qui attestent l'arrivée de la culture suazey (caraïbe) comme en témoignent les restes de platines à manioc tripodes, les pierres à trois-pointes ont toutes été brisées, délibérément, semble-t-il. Elles n'existent plus dans les niveaux suazey. Il s'agit donc d'objets étroitement liés à la culture saladoïde dont l'évolution interrompue aux Petites Antilles par les migrations caliviny et suazey s'est poursuivie uniquement aux Grandes Antilles pour atteindre le stade d'authentiques oeuvres d'art chicoides ou si l'on veut taïnos.

Les pierres à trois-pointes des Petites Antilles portent quelquefois des éléments décoratifs gravés ou des zones traitées en rond-bosse. Ainsi une petite dépression obtenue par bouchardage, de chaque côté de la base de la projection verticale peut évoquer un oeil, interprétation que renforce l'ébauche d'une bouche et de narines (pierre à trois-pointes, collection Antigua Museum).

La pierre à trois-pointes devient alors ce qu'elle est censée représenter, tête et bec d'oiseau ou tête d'animal. On connaît des exemplaires de pierres à trois-pointes dont le sommet porte de fines indentations qui dessinent une sorte de crête (Musée de Grenade, St-Georges). Les ornements gravés lorsqu'elles existent sont toujours placés près de l'apex de part et d'autre des arêtes latérales. Il s'agit toujours de lignes obliques inscrites dans une petite surface cernée d'un trait gravé qui se rejoignent sur les arêtes. Ce motif vu en projection n'est pas sans évoquer les nervures d'une feuille. La position de ce motif au même endroit au sommet des pierres à trois-pointes qui le portent, lui confère probablement une intention signifiante au détriment d'une fonction purement ornementale. On verra que ce motif est, semble-t-il, la représentation symbolique d'une feuille et, par extension, du feuillage de certains arbres. L'axe vertical de la pierre à trois-pointes devient, par glissement de sens, arbre couronné de feuillage.

On a avancé de nombreuses hypothèses d'interprétation de l'usage et de la fonction de ces objets. Selon les auteurs, les pierres à trois-

pointes évoqueraient le principe de la germination des plantes. La pointe verticale serait la représentation d'une tige en pleine croissance. La présence des dentelures au sommet de certaines pierres et une rainure à la base qui pourrait faciliter l'emmanchement les ont fait passer pour des casse-têtes. Les pierres à trois-pointes représenteraient encore le dieu du manioc des Taïnos, Yucahu. On a même pensé que par leur forme conique elles conserveraient le souvenir d'une éruption volcanique aux Petites Antilles, ceci observé par un chamane arawak! Des traces bitumineuses sur certaines pierres à trois-pointes trouvées en Guadeloupe se sont avérées avoir gardé l'empreinte de liens (Clerc 1973: 43). Cette découverte a apporté une information appréciable car on peut conclure qu'à l'origine ces objets étaient fixés sur un support.

A Porto Rico et à Saint-Domingue, les précieuses oeuvres d'art que sont les pierres à trois-pointes conservent leur forme triangulaire tout en regroupant plusieurs thèmes; des becs d'oiseaux, des têtes humaines ou animales se superposent et s'interpénètrent sans que l'on puisse savoir le sens qui pourrait être attribué à ces agrégats de personnages.

L'interprétation que je propose des pierres à trois-pointes s'écarte des précédentes. Elle découle d'une analyse des rituels et des mythes des Taïnos que l'on connaît par la relation du frère Ramon Pane. Elle fut aussi précédée par la mise en évidence d'une pensée saladoïde et taïno remarquablement structurée, telle qu'elle s'est manifestée au travers de la rigueur des principes d'organisation des thèmes ornementaux des poteries saladoïdes des Petites Antilles et taïno des Grandes Antilles (H. Petitjean Roget 1979, 1980). On peut brièvement rappeler que l'organisation des thèmes et des motifs décoratifs se fait selon des lois de composition rigides au sein d'un système cohérent. L'art recourt systématiquement à la superposition de thèmes selon des processus analogues infléchis selon les techniques graphiques ou plastiques utilisées. La grenouille représentée par le thème du labyrinthe ou l'un de ses équivalents structuraux, est presque toujours représentée au-dessus du thème de la chauve-souris frugivore (H. Petitjean Roget 1978).

De plus, on retrouve d'un bout à l'autre des Antilles la même diade orientée et répétée pendant une période de près de 1500 ans. Les pierres à trois-pointes qui reprennent certains des thèmes de l'art, thème de la chauve-souris, thème de la grenouille (évoquée par le labyrinthe sur la projection conique d'une pierre à trois-pointes de la collection Pinchon au séminaire collège de Fort-de-France), se réfèrent très certainement à un contexte de mythes communs. Objets chargés de sens, ces pierres sculptées connectent en eux, les condensent, des réseaux symboliques. C'est à ce résultat que m'a conduit une tentative d'interprétation des mythes taïnos de l'origine de la famille humaine, tels que nous les connaissons grâce à Ramon Pane. Quelle valeur attribuer aux récits rapportés par Pane? N'aurait-il pas privilégié sa vision d'Occidental? Peut-on accorder à ces histoires, dont certaines ne semblent livrer aucun message apparent, la valeur de mythes et leur appliquer des méthodes de lecture pour en extraire les différents niveaux de signification?

Dès son arrivée à Hispaniola, Colomb, de façon intéressée, se

préoccupe de l'existence de croyances religieuses chez ceux dont il a cru comprendre que le nom était Taïno. Dans son journal, en date du 11 octobre 1492, il évoque la possibilité de les utiliser comme "hommes de peine excellents et de les convertir" car, écrit-il, "il me semble qu'ils n'ont aucune croyance particulière" (Colomb 1961). Colomb demande à un moine, Ramon Pane, amené avec lui lors de son deuxième voyage de "recueillir tous leurs rites et antiquités et l'envoie passer deux années dans le cacicat de Guarionex où il récolta les coutumes et les croyances des habitants" (Pane 1978).

Le manuscrit, dont la version originale en espagnol écrite vers 1498 a été perdue, fut selon J. Arrom rapporté en Espagne vers 1500. Marthyr d'Anghiéra et Las Casas eurent connaissance de ce texte et l'utilisèrent (Arrom 1975: 15). La première édition de la Relation de Pane fut faite à Venise en italien par Alfonso de Ulloa en 1571 dans la vie de l'Amiral par son fils Fernand.

J'ai utilisé l'édition de 1571, une traduction française d'une édition italienne de 1676 (Mattioni 1972) et la traduction en espagnol du texte de 1571 de Pane (1978).

La Relation de Pane s'ordonne principalement autour des thèmes religieux. Y a-t-il un être suprême? Quelle est l'origine des hommes, de la mer? Y aurait-il une vie dans l'au-delà? Pane surpris par les récits qu'il entend, ne manque pas une occasion d'indiquer qu'on ne saurait lui attribuer la paternité de telles "fables". Il assure avec fermeté, d'autant plus que les tribunaux de l'Inquisition ne sont pas loin, qu'il ne les a pas inventées ni enjolivées: "tout ce que j'écris correspond à leurs récits et je l'écris et je le rédige comme je l'ai entendu de ceux du pays" (Mattioni 1972: 25).

Il manifeste son scepticisme amusé quand il écrit: "Como cio coprai, cosi ancora io lo vendo" (Chapitre XXII).

L'originalité de la Relation de Pane en dehors des genres littéraires de l'époque, la personnalité même de l'auteur telle qu'on l'imagine me confortent dans l'idée que Ramon Pane a très exactement rapporté ce qu'il avait vu, entendu ou compris: 1/ Les récits des chapitres arbitrairement découpés en I à XIII et XX à XXIV sont des transcriptions littérales de récits mythiques. 2/ Les chapitres XVIII et XXV indiquent que la religion et les rituels imprègnent la vie quotidienne des Taïnos. 3/ Ramon Pane n'a développé que ce qui lui permettait d'établir un écart différentiel avec ses propres croyances. C'est pourquoi il n'a pas jugé utile de développer certains mythes: origine de soleil et de lune (Chapitre XI) et le premier mort (Chapitre XII).

Ces mythes dont les oppositions internes et les connotations n'ont pu être altérées en dépit des traductions peuvent être interprétés et leur décodage entrepris. On ne peut entreprendre cette tâche de compréhension des croyances, des comportements et des productions de la culture matérielle des Taïnos sans se référer à un contexte plus vaste que celui de la société taïno. Il faut élargir la recherche aux populations voisines avec lesquelles des contacts sont historiquement attestés, les Caraïbes insulaires (Oviedo 1959: 89, 102 et 210) et plus loin encore en Amérique du Sud où se situe, au stade actuel des recherches, l'origine de toutes les migrations en direction des Antilles. Après avoir découpé les récits en unités de significations, j'ai recherché

les connotations auxquelles renvoient tous les détails de la narration, pour essayer de mettre en rapport les différents niveaux d'explication. J'ai ajouté à cette méthode d'appréhension du récit l'approche de E. Leach (1971) telle qu'il l'a appliquée au texte de la Genèse.

L'interprétation des pierres à trois-pointes découlera, on va le voir, de celles des mythes de l'origine de l'humanité auxquelles elles se réfèrent. Leach rappelle que si tous les mythes du monde se ressemblent, c'est qu'ils reflètent le fonctionnement binaire du cerveau humain. Une chose est ou n'est pas. C'est pourquoi dans tous les mythes on retrouve "une même suite de discriminations binaires entre humains/surhumains, mortels/immortels (...) inhérente au processus par lequel passe la pensée humaine. "Mais, ajoute-t-il, ces oppositions sont aussitôt suivies par une médiation des catégories de paires ainsi distinguées" (Leach 1971: 16). Le médiateur est ce qui permet de concilier les extrêmes. La médiation explique Leach, "dans ce cas précis s'opère toujours grâce à l'introduction d'une autre catégorie qui est anormale ou anormale par rapport aux catégories rationnelles ordinaires" (op. cit.).

De toute l'expérience humaine les deux paires d'oppositions fondamentales, sont celles qui opposent la vie à la mort et le mâle au non-mâle. Il n'y a pas d'autre solution, "une chose est vivante ou non vivante, écrit Leach, et personne ne peut formuler le concept de vivant autrement que par la proposition converse de l'élément qui lui est apparié: mort". De même, poursuit-il, "les humains sont mâles ou non-mâles et les personnes de sexe opposé sont disponibles en tant que partenaires sexuels ou bien non disponibles."

La religion fournit partout la réponse à la première opposition entre la vie et la non-vie, la mort. Les réponses données varient mais quel que soit le temps ou le lieu elles ont toutes en commun de chercher à établir un pont entre le monde visible et le monde invisible, entre le monde du profane et le monde du sacré. La religion cherche à relier deux mondes disjoints le plus souvent, par la transgression d'un interdit. Il va de même des relations sexuelles. Il n'existe aucune société humaine dépourvue de règles qui régissent le choix de la femme permise, de la partenaire épousable. La loi d'exogamie est la contrepartie positive de l'interdiction universelle de l'inceste.

Si l'on admet ces éléments de méthode on peut esquisser une approche du récit de la genèse chez les Taïnos (Chapitres I, II, III, IV, VII, VIII). Ceci m'a permis de définir ce que sont les "zémis" puis de suggérer une interprétation des pierres à trois-pointes.

Chez les Taïnos, dans les temps mythiques, l'Univers s'est d'abord résumé "à un espace homogène sans rupture" selon l'expression de Mircéa Eliade (1962). L'île d'Hispaniola était alors "Quizqueia", ce qui désigne "une chose grande et sans égale" (Marthyr de Anglérie T.I., p. 351) puis, raconte le mythe, on lui donna le nom d'Haïti (Pane, Chapitre V), ce qui signifie "la montagneuse" (Marthyr de Anglérie 1964).

Chapitre I. "Dans la province de Caonau de l'île d'Hispaniola se trouve la montagne Canta dans laquelle s'ouvrent deux grottes, Cabajagua et Amaiuna". La Montagne, selon Mircéa Eliade, renvoie à

"la rupture de l'homogénéité de l'espace", elle correspond à l'émergence du "centre du monde" (Eliade 1962: 34). La Montagne Canta est le centre du monde. Des indications ethnographiques viennent fournir un élément du contexte hors duquel les situations du mythe ne sauraient être comprises. Marthyr de Angléria (1964: 269) rapporte que pour les Taïnos, l'île d'Hispaniola est féminine. Elle vit, elle respire et défèque naturellement par la grotte Guacayarima, anus de l'île situé dans la partie extrême occidentale (Angléria 1964: 629). La montagne Canta qui s'élève au-dessus de l'île féminine est analogue à un ventre de femme enceinte.

Chapitre I. "De Cacibajagua sortit la plupart des gens qui peuplèrent l'île". Cacibajagua se décompose, selon Arrom, en Caciba, Kaciba, "ce qui existe ou apparaît dans la pierre et "Jagua", nom de l'arbre génipa dont les fruits donnent une teinture noire. Arrom propose comme sens "la grotte du génipa" (Arrom 1972: 3). La seconde grotte de la montagne Canta se nomme Amaiuna. Ceci, toujours selon le même auteur, voudrait dire "la grotte de ceux qui ont peu d'importance" (Arrom 1974: 6). "Ma: privatif; iauna, valeur prix mérite."

Pour m'en tenir à la méthode que j'ai adoptée, je séparerai les problèmes d'étymologie des problèmes de sens car, le rappelle Lévi-Strauss, "en dehors d'occasions favorables mais rares où les deux entreprises se recouvrent et qu'il est impossible d'anticiper, il est sage de les tenir soigneusement séparés" (Lévi-Strauss 1964: 95). Il m'arrivera pourtant de donner l'étymologie de certains mots sur la base des travaux de Douglas Taylor ou de José Arrom, parce qu'il m'a semblé que ces "occasions favorables" s'étaient présentées. Dans la montagne primordiale, centre du monde, origine de l'humanité, s'agitent dans les deux grottes des êtres-en-voie-de-devenir. L'énigme est posée en ces termes: si tous les hommes viennent de la même grotte, du même ventre, de la même mère, ils ont forcément pratiqué l'inceste maternel, sororal ou l'homosexualité incestueuse. Le mythe va s'efforcer de fournir la solution pour parvenir aux relations sexuelles permises, et par là réussir à repousser le désir de fusion dans la mère. Une séquence du mythe de la genèse des Taïnos, montre à l'évidence la punition reçue par ceux qui sont restés trop près de la nature: ils ont mis en péril l'ordre social et provoqué la disjonction de la famille humaine par la perte des femmes.

Chapitre IV. "Les enfants avaient été laissés près d'un ruisseau et poussés par la faim, ils hurlaient pour appeler leur mère. Et ainsi en pleurant et réclamant le sein, ils disaient "toa, toa", comme lorsqu'une chose est demandée avec grande envie, et petit à petit ils furent transformés en très petits animaux semblables à des grenouilles qui sont appelés Tona, à cause de la demande qu'ils faisaient du sein de leur mère. Et à cause de cela les hommes demeuraient sans femmes." Tona, en langue arawak signifie à la fois grenouille, eau et sein maternel (Fewkes 1907: 37 et 38 note "a"). Les enfants veulent monopoliser leurs mères qui ont suivi le séducteur Guaguayona. Ils manifestent bruyamment leur envie de mère.

Chapitre III. "...Guaguayona décida de partir et dit aux femmes: "Quittez vos maris et partons vers d'autres pays où nous trouverons

beaucoup de Digo. Laissez vos enfants et emportons seulement les herbes..." Or, Lévi-Strauss a démontré à propos des mythes où intervient "le bébé pleurard" ou un garçon confiné, qu'il y a équivalence entre le vacarme, la puanteur, et l'inceste réel ou symbolique, selon que le mythe utilisait un code acoustique, alimentaire ou sexuel (Lévi-Strauss 1964: 331). Alors, les enfants restent enfants - êtres indifférenciés, grenouille, eau et sein maternel. Ils n'accéderont jamais au stade d'adulte socialisé, à cause du désir immodéré de leur mère.

Au fur et à mesure que se produit l'éloignement de l'inceste originel, le mythe montre les transformations nécessaires par où est passé l'"humanité-en-voie-de-devenir" avant de parvenir à la différenciation ultime en individus sexués.

Chapitre I. "En l'île Hispaniola est une province appelée Caonao dans laquelle il y a une montagne dont le nom est Cauta. Dans cette montagne il y a deux grottes..." Dès les premières phrases du mythe nous savons que quelque chose doit se produire. Le chiffre deux est significatif. Il implique l'idée d'un clivage, d'une séparation. La partition de l'humanité doit se produire, la division des sexes est sous-jacente au récit.

Chapitre I. "...deux grottes: l'une appelée Cacibajagua, et l'autre Amaiuna. De Cacibajagua sortit la plupart des gens qui peuplent l'île." La première transformation va affecter un personnage à devenir masculin par sa fonction de gardien, Marocael, le "sans paupières" (Arrom 1975: 148).

Chapitre I. "Les choses étant ainsi dans la grotte, un homme montait la garde pendant la nuit et la charge en était confiée à Marocael lequel, disent-ils a été enlevé par le soleil un jour qu'il avait tardé à prendre sa place à l'entrée. Ayant constaté que le soleil avait ravi cet homme à cause de sa mauvaise garde, on lui ferma la porte et ainsi il fut changé en pierre près de celle-ci." Marocael tarde à prendre sa place à l'entrée de la grotte d'où il "devait décider de quel côté envoyer et partager le peuple de la grotte" (Chapitre I). À l'intérieur de la montagne sacrée, dans la nuit de la grotte, Marocael ne peut s'empêcher de voir: il est gardien et ne peut fermer les yeux il est sans paupières. Témoin des relations incestueuses de ses parents, son voyeurisme équivaut pour lui à commettre l'inceste. Le Soleil transforme ce personnage qui tarde à bouger, pour prendre sa place à l'extérieur et remplir sa fonction - départager l'humanité - en être de pierre. Il doit rester immobile, condamné à ne jamais naître, à côtoyer l'inceste, proche du lieu mythique "terrain anormal, non-naturel, sacré qui, selon Leach, est typiquement le point de convergence de toutes les pratiques taboues ou rituelles" (Leach 1971). Marocael reste aux abords de l'ouverture qui rend possible le passage entre le Sacré et le Profane, entre le Ciel et la Terre. Le Seuil est un lieu hautement symbolique, c'est à la fois la borne, la frontière qui distingue et oppose deux mondes et le lieu paradoxal où ces mondes communiquent (Eliade 1962: 24).

Marocael ne va pas naître; il reste proche des dieux, pierre androgyne, viande inversée, c'est le premier "zémi", une "hiérophanie", quelque chose de sacré qui se montre à nous" (Eliade 1962). La ruptu-

re des communications entre le Ciel et la Terre s'étant produite par sa faute, tous les rituels sur terre vont viser à les rétablir. La seconde transformation des êtres en voie de devenir humains nécessite deux médiations, celle du soleil et celle de l'eau du bas alors que pour Marocael, seule celle du soleil avait été requise.

Chapitre I. "...ils disent ensuite que d'autres hommes étant allés pêcher, ils furent pris par le soleil et changés en arbres, qu'ils appellent Jobos ou autrement Mirobolanos." Si l'on tient pour pertinent tous les détails d'un mythe, quelle signification peut-on accorder à une tâche collective effectuée par des hommes en temps sec - le soleil de l'extérieur - et qui ne débouche pas sur une acquisition de poisson mais sur une transformation en arbres? N'y a-t-il pas là une référence implicite à une pêche collective à la nivrée? Il semble donc que pourrait s'établir une relation entre la nivrée médiateur entre les hommes et les poissons et le tabac vert (*digo*) médiateur entre les hommes et l'eau: ils s'en frottent le corps quand ils vont se laver. Les hommes sont changés en mirobolans qui est l'arbre que l'on nomme prunier aux Antilles. Ce *spondias* apparaît dans de nombreux mythes sud-américains. Chez les Taïnos, il avait une place importante dans les croyances ce qui provenait de sa nature sacrée. Il est pourvoyeur de nourriture par ses fruits qui servent aussi en Guyane à pêcher. Il fournit aussi aux hommes des êtres que la médiation du pic-vert transformera en femmes consommables (Chapitres VII et VIII). Le mirobolan est symbole de vie par la régénérescence saisonnière de ses feuilles qui repoussent en avril (Oviedo 1959: tome I: 250). Il est du côté de l'humide car sa floraison annonce la fin de la saison sèche et l'arrivée imminente des pluies. Il est donc normal que les Taïnos pensent que ses racines qui plongent dans la terre féminine, fournissent de l'eau pendant la saison sèche (Oviedo 1959: tome I: 251).

Son tronc fait la liaison entre le haut et le bas, entre le ciel et la terre, entre l'air et l'eau, entre le sec et l'humide. Son origine sacrée en fait un médiateur par excellence car il provient de la transformation par le soleil-métaphore masculine - d'êtres mythiques - les pêcheurs (Chapitre I) en arbres mirobolans. En plus, portant en soi sa propre semence, il est bi-sexué et semi-vivant. Il naît, croît, meurt mais ne bouge pas. L'éloignement plus grand de la caverne mère a pour corollaire la montée vers l'humanité sexuée. L'arbre semi-vivant est un progrès par rapport à la pierre morte. Cependant, il faut encore une troisième transformation pour que l'éloignement de l'inceste soit complet et que l'état semi-vivant du végétal cesse pour faire place à l'oiseau, libre dans l'air, doué du chant et par là même, très proche de l'humain doué du pouvoir de parole. La troisième transformation affecte un homme envoyé chercher une herbe nommée *Digo*.

Chapitre II. "Il arriva que l'un d'eux qui s'appelait Guagugiona dit à un autre d'aller cueillir une herbe dite *digo* avec laquelle ils se nettoient le corps lorsqu'ils vont se laver. Il partit avant l'aube (...) le soleil le prit sur le chemin. Il devint l'oiseau qui chante le matin (...) et que l'on nomme Guiahuba Bagiael." Cette herbe *digo* avec laquelle (les hommes) se lavent et que les femmes monopolisent en l'emportant avec elles dans l'île (Chapitre III: "Laissez les enfants et emportons seulement l'herbe avec nous"), est le tabac vert. Un tabac encore végétal, proche de la nature qui n'est pas le

"Gueio" ou "Zachon", tabac sec, culturel que le bohuitihu utilise dans sa cure (Pane 1978, Chapitre XVI).

Chapitre XVI. "...L'une de ces herbes *gueio* est celle que tous prennent d'habitude. Les ayant hachées ils les pétrissent à la main et les mettent dans la bouche, la nuit, afin de vomir ce qu'ils ont mangé, pour que cela ne fasse pas de mal. Puis ils commencent alors à chanter et allumant une torche, ils boivent ce jus..." Le mythe pose les jalons de l'acquisition d'un bien culturel - le tabac - encore à l'état de nature. La triple médiation du soleil, de l'eau d'en bas et du tabac, permet la transformation d'un être sexué proche du bas, soumis à la parole - Guagugiona *dit* à un autre qui se nommait Giadruvava... (Chapitre II) - en un être libre, haut dans l'air doué du chant. Cet oiseau proche de l'humain devient à son tour médiateur: c'est lui qui va ouvrir avec son bec les formes asexuées pour les transformer en femmes.

Chapitre VIII. "Ils cherchèrent un oiseau qui s'appelle *inriri* anciennement appelé *cuhuvaiael*... Ils prirent en même temps l'oiseau susdit et l'attachant au corps (des formes sans sexe de mâle ou de femelle)." L'oiseau croyant qu'il s'agissait d'une poutre commença à faire sa besogne et, creusant où d'habitude se trouve la nature des femmes, en donnant des coups de bec. De cette façon, disent-ils, ils eurent des femmes..." Au fur et à mesure que l'homme se rapproche de la culture en s'éloignant de l'inceste état de nature, la punition décroît. Selon un autre code, le mythe démontre les transformations nécessaires par où doit passer l'humanité - pierre, arbre, oiseau - minéral, végétal, animal - avant de parvenir à la différenciation ultime en individus sexués.

Cette interprétation découle de la position structurelle de l'oiseau au sein du corpus des mythes. L'oiseau proche de l'humain est du côté du masculin. Son bec phallus, ouvre les formes "sans sexes ni de mâle ni de femelle." Proche de l'inceste entraîne la transformation en pierre inerte; assez éloigné de l'inceste entraîne la transformation en végétal semi-vivant; très éloigné de l'inceste entraîne la transformation en oiseau qui chante.

En d'autres termes, c'est le soleil médiateur qui interdit le retour au sein maternel. Il fait entrer les êtres indifférenciés dans l'ordre du langage - l'ordre social - dans l'humain. Par voie de conséquence, l'on comprend que ceux qui sont les plus proches de la fusion incestueuse dans la grotte primordiale, sont ceux qui s'éloignent le plus de l'humain pour se rapprocher des êtres de l'autre monde et conserver l'androgynie originelle. Ces êtres ce sont les zémis. Afin de mieux exprimer les relations et les médiations qui sont présentes dans la genèse, elles ont été résumées dans la figure 1. La fin de la genèse est proche; l'humanité masculine existe en puissance au travers de l'oiseau qui chante mais, cette humanité ne peut pas encore assumer sa sexualité permise car les femmes sont absentes. Le mythe des caracacols offre la solution et relate comment les hommes eurent à nouveau des femmes en faisant intervenir ces personnages intermédiaires, anormaux, nés par césarienne d'une mère qui meurt à l'accouchement.

Chapitre IX. "...Il arriva quatre fils d'une femme nommée Itiba

Tahubaba (Itiba cahubaba, Pane 1978), tous de mêmes entrailles et jumeaux: cette femme était en effet morte en couches; on l'ouvrit et l'on sortit les quatre dits fils. Le premier qui fut au jour fut Caracaracol, qui veut dire "galeux", lequel caracaracol fut appelé *diminan* (Pane 1978). Les autres n'ayant pas de nom".

Un des procédés propres au mythe est le recours à la redondance, répétition de l'information déjà donnée qui renforce et consolide la signification des autres versions du mythe et anticipe sur des situations à venir. Mais, le rappelle Lévi-Strauss, (1958: 231), "la valeur intrinsèque attribuée au mythe provient de ce que ces événements, censés se dérouler à un moment du temps, forment aussi une structure permanente. Celle-ci se rapporte simultanément au passé, au présent et au futur." Il n'est pas nécessaire de nommer les trois autres frères car ils sont semblables au premier, "tous de mêmes entrailles et jumeaux", ils sont aussi caracaracols. Ces êtres à fonction caracaracol, galeux, qui "avaient les mains rugueuses" (Chapitre VII), atteints de pelade sont envoyés capturer quatre formes aperçues par des hommes sans femmes et qui en souffrent, un jour de pluie alors qu'ils se baignaient.

Chapitre VII. "...en se lavant ils virent tomber de certains arbres et glisser parmi les branches, certaines formes de personnes qui n'étaient des hommes non plus que des femmes, qui n'avaient nature ni de mâles ni de femelles. Ils s'élançèrent pour les capturer, mais ces formes s'enfuirent comme si c'était des aigles." Dans de nombreuses traductions de Ramon Pane, les auteurs ont estimé que le mot *aquilas* (aigles) de la version de 1571, était dû à une erreur de transcription et qu'il fallait lire *anguilas* (anguilles). En ce qui me concerne j'adopterai le mot aigle du texte de 1571 car il semble que cet oiseau pourvu de serres du côté du féminin fait écho à l'oiseau pic pourvu d'un bec du côté du masculin.

Grâce à une variante du même mythe, on sait que ces arbres privilégiés, sacrés, sont des mirobolans (Marthyr de Angléria 1964: 192). Le récit du chapitre VII qui raconte de quelle manière les êtres capturés par les caracaracols furent faits femmes grâce au bec du Pic-Vert reprend sous une autre forme le mythe de la montagne sacrée. La femme Itibatahuvava qui a procréé sans mari, mère de caracaracols, est pareille à la montagne sacrée mère de l'humanité. L'homologie est précisée par la connotation de l'inceste à laquelle renvoie l'accouchement non naturel de deux fois deux jumeaux car dans la plupart des sociétés la gémellité connote systématiquement l'inceste. La maladie des caracaracols dans le ventre de leur mère équivaut à l'inceste qui se pratiquait dans les grottes de la montagne Canta. Un autre niveau d'interprétation de l'anormalité des caracaracols se réfère à leur faim qui va provoquer une catastrophe, le déluge, alors qu'ils essaient de la satisfaire.

Chapitre X. "Comment les quatre fils jumeaux de Itaba Tahuvava qui mourut en couches allèrent ensemble chercher laalebasse de Yaya dans laquelle se trouvait son fils Yayael qui s'était transformé en poisson..." Pendant qu'ils mangeaient ils entendirent Yaya qui revenait et "voulurent raccrocher laalebasse. Ils le firent si maladroitement qu'elle tomba à terre et se rompit. L'eau qui en coula

fut telle qu'elle emplit toute la terre." Marthyr de Angléria (1964: 194) précise que cela causa l'origine des îles. Affamés, ils naissent en portant les symptômes de carences alimentaires, ils sont galeux. Nés d'un inceste, enfants anormaux, affamés, ils sont en plus sevrés d'une mère qui meurt à leur naissance. Dès le départ, tous les niveaux d'explications concordent pour en faire ceux par qui le manque de femme sera comblé.

La figure 2 illustre la position de médiateur des caracaracols et leur rôle dans la capture des êtres asexués. On peut seulement se demander en revenant au mythe de la montagne Canta si l'existence de deux grottes, alors qu'une seule suffirait à engendrer l'humanité, ne serait là que pour préfigurer un autre récit, garder une ouverture puisque dans la suite du récit les deux grottes se fondent en une seule.

Chapitre I. Dans la montagne Canta il y a deux grottes. "L'une appelée Cacibajagua et l'autre Amaiuna" (...) "Les choses étant ainsi dans la grotte." En comparant les deux récits du chapitre I - l'origine de l'humanité - et du chapitre IX - l'origine de la mer - on rétablit l'équivalence de l'inceste et de la maladie, par la symétrie entre la parole qui pousse à l'action: aller monter la garde, aller pêcher, aller cueillir l'herbe *digo* et la césarienne, action culturelle, ouvrir avec un outil (Tableau 1).

L'homologie entre la césarienne, acte culturel, et la parole entièrement du côté de la culture, entraîne l'homologie entre l'inceste du côté de la nature et la maladie. Les caracaracols resteront des êtres intermédiaires anormaux, donc des médiateurs. Dans la montée vers la société humaine, leur fonction doit être de rapprocher les hommes des femmes mais eux resteront temporairement des êtres androgynes. L'aventure des caracaracols s'achève avec l'histoire de l'aîné rendu enceinte d'une morve pleine de *cohoba* tiré par Bassamanaco et qui l'atteignit dans le haut du dos (Chapitre XI). Comme sa mère qui ne put accoucher et que l'on dut ouvrir devant en bas, il est lui-même ouvert derrière en haut et accouche d'une tortue femelle. L'étude de ce récit qui laisse entrevoir une correspondance entre la hache de pierre qui aide à accoucher et le bec de l'oiseau pic qui permet les relations sexuelles nous écarterait un peu trop de l'approche la plus directe pour arriver au symbolisme des pierres à trois-pointes. Dans le mythe, le manque de vagin est le symétrique du manque de pénis. L'acquisition du sexe féminin entraîne celle du sexe masculin. Le bec de l'oiseau pic-vert est l'équivalent du pénis humain. Un élément discret du mythe qui fait l'objet du Chapitre VII de Pane, le mot "aigle", nous avait déjà annoncé la création de la société et la normalité de l'hétérosexualité.

Chapitre VII. "Ils (les caracaracols) s'élancèrent pour les capturer (les formes sans sexes) mais elles s'enfuirent comme si elles étaient des aigles." Si l'on tient pour acquis que tous les détails d'un mythe sont porteurs de significations, il faut rechercher les connotations du mot "aigle". Bien qu'il soit un oiseau comme le pic-vert, il en diffère par la façon d'attraper ses proies pour les manger. Le pic-vert utilise son bec (haut), l'aigle utilise ses serres (bas). Pour la fonction manger, le bec est comme les serres. Chez les Taïnos, la

fonction prédatrice de l'aigle ne serait pas connotée directement par son bec, mais indirectement par ses serres. Il mange donc grâce à ses serres et celles-ci sont comme ses dents.

L'aigle - oiseau qui capture - traduit le désir des formes presque humaines de capturer - manger - l'oiseau presque humain qui doit les ouvrir. Cette interprétation qui paraît découler de la logique du mythe est corroborée par ce que l'on sait de la société taïno, matrilinéaire, où les femmes jouissaient d'une grande liberté sexuelle. L'énoncé, "les formes fuyaient comme des aigles", exprime métaphoriquement le désir de ces êtres à devenir féminins, d'être rendues femmes. Ce désir fait écho à celui des hommes dans l'eau.

Chapitre VII. "...les hommes étant dans l'eau, il pleuvait beaucoup, et ils désiraient vivement avoir des femmes..." Chez les Taïnos, les hommes détiennent le pouvoir social et les femmes le pouvoir biologique, la capacité d'engendrer. Ce fait les place à l'origine des hommes, au-dessus des hommes. Si on se rappelle l'épisode des enfants pleurards transformés en grenouille (Chapitre IV), et que l'on accepte que la mère d'une grenouille ne peut être qu'une grenouille, dès lors il semble clair que l'antériorité des femmes par rapport aux hommes explique la position privilégiée qu'occupe dans l'art amérindien des Antilles le thème de la Grenouille et l'importance de la diade de la grenouille et de la chauve-souris frugivore où la grenouille mère primordiale est toujours figurée au-dessus de la chauve-souris frugivore héros culturel.

Les Caracaracols ramènent vers les hommes leurs captures asexuées. Ces êtres inachevés sont capturés par une triple médiation: celle des caracaracols anormaux, celle de l'eau d'en haut, la pluie mâle et fécondante, celle de l'eau d'en bas, féminine. Les captures sont semblables à l'arbre bisexué, point de rencontre de toutes les oppositions; ces formes restent de bois. On peut illustrer ces oppositions médiatisées par un nouveau tableau où la symétrie des parties se retrouve par rotation autour du point central, l'arbre androgyne (Figure 3).

La division des sexes est opérée. La société des hommes est constituée mais il a fallu la médiation de l'arbre androgyne et de ses connotations masculine, pluie fécondante, et féminine, eau du bas, pour que la relation hétérosexuelle normale puisse s'établir (Tableau 2). Il était nécessaire que les hommes perdent leurs soeurs abandonnant leurs enfants près d'un ruisseau pour qu'ils retrouvent des femmes épousables (Figure 4).

Il aurait été difficile de cerner une définition de ce que sont les zémis chez les Taïnos sans remonter à la genèse. Dans toutes les sociétés sans écriture, le mythe domaine de l'imaginaire est perçu comme le réel par excellence. Le mythe évoque un événement situé hors du temps qui a moins à une origine qu'à la perte d'un bien ou d'un état. Tout bien culturel n'acquiert de sens que parce qu'il se réfère à cette réalité absolue à cette perfection qu'on ne peut atteindre.

Marocael, l'arbre mirobolans et l'oiseau pic, participent de cette transcendance de par leur situation "in illo tempore." On pourrait appliquer aux zémis, êtres androgynes, modèles exemplaires de perfection originelle, de la totalité, de la "coïncidence des contraires"

(Eliade 1957: 233), la définition que donne Alain Daniélou des dieux du polythéisme-Hindou: "Les dieux, (les Zémis) sont des entités symboliques pour représenter les forces dirigeantes dont chaque aspect des mondes visibles et invisibles semblent devoir être issu. Les dieux (les Zémis) doivent être conçus comme des énergies causales et transcendantes..." (Daniélou 1957: 27).

Marocael à l'entrée de la grotte est le premier zémi et le modèle exemplaire de tous les zémis. Gardien immobile, il habite la montagne sacrée proche du ciel. Il est l'intermédiaire entre l'être transcendant "qui est au ciel immortel et n'a pas de commencement" (Pane) et les hommes. Dès lors, toute pierre façonnée en idole, ou toute pierre qui, par sa forme ou parce qu'elle est pensée comme telle, accuse une participation à un symbole de création est tenue pour sacrée. C'est pourquoi les Caciques "ont, rapporte Pane, trois pierres pour lesquelles eux-mêmes et leur peuple ont une grande dévotion" car de ces trois pierres, disent-ils, "l'une est propice aux blés et aux semences de légumes, l'autre à l'accouchement sans souffrance des femmes en couches et la troisième leur obtient la pluie" (Fernand Colomb in Mattioni 1972: 18). D'autres pierres, précise Pane, "ont trois pointes et font pousser le manioc" (Pane 1571: Chapitre XIX).

Ces pierres sont des zémis. De même les objets retirés symboliquement du corps d'un malade lors de la cure du chamane (Chapitre XVI), émanations des zémis que le rituel cherche à renvoyer dans l'autre monde - à la montagne sacrée (va-t-en à la Montagne, ou à la mer... Pane Chapitre XVI) - deviennent des zémis.

Il n'est de même pour le bois qui participe de la nature de l'arbre primordial, l'arbre Mirobolan second stade de transformation des hommes. L'arbre qui symbolise la rupture de niveau, qui a permis la montée d'un état indifférencié vers l'état humain permet aussi la communication entre le ciel et la terre. Tout bois qui, par sa forme rappellera un symbole de passage, tout objet façonné en bois, un Duho, objet pour lequel j'ai suggéré une interprétation à partir du mythe de Baraguabael (Pane 1978), un tabacco à priser la Cohoba deviendront sacrés.

Cependant tout symbole est multiple et cela implique que tout objet façonné ne peut être la représentation d'un zémi particulier mais qu'il illustre une chaîne symbolique. On comprend alors les propriétés des pierres à trois-pointes. Utilisant le principe de similitude ou de sympathie, elles aident les femmes à accoucher, réitérant le geste exemplaire de l'oiseau mythique ouvrant les femmes avec son bec. Elles provoquent l'apparition de la pluie par leurs liens symboliques étroits avec l'eau liée à l'arbre et aux zémis transpirants, aux mains attachées de la grotte décorée de feuillages (Chapitre XI).

Enfin, si les pierres à trois-pointes sont favorables à la pousse des plantes, c'est par assimilation avec le tabac vert, l'herbe *digo*, qui portant en soi sa propre semence est considérée comme bisexuée, semblable aux zémis androgynes. Son usage rituel est le gage du rapprochement avec les zémis. À l'origine les pierres à trois-pointes étaient fixées peut-être sur des bâtons à fouir. Ceci expliquerait les traces de liens relevées sur les spécimens de la Guadeloupe, tandis que leur interprétation en tant que symboles sexuels permettrait de comprendre le rôle qu'on leur attribuait dans la germination des plantes.

Les pierres à trois-pointes dessèchent les maladies (Pane, Chapitre XIV) et sont l'instrument de la cure du *buhitihu*. La maladie qu'il faut dessécher est liée à l'excès d'eau, elle est inconsciemment vécue comme un état analogue à celui de la naissance ou à la replongée dans l'humide de la grotte des zémis. Le *buhitihu*, grâce à la cohoba, rejoint le monde des zémis. Le pouvoir qu'il a de revenir sur terre en fait un médiateur. Dans son rituel de guérison il opère le passage de humide d'avant la naissance au sec de la vie, ou de la santé.

L'interprétation qui vient d'être faite des mythes de la genèse a permis de cerner une définition des zémis et de mettre en évidence la liaison qui existe entre la pierre, l'arbre et l'oiseau. C'est le mythe d'origine qu'évoquent les pierres à trois-pointes. Ces objets condensent à eux seuls par leur matière, leur forme et leur décor, le quadruple symbolisme de la montagne Canta, de la pierre Marocael, de l'arbre Jobo, et de l'oiseau Inriri. Elles sont pierre par leur matière, arbre et montagne par leur forme conique, feuillage par le réseau de lignes croisées qui orne souvent leur apex et qui représente les feuilles. Elles sont oiseau sans ambiguïté par le bec indiqué par un trait gravé sur la partie conique ou par leur masse sculptée en tête d'oiseau. Dans un raccourci saisissant, elles racontent l'histoire de l'humanité.

On pourrait avancer, entre autres arguments, à l'encontre de l'interprétation que je suggère des pierres à trois-pointes, qu'elle n'est pas globale car elle ne tient pas compte de toutes les variations de thèmes que l'on constate d'une sculpture à l'autre.

En fait, hormis un seul exemplaire connu taillé dans du bois (Collection Garcia Arrevalo, Santo Domingo) et de quelques petits spécimens des Petites Antilles en terre cuite, tous ces objets conservent toujours leur matière, la pierre, et leur forme triangulaire. Quand il s'agit d'une tête (têtes macoriges) le nez démesurément grossi pointe vers le haut; les transferts de sens entre le nez, le bec de l'oiseau (pic) et le pénis sont assez évidents. On sait, grâce aux indications qu'a livrées Pane, de quelle manière un événement quelconque - une pierre, un arbre dont bouge la racine - est pour un individu la manifestation du sacré que le rituel va dévoiler. L'homme fait intervenir le chamane qui, grâce à la médiation de la cohoba révèle le sacré. Il devient alors plausible que si chaque pierre, chaque objet sculpté se réfère au mythe collectif de l'origine du Monde et au monde des zémis auquel la cohoba permet d'accéder que l'objet façonné exprime aussi l'histoire individuelle du sculpteur, sa personnalité. Il y a alors une infinité de variantes possibles.

Quoi qu'il en soit, rien ne me paraît mieux exprimer de façon claire, dans les objets de la culture matérielle taïno, la référence aux zémis, à leur androgynie, modèle idéal d'équilibre, que ces gros récipients de Saint-Domingue où un goulot phallique orné d'une tête de chauve-souris émerge du corps du récipient modelé en forme de seins aux aréoles cernées d'un motif incisé qui représente la grenouille.

RÉFÉRENCES

- Alegria, R.E.
 1978 *Apuntes en torno a la mitologia de los Indios Tainos de las Antillas mayores y sus origenes suramericanas*. Centro de estudios avanzados de Puerto Rico y el Caribe. Museo del Hombre Dominicano. Santo Domingo.
- Angleria, P. Martyr d'
 1964 *Decadas del Nuevo Mundo* (2 vols.). Editions Porras. Mexico.
- Arrom, J.J.
 1972 De como se poblaron las Antillas. Glosas etnolinguisticas a un ciclo mitico Taino. *Revista del Instituto de Cultura portorriquena*. Año XV, no.57, pp.1-8.
 1974 *Aportaciones linguisticas al conocimiento de la cosmovision taina*. Ediciones Fundacion Garcia Arrevalo, Santo Domingo.
 1975 *Mitologia y artes prehispanicos de las Antillas*. Ediciones Siglo Veintiuno, Mexico, 1975.
- Calame-Griaule, G.
 1969 *Le thème de l'arbre dans les contes africains*. Bibliothèque de la Société pour l'Etude des Langues Africaines, no.16, SELAF, Paris.
- Clerc, E.
 1973 Les trois-pointes des sites précolombiens de la côte Nord-Est de la Grande Terre de Guadeloupe, *Comptes-rendus du Quatrième CIECPA*, pp.73-82.
- Colomb, C.
 1961 *Oeuvres* (présentées et traduites par Alexandre Cioranescu), NRF, Paris.
- Danielou, A.
 1975 *Le Polythéisme Hindou*. Buchet Castel.
- Eliade, M.
 1957 *Mythes, Rêves et Mystères*. Collections Idées, Gallimard, Paris.
 1962 *Le Sacré et le Profane*. Collection Idées, Gallimard, Paris.
- Fewkes, J.W.
 1907 *Aborigenes of Porto Rico*. Bureau of American Ethnology.
- Hostos, A. de
 1923 Three pointed stone zemis or Idols from the West Indies: An interpretation. *American Anthropologist*, n.s., 25 (1).

- Leach, E.
 1971 La Genèse comme mythe. *Langages*, no.22, Sémiotique narrative, récits bibliques. Didier, Larousse.
- Lévi-Strauss, C.
 1958 *Anthropologie structurale*. Plon, Paris.
 1962 *Du Miel aux Cendres: Mythologiques*, 2. Plon, Paris.
- Lopez-Baralt, M.
 1977 *El mito Taino*. Ediciones Huracan, Porto Rico.
- Mattioni, M.
 1979 Essai sur la contribution apportée par le texte de Ramon Pane à la connaissance des groupes ethniques d'Hispaniola. *Comptes-rendus du Septième CIECPA*, pp. 297-303, Caracas.
- Oviedo, G.F.
 1959 *Historia General y Natural de las Indias*. Biblioteca de autores espanoles, Tomo CXVII. Ediciones Atlas, Madrid.
- Petitjean Roget, Henri
 1978 *L'art des Arawak et des Caraïbes des Petites Antilles: Analyse de la decoration des céramiques*. Cahier du Centre d'études Régionales Antilles-Guyane, no.35, Fort-de-France.
 1980 Les populations amérindiennes: aspects de la Préhistoire antillaise. *Historial Antillais*. Tome I, pp.77-152, Editions Dajani, Fort-de-France.
- Pane, R.
 1972 *Légendes et croyances des Indiens des Antilles*. (Traduction du récit du Frère Ramon Pane [1976] par M. Mattioni). Edition Désormeaux, Fort-de-France.
 1978 *Relacion acerca de las antiguedades de los Indios [1571]* (Nueva version con notas, mapa y apendices por José Juan Arrom), Ediciones Siglo Veintuno. Mexico.

Tableau 1. Comparaison des récits du chapitre I et du chapitre IX: origine de l'humanité et origine de la mer.

Chapitre IX:	"Cette femme étant morte en couches, on l'ouvrit et l'on sortit les quatre dits fils".
Chapitre I :	"Dans une montagne il y a deux grottes" équivalent à: "Dans une montagne il y a deux fois deux sexes en puissance".
Chapitre IX:	"Dans un ventre il y a quatre jumeaux" équivalent à: "Dans un ventre il y a deux fois deux sexes en puissance".
Chapitre I :	"Des hommes incestueux sortent sur ordre; aller garder aller pêcher aller chercher digo" équivalent à: Parole : culture
Chapitre IX:	"Des enfants malades sortent sur ordre; avec un outil" équivalent à: Césarienne : culture

Tableau 2. Chapitre VII découpé en séquences, de la nature à la culture.

NATURE		
Situation initiale	se traduit par	Hommes sans femme
Manque	"	désir de femmes
Découverte	"	femmes dans l'arbre
Perte	"	ne les capturent pas
Capture médiatisée	EAU D'EN HAUT	
CARACARACOLS	arbre	FORMES ASEXUÉES
	EAU D'EN BAS	
Déception (perte)	se traduit par	pas de vagin
Nouvelle découverte		
Médiatisée	"bec" de l'oiseau	HOMMES SEXUÉS
Séquence finale	se traduit par	FEMMES SEXUÉES
CULTURE		

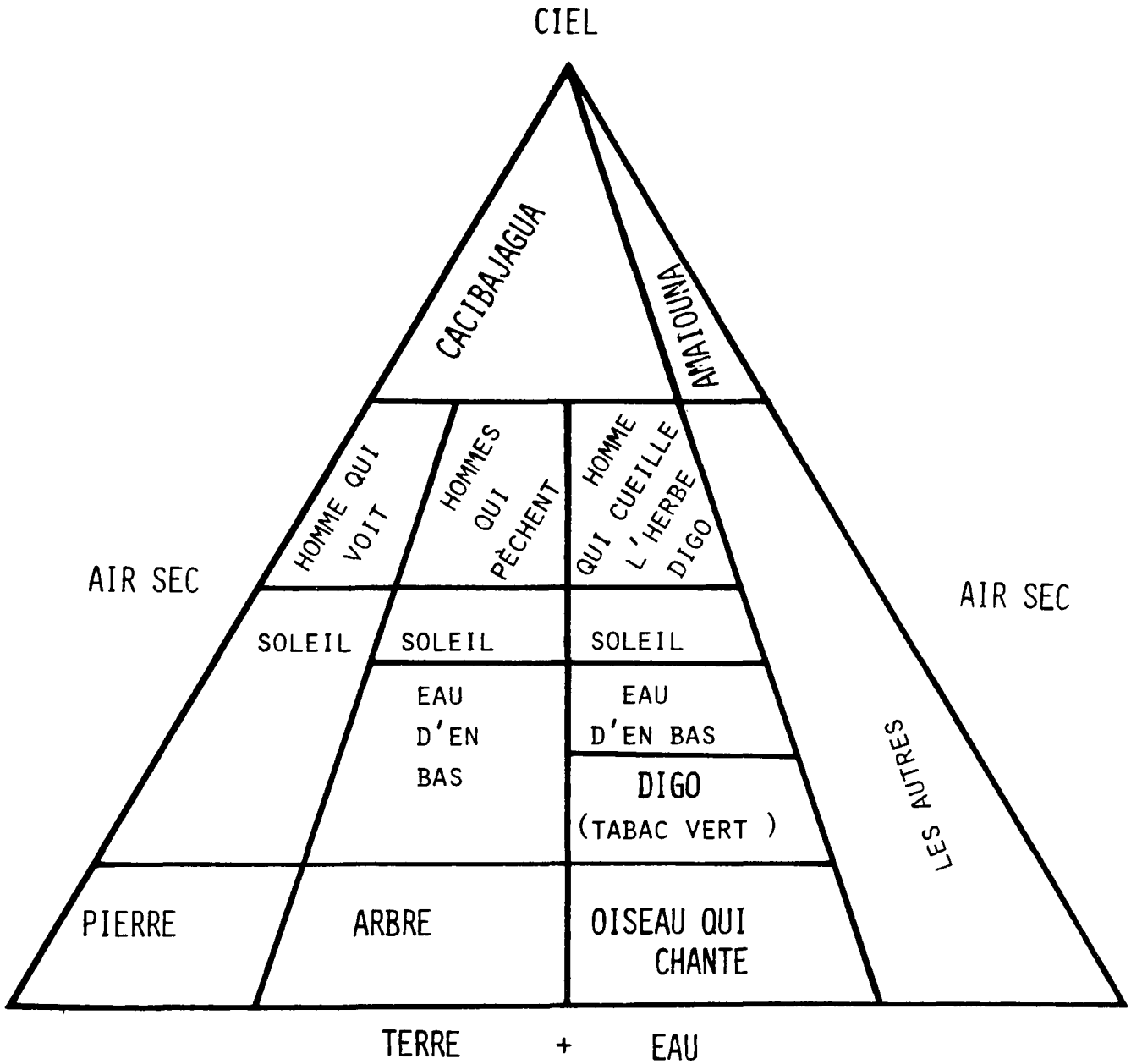


Figure 1. La montagne Canta et les deux grottes. (Chapitre I).

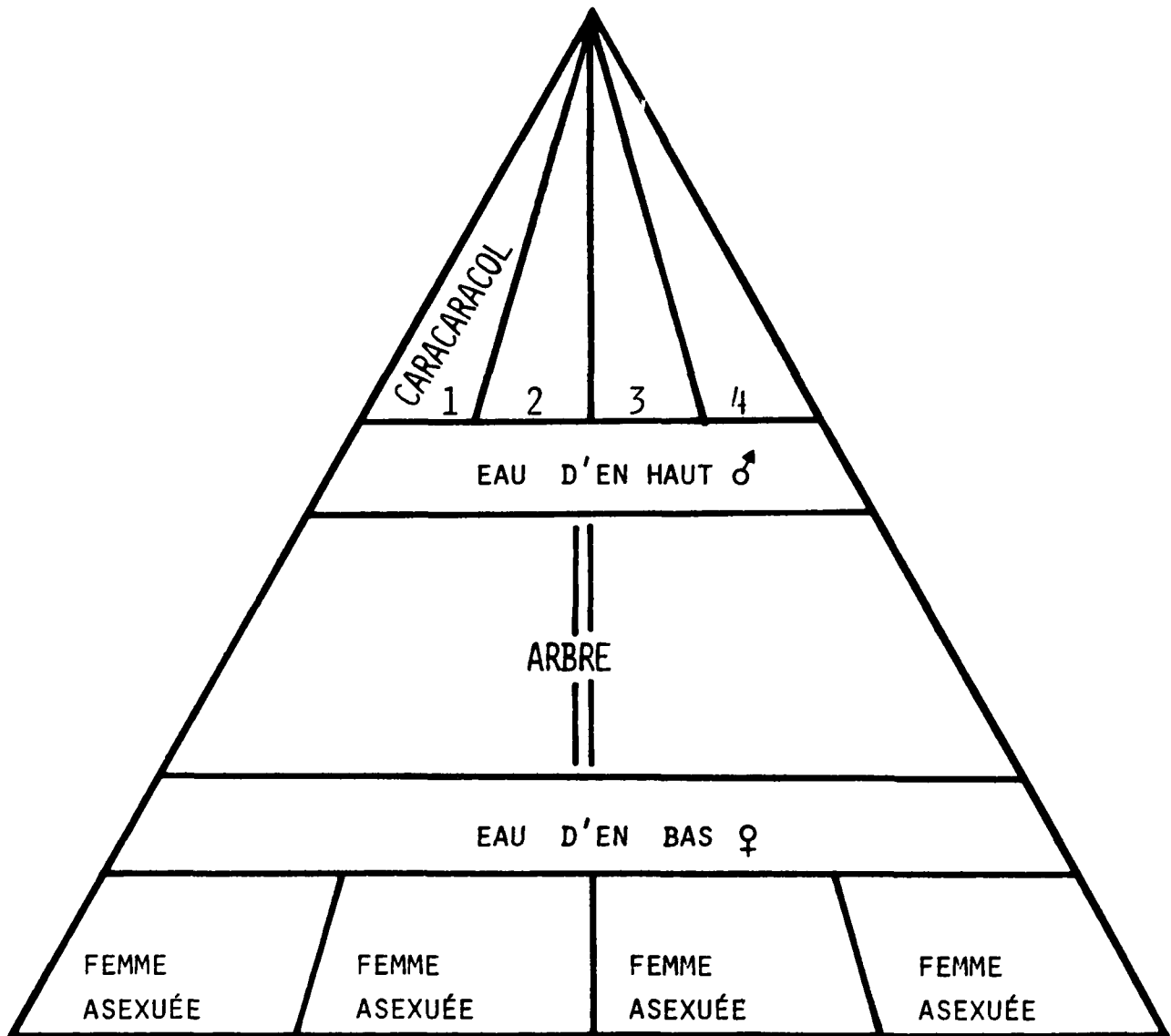


Figure 2. Itibatahuvava; la mère tuée et quatre dans un.
(Chapitre X).

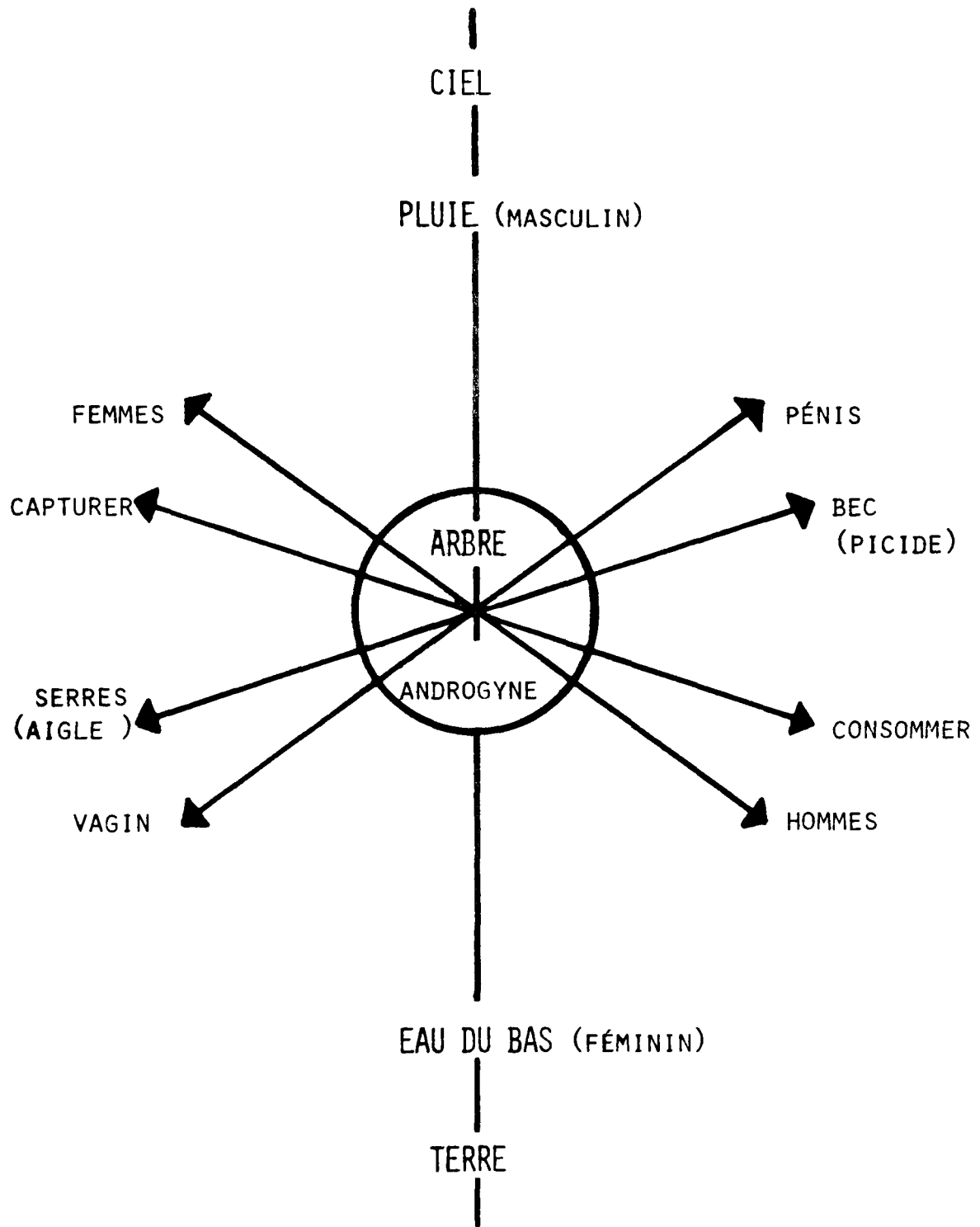


Figure 3. L'arbre androgyne.

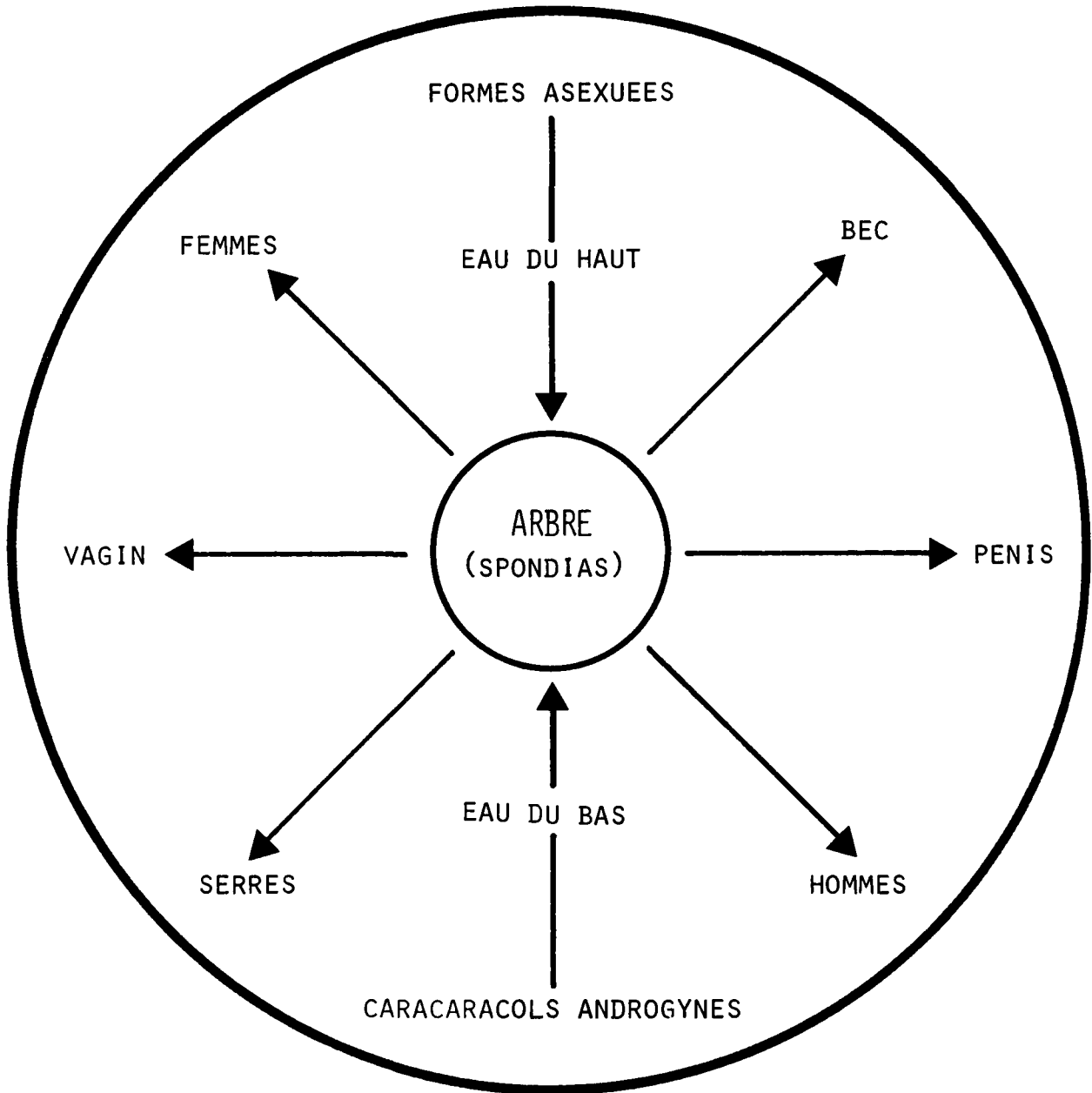


Figure 4. Les oppositions médiatisées.
(Chapitres VII et VIII).