Bulletin des Chercheurs de la Wallonie, XXXVII, 1997, 27–36

Société Royale Belge d'Etudes Géologiques et Archéologiques
LES CHERCHEURS de la WALLONIE
RAMIOUL-FLEMALLE

Entre le feu du ciel et l'eau de la terre

Le rhombe chez les Amérindiens

Jean-Luc CHARLIER

1. L'ORIGINE DU FEU DANS LES MYTHOLOGIES AMÉRINDIENNES

Avant de parler du rhombe proprement dit, voyons de quelle manière les peuples autochtones du Nouveau Monde envisagent l'origine du feu. Dans la plupart des mythologies amérindiennes, le feu — plus précisément la capacité qu'ont les Hommes de produire et d'entretenir un foyer — a pour origine un vol. Comme il est facile de s'en apercevoir en ouvrant n'importe quel ouvrage de mythologie comparée, beaucoup de mythes, de légendes ou même de contes[1] relatifs à un même phénomène, à une même idée présentent une structure, sinon un contenu, récurrent (voir tableau). Finalement, le raisonnement que suit en permanence la pensée mythique pour expliquer un fait, un événement, peut revêtir l'une ou l'autre des quatre formes suivantes, lesquelles sont toujours susceptibles de se combiner et/ou de s'inverser.

Soit E une donnée quelconque, X identique ou différent de E :

Temps 1	⇔	Incident	⇔	Temps 2
1°) Inverse de E ($\frac{1}{E}$ ou $-E$)	⇔	I	⇔	E
2°) E avec quelque chose en plus ($E + X$)	⇔	I	⇔	E
3°) E avec quelque chose en moins ($E - X$)	⇔	I	⇔	E
4°) E n'existait pas ($\emptyset$)	⇔	I	⇔	E

Notons que la quatrième possibilité semble être la plus rare, peut-être parce que la pensée empirique (« sauvage », dirait Cl. Lévi-Strauss) paraît éprouver quelque difficulté à envisager la création de quelque chose à partir de « rien ». Mais revenons à notre sujet. Pour synthétiser, on peut dire que quasiment tous les mythes amérindiens relatifs à l'origine du feu envisagent deux stades successifs. Au cours du premier stade, l'humanité était dépourvue de tout moyen de fabriquer et d'entretenir un feu; non que l'élément igné n'existât pas, mais il était le monopole de l'une ou l'autre créature, laquelle s'en montrait plus qu'avare (d'une manière plus générale, disons que pour quelque raison que ce fût, le feu était inaccessible aux Hommes). Cette situation véritablement désastreuse entraînait pour nos ancêtres les pires conséquences : obligation de consommer la nourriture crue, absence de remède efficace contre le froid ou l'humidité ambiante et même, dans certains cas, impossibilité de lutter contre les bêtes féroces. Fort heureusement, un ou plusieurs personnages vont remédier à cet état de fait et jouer le rôle du Prométhée des Grecs. Le second stade est bien sûr celui qui prévaut actuellement et qui voit l'humanité maîtriser le feu. Cette seconde phase symbolise d'une certaine manière l'acquisition de la culture.

Examinons rapidement quelques récits mythiques amérindiens relatifs à l'acquisition du feu. Les Tlingit, de la côte Nord-Ouest de l'Amérique du Nord, pensent qu'aux premiers jours du monde le feu n'existait que dans une île située au milieu de l'océan. C'est le *Trickster*[2], Corbeau, qui se chargea d'aller voler des

[1] Dans le cadre de ce bref article, nous pouvons considérer que mythes, légendes et contes sont en quelque sorte des récits explicatifs d'un état donné (au même titre que l'Histoire scientifique), leur différence réside essentiellement dans le statut qu'on leur accorde au sein d'une société donnée. Pour faire bref, disons que dans le cadre du monde occidental, lors de la christianisation, de nombreux mythes ont été adaptés au nouveau contexte religieux et, déchus, ils se sont vu rabaissés au rang de « légendes », voire de « contes de bonnes femmes » (la Chasse Sauvage, saint Hubert et le cerf crucifère, etc.).

[2] Personnage ambigu, complexe et polymorphe, le Trickster est omniprésent dans les mythologies amérindiennes (et même dans pas mal d'autres). Pour simplifier, disons que si le Trickster n'est pas à proprement parler le Créateur du monde, il en est plutôt le Formateur ou le

braises pour en faire don à l'humanité. La distance était si grande que Corbeau, malgré sa vitesse, eut le bec brûlé par les braises qui se consumaient et il n'eut que le temps de les jeter au sol, lorsqu'il toucha terre, au retour. Le feu tomba sur des pierres et du bois, ce qui explique, d'après les Tlingit, qu'il est désormais possible de faire du feu en frottant ensemble deux bâtons ou en heurtant certaines pierres avec de l'acier (Frazer, 1969 : 201–202).

Pour les Sioux, les Menomini et les Fox, ainsi que d'autres Indiens des plaines d'Amérique du Nord, c'est le Grand Esprit (*Wakan Tanka*, en sioux lakota) qui envoya aux Hommes un corbeau blanc pour leur donner du feu ; mais le capricieux volatile s'arrêta en cours de route pour dévorer des charognes et laissa le feu s'éteindre. Il fit alors demi-tour. Pour le punir de son échec, Wakan Tanka lui noircit le plumage. Heureusement, un autre messager, l'erbette, accomplit sa mission (Frazer, 1969 : 163–164).

Très souvent, le tonnerre et la foudre sont intimement liés aux récits relatifs à l'origine du feu. Ainsi, les Tapietes, Indiens du Gran Chaco, en Amérique du Sud, croient que leurs ancêtres n'avaient pas de feu car celui-ci était monopolisé par Vautour noir, qui l'avait reçu de la foudre (Frazer, 1969 : 136, 224). Les Maidu, de Californie, racontaient comment Chien, Daim et Coyote réussirent à dérober le feu à Tonnerre (Frazer, 1969 : 170–172, 232, 233). Daim se brûla le jarret dans l'aventure et on peut encore observer les séquelles de cet accident sur les daims actuels, qui possèdent une petite tache au même endroit. Pour les Cherokee, les Tonnerres ont enflammé un sycomore qui poussait sur une île. Les humains en distinguait la fumée mais ne pouvaient se rendre sur place. Encore une fois divers animaux tentèrent de ramener le feu sur la terre ferme et, finalement, y réussirent ; ce faisant, ils acquirent certaines de leurs caractéristiques actuelles parmi les plus notables [en entrant en contact avec le feu, la fumée, etc.] (Frazer, 1969 : 165–166). Quant aux Cheyennes, ils connaissent un mythe qui affirme que c'est Tonnerre en personne qui enseigna à l'un de leurs ancêtres nommé Douce Racine le moyen de faire du feu à l'aide de deux bâtons (Frazer, 1969 : 163). Je pourrais sans peine accumuler de nombreux autres exemples du même type, mais cela est parfaitement inutile ici.

Résumons-nous. Dans les exemples qui précèdent nous pouvons relever plusieurs choses intéressantes. Premièrement, la possession du feu est souvent perçue comme l'enjeu d'une compétition. Deuxièmement, le Tonnerre (ou la Foudre) semble jouer un rôle non négligeable. Troisièmement, les mythes font allusion à des techniques réellement efficaces pour faire du feu. Pourrait-on maintenant accorder la moindre valeur historique (au sens scientifique du terme) à tous ces récits mythiques ? La plus grande prudence s'impose en ce domaine, car il ne faut jamais perdre de vue le fait que les mythes, s'ils font généralement référence à un état de fait originel et lointain, ont avant tout pour but d'expliquer une réalité bien présente ; toutefois, on ne peut exclure définitivement l'hypothèse de la persistance de traditions orales vieilles de plusieurs millénaires, ou remontant à la plus haute préhistoire. Considérer que l'Homme a, en quelque sorte, dérobé le Feu du Ciel est une idée que partagent des peuples dits « primitifs » aussi bien que des prétendus « civilisés » (parmi lesquels on peut compter nombre de préhistoriens). Réalité ou non, la *Guerre du Feu*, avant d'être un roman, est peut-être elle-même un mythe !

2. QU'EST-CE QU'UN RHOMBE ?

Il s'agit d'un instrument qui prend très souvent l'aspect d'une petite plaquette de forme rectangulaire ou oblongue. Celle-ci peut être réalisée en n'importe quel matériau (ivoire, os, bois, céramique, ...) ; elle mesure généralement entre 15 et 60 centimètres de longueur. Le rhombe porte à l'une de ses deux extrémités un bouton, un orifice, ou n'importe quel autre système d'attache, permettant d'y fixer une cordelette. Lorsqu'on

Transformateur : Formateur, parce qu'il l'ordonne (ou le désordonne !), et lui confère son aspect actuel ; Transformateur, car, outre le fait qu'il modifie un état du monde antérieur, il dispose toujours du pouvoir de modifier à volonté son aspect physique. Le rôle de Trickster est en général confié à des animaux vifs, rusés ou intelligents (en Amérique du Nord : le corbeau, le coyote ou le lièvre, par exemple). Mais attention, le Trickster n'a pas pour cette raison qu'une nature animale ; il est au contraire fréquemment dépeint sous des traits anthropomorphes. Tantôt il vient en aide à l'humanité souffrante, tantôt il cause les pires catastrophes à cause de son caractère impulsif, irréfléchi, voire libidineux. Le mot « *Trickster* » n'a pas d'équivalent strict en français, la traduction de « Truqueur » est plutôt boiteuse.

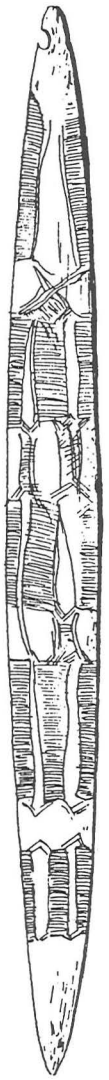


FIG. 1. – Rhombe découvert à Travenort, Schleswig-Holstein, Allemagne, Mésolithique [tiré de Zerries (1942), pl. 16, n° 2].

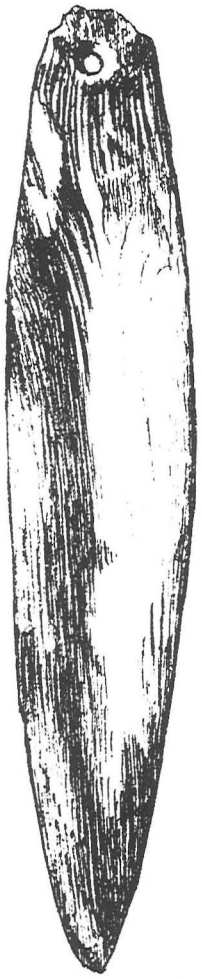


FIG. 2. – Rhombe découvert à Ahrensbourg, Schleswig-Holstein, Allemagne, Mésolithique [tiré de Zerries (1942), pl. 16, n° 1].

le fait tournoyer à grande vitesse, grâce à cette ficelle, le rhombe produit une sorte de ronflement qui évoque tantôt le bruit d'un tonnerre lointain, tantôt le mugissement d'un animal, plus particulièrement celui du bison ou du taureau (de là vient d'ailleurs le nom de *bull-roarer* employé par les Anglo-Saxons pour désigner le rhombe). En français, on l'appelle aussi « plaquette ronflante ».

Le rhombe est connu de la plupart des cultures dites « primitives » d'Amérique, d'Afrique et d'Océanie. En Europe, on en retrouve des traces depuis la préhistoire jusqu'à nos jours. Dans plusieurs sites remontant au Paléolithique supérieur et au Mésolithique (fig. 1–3), on a découvert des objets mobiliers qui présentent toutes les caractéristiques de rhombes.

3. LE RHOMBE ET LE TONNERRE

Dans la Grèce antique, le rhombe revêtait, comme partout ailleurs dans le monde, une signification magico-religieuse (Lang, 1885 : 31–32), il y symbolisait le « Tonnerre de Zagreus », une divinité qui est sans doute un avatar de Zeus et qui tenait une grande place dans le déroulement des mystères orphiques. La mythologie grecque rapporte que le rhombe figurait parmi les jouets employés par les Titans pour distraire Dionysos, alors qu'il n'était qu'un enfant. Les Grecs utilisaient également des rhombes au cours de cérémonies destinées à amener la pluie ; ils y symbolisaient Kronos. Le rhombe jouait aussi un rôle non négligeable dans la célébration des mystères d'Éleusis ; ces derniers faisaient intervenir Dionysos et Déméter en mettant l'accent sur leur aspect de divinités de la fertilité. D'une manière

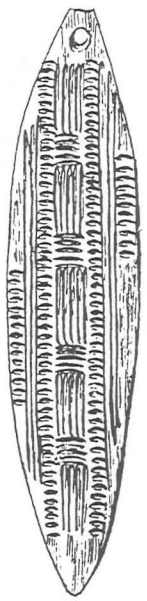


FIG. 3. – Rhombe découvert à La Roche-Lalinde, Dordogne, France, Paléolithique supérieur [tiré de Zerries (1942), pl. 14, n° 4].



FIG. 4. – Oiseau-Tonnerre, Côte Nord-Ouest de l'Amérique du Nord [tiré de Rachet (1984)]). On remarque la présence d'un visage sur le corps de l'Oiseau-Tonnerre; il souligne le double caractère de ce dernier, à la fois anthropomorphe et zoomorphe.

générale, aussi bien dans la Grèce antique qu'en Amérique, en Océanie ou même parfois en Afrique, le rhombe est toujours mis en rapport avec le tonnerre, l'éclair, l'orage, la pluie, et la puissance fécondante (Koepping, 1987). Voyons cela de plus près.

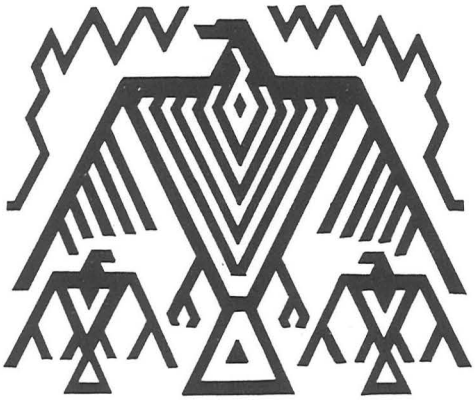


FIG. 5. – Oiseaux-Tonnerre, forêts de l'Est, région des Grands Lacs, XIX^{e} siècle [tiré de Wilson (1984), pl. 39].

Chez les Indiens des plaines d'Amérique du Nord, le rhombe est associé aux Oiseaux-Tonnerre, les Wakinyan Tanka des Sioux (fig. 4–5). Il évoque non seulement le tonnerre, mais aussi l'éclair. Ceci explique les motifs en zigzags qui figurent souvent sur ces rhombes. Ces zigzags deviennent quelquefois des serpents en raison de l'analogie formelle entre cet animal et l'éclair. Notons par ailleurs que le serpent est quasiment toujours considéré

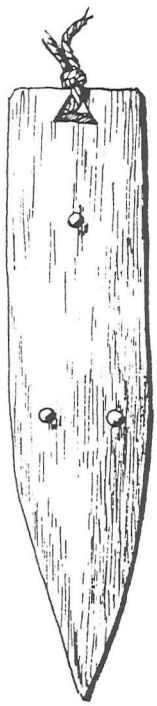


FIG. 6. – Rhombe navaho, Sud-Ouest de l'Amérique du Nord [tiré de Zerries (1942), pl. 14, n° 1].

comme un animal phallique, fécondateur, en relation avec l'élément liquide (la pluie fécondante), ce qui explique qu'il soit très souvent associé au rhombe. Chez les Hopi, les Zuñi, les Apaches, les Navajos, les Ute, ... d'Amérique du Nord, ainsi que chez les Toba et beaucoup d'autres Indiens d'Amérique du Sud, la mythologie et les rites mettent en relation étroite : rhombes, éclair, tonnerre, pluie fertilisatrice et serpents (Bourke, 1892 : 476–479 ; Lang, 1885 : 37–38 ; Lévi-Strauss, 1967 : 289, 1971 : 443). Le bruit des rhombes évoque tout à la fois le rugissement du vent d'orage, le sifflement et le bruissement des serpents, le craquement du tonnerre, ainsi que le crissement de la foudre. Le lien entre l'orage et le rhombe est particulièrement net chez les Apaches ; en effet, ceux-ci taillaient leurs rhombes dans le bois d'un arbre situé au sommet d'une colline ou d'une montagne, et qui avait été frappé par la foudre (Laubin & Laubin, 1977 : 111). La notion d'Axe Cosmique transparaît ici en filigrane.

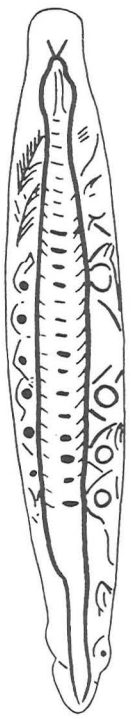


FIG. 7. – Rhombe (?) en bois de renne portant une vipère gravée, Lortet, Hautes-Pyrénées, France, Paléolithique supérieur, Magdalénien IV [tiré de Marshack (1972), p. 223].

Comme par hasard, l'artefact paléolithique découvert à Lortet, et que l'on croit être un rhombe (fig. 7), est gravé de zigzags et porte l'image d'une vipère ! Quant au rhombe de la Roche-Lalinde (fig. 3), il était enduit d'ocre rouge lorsqu'on l'a découvert (Cazeneuve, 1957 : 325). Or, nous savons par ailleurs que le rouge est la couleur du sang, de la vie, du souffle vital et de la fertilité. Notons que l'on est à peu près sûr que certains objets paléolithiques sont bien des rhombes car, lorsqu'on les fait tourner à l'aide d'une cordelette, ils en produisent le bruit. Ceci n'est pas un critère absolu, il pourrait s'agir d'une coïncidence, bien que ce soit peu probable ; inversement, on rencontre à l'occasion des objets qui ont l'aspect et la valeur de rhombes mais qui n'en sont pas réellement. Chez les Apaches, les *medicine-men*, qui utilisent des rhombes, confectionnent des talismans qui en ont l'apparence extérieure (fig. 8) mais qui ne



FIG. 8. – Rhombe apache avec la représentation du dieu du vent, Sud-Ouest de l'Amérique du Nord [tiré de Zerries (1942), pl. 14, n° 2].

sont plus employés comme tels (Bourke, 1892 : 476 *sqq.*).

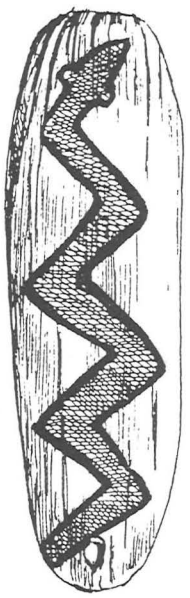


FIG. 9. – Rhombe hopi, Sud-Ouest de l'Amérique du Nord [tiré de Zerries (1942), pl. 14, n° 3].

Chez les Indiens du Sud-Ouest de l'Amérique du Nord (Hopi, Zuñi, Navajos, Apaches, ...), les rhombes interviennent au cours de cérémonies destinées à amener la pluie. Certains témoignages archéologiques laissent penser que leurs prédécesseurs (les Anasazi notamment) agissaient de même (Bourke, 1892 : 476–479; Lang, 1885 : 3, 7, 38). De nombreuses autres tribus indiennes d'Amérique du Nord (les Kwakiutl, de la Côte Nord-Ouest, par exemple) et du Sud connaissent des pratiques analogues (Lévi-Strauss, 1971 : 443).

4. L'AIGLE ET LE SERPENT

Parmi tous les thèmes mythiques qui semblent avoir eu une diffusion universelle, il en est un que l'on rencontre très fréquemment en Amérique : c'est celui du combat entre l'oiseau (souvent un aigle) et le serpent. Ce motif se retrouve d'ailleurs aussi bien dans l'Ancien Monde (Scandinavie, Grèce, Proche-Orient, Inde, Indonésie, ...) que dans le Nouveau (Lévi-Strauss, 1968 : 290–292; Eliade, 1949, 238, 239, 248; Samivel, 1973). Cette opposition mythique est particulièrement mise en évidence en Amérique du Nord et en Mésoamérique. Dans les plaines et dans les forêts de l'Est, on considère qu'une lutte permanente oppose les Oiseaux-Tonnerre à des Serpents Aquatiques, ces derniers étant parfois munis de cornes. Ce qui relie ces deux catégories d'êtres, c'est bien sûr leur rapport avec l'élément liquide. Mais, si les Oiseaux-Tonnerre sont les maîtres de l'eau céleste, les Serpents Aquatiques sont, quant à eux, associés à l'eau terrestre. En quelque sorte on peut dire que ces créatures ennemies matérialisent une disjonction sur un axe vertical, l'Axe Cosmique, qui est sensé relier les divers niveaux de l'univers. Une autre source de conflit est que les Oiseaux-Tonnerre symbolisent le feu céleste, l'éclair, la foudre (qu'ils ne se privent d'ailleurs jamais d'utiliser contre leurs ennemis de toujours : les Serpents Aquatiques). Toutefois, deux éléments permettent de rétablir symboliquement le lien brisé entre le Ciel et la Terre. D'une part, l'éclair a la forme du serpent et, d'autre part, le serpent est un symbole phallique universel que l'on peut très facilement rattacher à l'idée de pluie fécondante.

Il est bien entendu que je m'en tiens ici à des considérations d'ordre général et que chaque culture est susceptible d'entourer le mythe du conflit entre l'aigle et le serpent de résonances particulières, mais je pense que l'on peut en tirer des conclusions intéressantes concernant le rhombe. Nous avons vu que cet instrument, qui évoque tout à la fois le bruit du tonnerre et des serpents, est utilisé pour attirer l'orage et déclencher la pluie. Or, qu'est-ce que l'orage, sinon la matérialisation du combat éternel entre les Oiseaux-Tonnerre (les forces célestes) et les Serpents Aquatiques (les forces chthoniennes). On peut donc affirmer que le rhombe est un médiateur ambigu, à la fois « positif » et « négatif » (« positif », parce qu'il rétablit le contact entre le monde supérieur et le monde inférieur, parce qu'il apporte la pluie et, avec elle, la Vie ; « négatif », parce que la communication que le rhombe établit entre le Ciel et le Monde Inférieur prend la forme d'un combat mortel de dimension cosmique). De plus, nous savons que la lutte entre l'aigle et le serpent symbolise la conjonction entre les différents niveaux de l'univers en un même point de l'Axe Cosmique, donc le Centre du Monde.

Prenons l'exemple du mythe d'émergence des Aztèques. Leur habitat ancestral, Aztlán, aurait été situé quelque part dans le Nord-Ouest du Mexique, peut-être au Michoacan; les manuscrits du XVI^e siècle qui relatent leur origine semi-légendaire mentionnent un endroit désigné sous le nom de Chicomoztoc, (littéralement : « Les Sept Cavernes »). À l'intérieur de l'une de ces grottes, les Aztèques auraient découvert la première statue du dieu Huitzilopochtli[3]; ce dernier leur aurait prodigué de si précieux conseils qu'ils en auraient fait leur dieu tribal. Il les a notamment guidés dans leur migration vers le sud et leur a ordonné de fonder leur future capitale (Mexico-Tenochtitlàn) à l'endroit même où l'on apercevrait un aigle juché sur un cactus ou un buisson épineux (nopal ou figuier de Barbarie) et dévorant un serpent. Cette scène est toujours représentée sur l'actuel drapeau mexicain. Le grand-prêtre aztèque, qui aurait reçu cet oracle de la bouche même de Huitzilopochtli, se serait appelé Quauhcoatl, ce qui signifie « Aigle-Serpent » (Soustelle, 1991 : 12–15).

5. LE CENTRE DU MONDE ET L'*AXIS MUNDI*

Le centre n'est pas une simple notion mathématique, il a une très grande importance religieuse. En effet, le centre est la zone du sacré par excellence. Par définition, c'est au centre du monde qu'a eu lieu l'acte créateur, le passage du Non-Être à l'Être, ou formateur, la transition entre le Chaos et le Cosmos (ou l'ordre si l'on préfère). C'est à partir de ce point focal, ou nodal, qu'est le centre que tout l'univers s'est déployé. Cette idée se retrouve dans énormément de mythologies, depuis celles de l'Égypte antique jusqu'à celles des « Primitifs » actuels.

Les anciens Mexicains figuraient le monde comme une sorte de croix de Malte. À chacune des quatre grandes directions correspondaient une couleur, une ou plusieurs divinités et cinq signes du calendrier divinatoire (Soustelle, 1991 : 85–86). Dans la vallée de Mexico se trouvait la capitale Tenochtitlàn, appelée également Cem Anahuac Yoyotli, autrement dit : « Le Cœur du Monde Unique ». Dès sa fondation, la ville de Tenochtitlán reflétait par sa structure et celle de ses temples, l'image de l'Univers tel que le concevaient les Aztèques. Ce n'est pas par hasard si, comme je l'ai déjà dit plus haut, le mythe de fondation de Tenochtitlán précise qu'une prophétie obligea les Aztèques à installer leur future capitale à l'endroit où un aigle, perché sur un cactus, serait en train de dévorer un serpent. Le symbolisme de ce mythe est évident. Tenochtitlán doit se trouver là où le ciel (l'aigle) fusionne avec la Terre (l'arbre) et le monde souterrain (le serpent), donc juste sur l'Axe ou le Centre du Monde.

Quant à l'empire inca, le Tawantinsuyu, son nom signifie : « Les Quatre Terres ». En effet, deux lignes imaginaires se croisaient au milieu de la capitale, Cuzco, et se prolongeaient jusqu'aux frontières, divisant l'empire en quatre sections. Dans l'esprit de ses dirigeants, l'empire représentait d'ailleurs le seul monde organisé, il coïncidait exactement avec le Cosmos ordonné, soustrait au Chaos par l'effort civilisateur du peuple inca, plus particulièrement grâce à l'empereur lui-même. La cité de Cuzco était l'axe et le pivot du cosmos, le lieu des hiérophanies. Par elle communiquaient les trois plans de la création : le plan supra-terrestre des dieux, le plan terrestre des hommes, et le plan infra-terrestre des morts (Favre, 1990 : 51, 83–84).

Les Indiens des plaines (Sioux, ...) et du Sud-Ouest (Hopi, ...) orientent le monde suivant les quatre directions cardinales, chacune est symbolisée par une couleur et correspond à des Puissances « surnaturelles » (Tahca Ushte & Erdoes, 1977 : 148; Waters, 1978 : 98; Hehaka Sapa & Neihardt, 1987 : 38–39).

[3] Littéralement : « le Colibri de la Gauche », mais il faut savoir que les Aztèques orientaient le monde suivant quatre directions dans le plan horizontal, et que le sens directeur suivait la course apparente du Soleil (d'est en ouest). Il faut également être au courant de certaines croyances aztèques en rapport avec l'Au-Delà, d'après lesquelles les guerriers morts au combat ou sacrifiés renaissaient sous la forme de colibris, dans une sorte de « paradis tropical ». Ils passaient ainsi six années avant de se réincarner à nouveau. Huitzilopochtli doit se traduire en fait par : « le Guerrier Ressuscité du Sud ». Avec le temps Huitzilopochtli est devenu le Dieu de la guerre des Aztèques.

6. L'ARBRE ET LA MONTAGNE COSMIQUES

Le Centre, l'Axe du Monde, peut notamment être représenté par un arbre. Ce concept de l'Arbre Cosmique se retrouve dans les régions les plus diverses. La signification symbolique de l'arbre dans l'*Atharva Veda* est tout à fait identique à la conception qu'en ont les Sioux Lakota : « L'arbre du monde dans lequel le tronc est aussi la colonne du Soleil, le poteau du sacrifice et l'*Axis mundi* s'élevant sur l'autel au nombril de la terre, pénètre la porte du monde et se déploie au-dessus du toit du monde » (*Atharva Veda*, X, 7, 21; Hehaka Sapa & Brown, 1975 : 107). Pour les anciens Germains, un arbre merveilleux servait de support à l'univers; les Scandinaves l'appelaient Yggdrasil, et les Germains continentaux Irmensul.

La Montagne Cosmique est un autre *Axis mundi* par excellence. Elle n'est pas seulement le point le plus élevé de la Terre, mais est aussi le nombril du monde, l'origine de la Création; par ailleurs, elle est le point où les différents niveaux d'existence — le Monde Inférieur, la Terre et le Ciel — se rejoignent (Halifax, 1991 : 84–85). À l'occasion, les divers symboles — ou les diverses manifestations — du Centre du Monde peuvent se combiner. Dans un mythe des Indiens Tlingit, un frère et une sœur incestueux durent un jour se séparer. Le frère devint l'Oiseau-Tonnerre, responsable des ouragans et des tempêtes, tandis que sa sœur s'enfonçait dans le sol au sommet d'une montagne; depuis lors, celle-ci supporte la colonne sur laquelle repose la Terre (Lévi-Strauss, 1979 : 92).

Au sommet de la Montagne Cosmique se trouve le nœud de tous les espaces et de tous les temps (Samivel, 1973 : 25). Nous retrouvons là l'idée du Temps du Rêve, l'Alchera (ou Alcheringa) des Aborigènes australiens. En effet, la Montagne Cosmique est un lieu intemporel où tout ce qui est, ce qui a été, et ce qui sera, trouve son origine. Les Indiens Yuma et Mohave, de Californie, avaient, comme beaucoup d'autres peuples « primitifs », l'habitude de « rêver » leurs mythes; eux aussi ont développé le concept d'une Montagne Cosmique. Celle des Yuma s'appelle Awikwame, elle est le séjour des dieux. D'après un informateur indien, c'est même un lieu beaucoup trop important pour en rêver plus d'une fois (Lévy Bruhl, 1936 : XXV).

Dès lors, il est évident que le Centre du Monde peut être aussi symbolisé par un arbre poussant sur une montagne. Le fait que les Apaches sculptent leurs rhombes dans le bois d'arbres poussant sur des hauteurs et frappés par la foudre s'explique alors doublement d'un point de vue mythologique.

7. CONCLUSION

Au départ, nous avons tenté de voir comment la plupart des peuples amérindiens concevaient l'acquisition du feu par l'Homme; ce faisant, nous avons posé le problème de l'historicité des mythes. C'est là, je pense, un problème fort complexe et il est impossible d'y apporter une réponse définitive dans le cadre d'un simple article. L'Anthropologie et la Mythologie comparée ont cependant le mérite d'ouvrir de nouvelles voies de réflexion et de remettre certaines choses à leur place, notamment en nous rappelant que la Science, elle aussi, peut véhiculer certaines images « mythiques ». À mon avis, « il n'y a pas de fumée sans feu », et tous les motifs mythologiques que nous avons passé en revue ont, au départ, un fondement biologique ou physique. Par exemple, il est facile de constater qu'énormément de rapaces font des serpents leurs proies favorites, et n'importe qui peut vérifier le fait que la foudre frappe de préférence les objets pointus et élevés (notons au passage que la Montagne Cosmique des Cheyennes s'appelle la « Montagne du Tonnerre Grondant »). Il n'y a d'ailleurs pas qu'en Amérique que le rhombe est associé à la fois au tonnerre, à l'éclair, à la foudre, à la pluie fécondante et au serpent, c'est le cas aussi en Australie (Eliade, 1959, 1972).

En suivant notre fil conducteur, le feu, nous avons abordé toute une série de thèmes d'ordre mythico-religieux : les paires contrastées d'animaux, à valeur symbolique, l'Axe du monde, etc. Nous n'avons bien évidemment fait qu'effleurer un domaine particulièrement vaste et il n'a malheureusement pas été possible de développer tous ces thèmes. S'il fallait ne retenir qu'une seule chose de ceci, ce serait l'unité de pensée du monde amérindien en

particulier, et peut-être même, de l'humanité en général; on connaît, par exemple, des légendes européennes, de Normandie et de Bretagne notamment, qui affirment que c'est un oiseau qui a apporté le feu du ciel aux Hommes (Frazer, 1969 : 204–207).

Pour terminer, faisons une dernière incursion dans l'univers mythologique amérindien. Les Iroquois, comme la majorité des Indiens, avaient une pensée dualiste. Dans leur cosmogonie, les Jumeaux Créateurs (ou plutôt Formateurs), les principaux héros culturels et civilisateurs, s'appelaient l'un Tsehta et l'autre Tawiscaron, ce qui signifie respectivement « Feu » et « Silex ». Quel meilleur résumé peut-on donner de l'émergence de l'homme ?

Bibliographie

BOURKE J. G., 1892. *The medicine-Man of the Apache*, in *9th Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Smithonian Institution (1887–1888)*, Washington, D.C., p. 442–617.

CAZENEUVE J., 1957. *Les Rites et la Condition humaine d'après des documents ethnographiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 500 p.

ELIADE M., 1949. *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 395 p.

ELIADE M., 1959. *Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation*, Paris, Gallimard, 275 p.

ELIADE M., 1972. *Religions australiennes*, Paris, Payot, 200 p.

FAVRE H., 1990. *Les Incas*, 5e édition mise à jour, Paris, Presses Universitaires de France, « Que-sais-je ? », 128 p.

FRAZER J. G., 1969. *Mythes sur l'origine du feu*, Paris, Payot, 245 p.

HALIFAX J., 1991. *Les Chamans*, Paris, Éditions du Seuil, 96 p.

HEHAKA SAPA (Black Elk/Élan Noir) & BROWN J. E., 1975. *Les Rites secrets des Indiens Sioux*, Paris, Le Mail, 168 p.

HEHAKA SAPA (Black Elk/Élan Noir) & NEIHARDT J. G., 1987. *Élan Noir parle*, Paris, Éditions Le Mail, 280 p. (1e éd., *Black Elk Speaks*, New York, 1932).

KOEPPING K.-P., 1987. *Bull-roarers*, in *Encyclopedia of Religion*, New York, Londres, vol. 2, p. 564–565.

LANG A., 1885. *Custom an Myth*, New York, AMS Press, (Réimpression de l'édition de 1885), 312 p.

LAUBIN R. & LAUBIN G., 1977. *Indian Dances of North America. Their Importance to Indian Life*, Norman and London, University of Oklahoma Press, 538 p.

LÉVI-STRAUSS Cl., 1964–1971. *Les Mythologiques*, 4 vol., Paris, Plon, vol. 1 : *Le Cru et le Cuit*, 1964, 402 p. ; vol. 2 : *Du miel aux cendres*, 1967, 450 p. ; vol. 3 : *L'Origine des manières de table*, 1968, 478 p. ; vol. 4 : *L'Homme nu*, 1971, 688 p.

LÉVI-STRAUSS Cl., 1979. *La Voie des masques* (éd. revue, augmentée et allongée de trois excursions), Paris, Plon (1e éd. : Genève, 1975), 218 p.

LÉVI-STRAUSS Cl., 1989. *Des symboles et de leurs doubles*, Paris, Plon, 270 p.

LÉVY BRUHL L., 1936. *La Mythologie primitive. Le monde mythique des Australiens et des Papous*, Paris, Félix Alcan, XLVII, 335 p.

MARSHACK A., 1972. *Les Racines de la Civilisation. Les sources cognitives de l'art, du symbole et de la notation chez les premiers hommes*, Paris, Plon, 415 p.

RACHET G., 1984. *Histoire mondiale de la sculpture*, Vérone, Celiiv, 190 p.

SAMIVEL (pseudonyme de Paul GAYET-TANCREDE), 1973. *Hommes, Cimes et Dieux*, Paris, Arthaud, 466 p.

SOUSTELLE J., 1967. *Les Quatre Soleils*, Paris, Presses Pocket, 311 p.

SOUSTELLE J., 1991. *Les Aztèques*, 6e éd., Paris, Presses Universitaires de France, « Que-sais-je ? », 128 p.

TAYLOR C., 1975. *Les Indiens d'Amérique du Nord. Mythes et coutumes*, Londres, Inter-Livres, 176 p.

TAHCA USHTE (Lame Deer/Cerf Boîteux) & ERDOES R., 1977. *De mémoire indienne*, Paris, Presses Pocket, 376 p.

WATERS F., 1978. *Le livre du Hopi. Histoire, mythe et rites des Indiens Hopi*, Paris, Payot, 370 p.

WILSON E., 1984. *North American Indian Designs for Artists and Craftspeople*, New York, Dover Publications, 25 p. et 100 pl.

ZERRIES O., 1942. *Das Schwirrholz. Untersuchung über die Verbreitung und Bedeutung des Schwirren im Kult*, Stuttgart, Strecker und Schröder, 242 p.

Adresse de l'auteur :

Jean-Luc CHARLIER
Université de Liège
Service de Préhistoire (Bât. A 4)
Quai Roosevelt, 1B
B–4000 Liège

E-mail : JL.Charlier@ulg.ac.be