

UNIVERSITE DE STRASBOURG
INSTITUT D'ETHNOLOGIE

Noël J. GUEUNIER

TRADITION ORALE

NOTES DE COURS DE MASTER (SEMESTRE 1)

SO 23 KM 16

GRANDES LIGNES DU COURS ET
PRINCIPAUX TEXTES UTILISES

2011-2012

“TRADITION ORALE” LA LITTÉRATURE ORALE MYTHE ET CONTE

Ouvrages cités :

- BAUMGARDT, Ursula, & DERIVE, Jean, dir., *Littératures orales africaines. Perspectives théoriques et méthodologiques*. Paris : Karthala, 2008.
- BOAS, Franz, “Mythology and Folk-tales of the North-American Indians”, *Journal of American Folk-Lore*, 27, 1914, pp. 374-410.
- ELIADE, Mircea, *Aspects du mythe*. Paris : Gallimard, 1963.
- GOODY, Jack, *La Raison Graphique. La domestication de la pensée sauvage*. Paris : Minuit, 1979.
- LEACH, Edmund, “Frazer et Malinowski”, dans *L'Unité de l'homme et autres essais*. Paris : Gallimard : 1980, pp. 109-142.
- LEVI-STRAUSS, Claude, *Anthropologie structurale*. Paris : Plon, 1958.
- " — *Anthropologie structurale deux*. Paris : Plon, 1973 (notamment “La structure et la forme”, pp. 139-173).

Tradition orale et Littérature orale. Définitions

L'intitulé sous lequel notre cours est inscrit dans le programme officiel : Tradition orale et transmission, est par lui-même un pléonasme, difficile à défendre¹ (raison pour laquelle je ne le maintiens pas ici comme titre).

En effet, la *tradition* n'est pas autre chose que la transmission, d'un objet, de discours, de la langue elle-même... d'une personne à une autre, et plus spécialement des aînés (qui l'ont déjà reçue) aux cadets (qui l'attendent), d'une génération à l'autre. Le mot français *tradition* s'emploie encore au sens juridique pour la “remise matérielle d'une chose mobilière en vue d'en transférer la propriété”, et il est synonyme de *livraison*, ou *délivrance* d'un objet. C'est un sens hérité du mot latin, *traditio*, nom verbal du verbe *tradere* “livrer, transmettre”.

En un sens immatériel, *tradition* s'applique à la transmission d'une doctrine, de normes morales, d'enseignements, qui passent de génération en génération.

C'est en ce sens que le mot appartient au vocabulaire de la théologie catholique, pour qui “la sainte Tradition” est définie : “ce que le Christ a confié aux apôtres [et que ceux-ci] ont transmis par leur prédication et par écrit, sous l'inspiration de l'Esprit Saint, à toutes les générations, jusqu'au retour glorieux du Christ.”

Et ici déjà apparaît un lien - ambigu - à l'oralité, puisque la définition dogmatique continue :

“La Sainte Tradition et la Sainte Ecriture constituent un dépôt sacré de la parole de Dieu en lequel, comme dans un miroir, l'Eglise pèlerinante contemple Dieu, source de toutes ses richesses.”²

Le glissement entre oral et écrit est ici manifeste : “ce que le Christ a confié aux apôtres” l'a été oralement, mais a été consigné par écrit pour constituer “la Sainte Ecriture”, que complète et explicite “la Sainte Tradition” orale... elle-même matière d'une abondante littérature écrite.

D'autres traditions religieuses ont une structure voisine. Dans la tradition juive on distingue la Loi écrite (qui est consignée dans la Bible hébraïque) et la Loi orale (qui est pourtant fixée par écrit, dans le Talmud) ; l'islam possède un Livre de Dieu (le Coran) et une tradition (*sunna*) qui est appuyée sur les dits du Prophète transmis oralement par ses contemporains, et très tôt fixés par écrit dans des recueils de récits (*hadith*).

C'est par extension que de ce deuxième sens on fait dériver un troisième : “information, plus ou moins légendaire, relative au passé, transmise d'abord oralement de génération en génération”, et finalement un quatrième : “manière de penser, d'agir qui est un héritage du passé”.³

C'est de ce quatrième sens que sort l'emploi, si souvent rencontré dans les discussions sociologiques, qui oppose *tradition* et *modernité*, opposition simpliste qui voit dans la tradition la reproduction figée du passé, forme immobile, et force immobilisante des sociétés qui (paraît-il !) refusent le changement. Ce n'est pas de cette “tradition” caricaturale qu'il sera question dans ce cours. La tradition des traditionnistes est bien autre chose, puisqu'elle est l'acte de faire passer à chaque génération nouvelle les acquis de la (des) génération(s) précédentes. L'une des premières

¹ Plus difficile à justifier encore si on écrit au pluriel : *Traditions orales et transmission*. L'anthropologue n'étudie pas *des traditions* (comme une collection d'objets, de choses, qui seraient transmises... et peut-être perdues), mais bien *la tradition* (comme une action de la société qui transmet).

² *Catéchisme de l'Eglise catholique*, Mame, 1992, n° 96 et 97.

³ Classification des sens et définitions d'après le Robert (édit. 1986).

traditions est donc, dans toutes les sociétés, l'apprentissage de la langue, et dans les sociétés scripturalisées l'apprentissage de l'écriture, innovation millénaire qui a des aspects étonnamment conservateurs (qui imagine de se débarrasser des formes de nos lettres, et de l'ordre de notre alphabet, fixés depuis des millénaires ?) et qui est aussi un puissant moyen de rendre le savoir cumulatif.

La tradition est d'abord orale - même quand elle devient aussi écrite, car l'enseignement de l'écriture est lui-même une activité qui s'appuie nécessairement sur l'oral. Mais l'apparition de l'écriture s'accompagne de modifications dans le procès de la connaissance, non pas seulement dans la présentation du savoir, mais aussi dans son contenu (c'est la *raison graphique*, dont parle Goody, 1979). Ces modifications ne sont pourtant pas des révolutions brutales (évitons les "mutations" dont on parsème bien trop généreusement le discours sur la société...). Une grande part de notre cours consistera à explorer les transitions, les glissements, et les allers et retours entre l'oral et l'écrit.

Pourquoi maintenant une *littérature orale* ?

L'expression est étymologiquement contradictoire dans les termes (*littérature* est un dérivé de latin *littera* la "lettre", donc l'écrit... ; pour éviter cette contradiction, certains ont proposé aussi le néologisme *orature*, qui pourtant ne s'est pas imposé).

L'expression est venue du désir de montrer qu'il peut y avoir dans l'expression orale des productions aussi respectables, aussi élaborées que celles de la littérature au sens étymologique du terme. Elle est partie du milieu des "folkloristes"⁴ ; les manuels l'attribuent toujours à Paul Sébillot, qui a publié en 1881 un recueil intitulé *Littérature orale de la Haute Bretagne* ; mais on a redécouvert récemment qu'elle avait été employée déjà une vingtaine d'années plus tôt par la romancière George Sand, dans l'avant-propos qu'elle avait rédigé pour les *Légendes rustiques* publiées par son fils Maurice (1858) ; elle donne une description de la notion qui garde son intérêt :

"les versions d'une même légende sont innombrables, et [...] chaque clocher, chaque famille, chaque chaumière a la sienne. C'est le propre de la *littérature orale* que cette diversité. La poésie rustique, comme la danse rustique, compte autant d'arrangeurs que d'individus."⁵

La notion est utile, parce que nous devons être capables de distinguer, parmi toutes les productions orales, celles qui ont suffisamment de consistance, de stabilité aussi, pour sortir de la grisaille banale des conversations, des propos communs auxquels ne s'attache aucune autre valeur que celle de la communication courante. A vrai dire, la limite n'est pas toujours facile à poser. Au premier abord, il peut paraître évident que, mettons, un discours de mariage, écouté en silence par toute une assemblée, et reprenant des thèmes obligés à des moments attendus de tous est bien une performance littéraire, alors que, mettons, des propos domestiques sur le lait qui bout dans la casserole et la voisine qui sonne à la porte ne sont que parole ordinaire et communication courante. Cela paraît évident parce qu'on a pris les deux extrémités d'un continuum, entre un degré maximal et un degré minimal de formalisation. Mais si on y regarde de plus près, beaucoup de cas seront embarrassants. Dans les propos domestiques, il y a aussi les recettes de cuisine - et une certaine sorte de gâteau, une certaine manière de rôtir la viande peuvent être l'objet de textes oraux qui en fixent les règles... les recettes de cuisine ne sont-elles pas un genre littéraire ? Et les bavardages des voisins et voisines peuvent aussi devenir une activité assez nettement formalisée - on a consacré des études au *ladilafé* de la Réunion, ces récits de propos (*ladi*) et de faits et gestes (*lafé*) qui expriment les normes d'une société et la censure qu'elle exerce envers les contrevenants. Où faudra-t-il donc s'arrêter ?

Une bonne réponse est sans doute fournie par le dernier exemple : si les bavardages plus ou moins médisants de voisins et voisines portent dans la langue (le créole réunionnais) un nom qui en fait une catégorie déterminée, cela doit attirer notre attention et nous suggérer que peut-être il y a là

⁴ Ce qui signifie qu'elle a été employée d'abord à propos de l'Europe ; v. la distinction, qui a eu la vie dure, entre *ethnologues* — spécialistes de l'exotique, et *folkloristes* — spécialistes du traditionnel, de l'archaïque dans les sociétés européennes.

⁵ Cité dans U. Baumgardt, "La littérature orale n'est pas un vase clos", in : U. Baumgardt & J. Derive, 2008, p. 252. Italiques ajoutés. La référence a été signalée à U. Baumgardt par la spécialiste des contes Josiane Bru.

un genre formel. C'est ce qu'explique J. Derive, qui a trouvé dans plusieurs langues d'Afrique une opposition entre deux catégories de parole, dont il relève les traits distinctifs :

“[...] on voit se dessiner assez distinctement deux paradigmes plutôt homogènes dans le champ de la production discursives des sociétés [...]. D'une part, le paradigme des discours de la communication courante, sans tradition (ils ne sont pas anciens), sans véritable préparation ni travail sur la langue (ils sont lancés ou jetés, ce qui suggère une spontanéité de l'énonciation), qui sont aisément compréhensibles (la maîtrise du seul code linguistique suffit pour en saisir le sens) mais qui sont moins valorisés (ils ont peu de consistance). D'autre part, le paradigme des discours anciens (ceux que la tradition consigne dans un répertoire) dont l'énonciation relève de tout un art de préparation (ils sont bien cuits et non présentés à l'état brut), qui ont une consistance plus nourrissante mais qui exigent un effort de décodage supplémentaire (ils ne se présentent pas en clair et demandent à être décortiqués).”⁶

Extension de la littérature orale

On a pensé d'abord à des genres hautement formalisés, et comparables donc à d'autres genres déjà consacrés par l'*inscription* dans une “littérature” (écrite) classique. Ex. poésie épique celtique ou slave comparée à Homère, mythes africains ou amérindiens sur la création du monde comparés à la mythologie antique ou aux récits de création de la Bible. L'assimilation était facile, d'autant que les œuvres classiques en question n'étaient souvent pas très éloignées elles-mêmes dans leur forme écrite d'un substrat oral. Ensuite glissement et extension à de nombreux autres genres. (Définir les genres en littérature orale pose problème : suivre les catégories indigènes ? / ou définir des catégories “scientifiques” qui seraient universelles ?).

Partant de genres plus formels, comme le conte, le proverbe, le discours de demande en mariage..., on a tendu à élargir le domaine de la littérature orale en y incluant des genres de moins en moins formels, comme les cris de la ville, les “histoires vraies”, les blagues, etc.

Notre programme pour ce cours se limite — c'est déjà un domaine immense — au mythe et au conte populaire.

Mythe et conte

Ces mots posent aussi un problème de définition. Dans l'usage des anthropologues, *mythe* est appliqué aux récits qui fondent, qui justifient l'existence d'une institution (le type en est le mythe d'origine, ou le mythe de création), récit pris au sérieux par ceux qui le content et ceux qui l'entendent. Il s'oppose par là au *conte*, qui est un récit dont nul ne garantit la véracité ; cf. la formule de conclusion des contes malgaches : “Ce n'est pas moi qui mens, ce sont les grands d'autrefois”.

Sur cette opposition classique entre mythe et conte, v. ci-dessous les textes de M. Eliade, de M. Mauss, de F. Boas.

La distinction est relativisée par Lévi-Strauss, qui refuse d'en faire une question de nature (malgré les catégories indigènes qui, dans de nombreuses langues, opposent des histoires sacrées auxquelles on ajoute foi et des *menteries*) mais y voit plutôt une affaire de degré : “Les contes sont construits sur des oppositions plus faibles que celles qu'on trouve dans les mythes, non pas cosmologiques, métaphysiques ou naturelles, comme dans ces derniers, mais plus fréquemment locales, sociales ou morales” (*Anthropologie Structurale II*, p. 154).

Ainsi, en un sens large, les uns comme les autres sont des mythes, et partagent la même fonction : “l'objet du mythe est de fournir un modèle logique pour résoudre une contradiction de la vie quotidienne” (*Anthropologie structurale*, p. 254).

La collecte et la transcription des textes

Les anciens ethnographes n'attachaient en général que peu d'importance à la forme de ces textes : c'était comme témoignage des croyances, comme documents sur des institutions primitives, qu'on les recueillait (v. notes sur l'histoire de l'intérêt scientifique pour les contes, ci-dessous chapitre I).

⁶ J. Derive, “Représentation des actes de parole et frontières de la littérarité”, in : U. Baumgardt & J. Derive, 2008, pp. 120-121.

Un bon exemple de cette attitude (mais un exemple déjà attardé, puisque contemporain des débuts d'une anthropologie plus respectueuse des hommes qu'elle étudie) se trouve chez Frazer, qui n'hésite pas à réécrire les textes plus ou moins naïvement consignés par des voyageurs ou ethnographes (v. l'essai de Leach sur "Frazer et Malinowski" dans *L'Unité de l'Homme*).

Mais, après avoir recueilli ces textes comme "documents", on en est venu à les considérer pour eux-mêmes, et non plus seulement pour les informations qu'on croyait pouvoir en tirer sur les croyances celtiques, ou germaniques..., ou sur le totémisme, sur le monothéisme primitif, etc.,

Apparaît alors le souci de noter soigneusement qui sont les témoins qui transmettent le texte, de qui ils l'ont reçu, dans quelles circonstances le texte a été entendu (performance spontanée, ou provoquée ; occasion rituelle, ou banale atmosphère de la vie quotidienne).

Intérêt pour le texte en lui-même dans son exactitude littérale (texte dans la langue originale, opposé à : traductions, ou simples résumés, qui peuvent pourtant paraître suffire si le souci principal est de classer des récits en fonction des motifs qu'ils contiennent, cf. le catalogue d'Arne et Thompson, dont on parlera bientôt).

Le recueil de textes narratifs a aussi été souvent - et peut être encore aujourd'hui⁷ - une première étape permettant à l'ethnologue de disposer de textes pour l'étude de la langue, d'un corpus assez vaste pour établir un premier lexique, etc. Des textes d'une forme relativement fixe sont plus faciles à collecter que des interactions spontanées, et en même temps leur richesse culturelle en fait une bonne introduction à la connaissance de la société. (Mais peut-on dire pour autant que les contes et mythes fournissent d'emblée "une description de la vie et de l'organisation sociale" d'un peuple, comme le prétendait Boas ? La question sera discutée dans notre chapitre II.)

Pour des raisons qui tiennent à l'idéologie des collecteurs, les collectes les plus récentes ne sont pas toujours les meilleures, ni les plus précises.

Exemple des recueils de littérature orale entrepris à Madagascar :

- les plus anciens l'ont été avant la colonisation, par des missionnaires dont le souci principal était de disposer des "textes indigènes" qui pourraient leur fournir une familiarité avec la langue et la culture suffisante pour nourrir leur prédication ; le résultat a été des recueils en malgache, souvent écrits par les premiers lettrés malgaches élèves des missionnaires, très fidèlement notés (L. Dahle, *Specimens of Malagasy Folklore*, Antananarivo, 1877 ; l'éditeur était un pasteur norvégien, au courant des premières entreprises des folkloristes dans son propre pays, les textes sont publiés en malgache, sans traduction).

- au début de la colonisation, plusieurs publications en français seulement. Les textes originaux ont bien été collectés, mais on n'a pas jugé utile de les publier : c'est le contenu qui intéressait, et on le pensait suffisamment explicite dans des traductions (C. Renel, *Contes de Madagascar*. Paris, 3 vol., 1910-1930 ; l'auteur était un professeur français, en charge du service de l'enseignement de la nouvelle colonie).

- au milieu du XX^e siècle on voit à la fois des ethnologues professionnels revenir à la notation des textes dans la langue, avec traduction et notes (J. Faublée, *Récits bara*, Paris, 1947), et un recueil de contes d'après des rédactions d'écoliers, faites par des élèves indigènes directement en français à la demande d'un maître (R. Decary, *Contes et légendes du Sud-Ouest de Madagascar*. Paris : Maisonneuve et Larose, 1964 ; l'auteur était administrateur des colonies ; le résultat ne manque pas d'intérêt, mais on s'éloigne encore plus de la tradition orale du conte).

⁷ Quand l'ethnologue aborde l'étude d'une langue qui n'a pas été décrite, ou sur laquelle il n'y a que très peu de documents. Nicolas Quint explique ainsi que son intérêt pour les contes a pris naissance quand il a découvert que recueillir des contes était l'une des manières les plus accessibles d'obtenir des textes suivis en koalib. (V. son travail linguistique, *Phonologie de la langue koalibe. Dialecte réré (Soudan). Grammaire d'une langue kordofanienne*. Paris : L'Harmattan, 2006, et une publication de textes, présentée comme livre d'enfants : *Le Pigeon et la Fourmi. Conte des monts Nouba (Soudan). Kworrora Amronwe - The Pigeon and the Ant*. Paris : L'Harmattan, 2007.)

TEXTES

SUR LA DISTINCTION ENTRE 'MYTHE' ET 'CONTE'

a) Eliade : une distinction essentielle... mais l'exemple invoqué montre un glissement par des catégories intermédiaires

La définition qui me semble la moins imparfaite, parce que la plus large, est la suivante : le mythe raconte une histoire sacrée ; il relate un événement qui a eu lieu dans le temps primordial, le temps fabuleux des “commencements”. Autrement dit, le mythe raconte comment, grâce aux exploits des Etres Surnaturels, une réalité est venue à l'existence, que ce soit la réalité totale, le Cosmos, ou seulement un fragment : une île une espèce végétale, un comportement humain, une institution. C'est donc toujours le récit d'une “création” : on rapporte comment quelque chose a été produit, a commencé à *être*. Le mythe ne parle que de ce qui est arrivé *réellement*, de ce qui s'est pleinement manifesté. Les personnages des mythes sont des Etres Surnaturels. Ils sont connus surtout par ce qu'ils ont fait dans les temps prestigieux des “commencements”. Les mythes révèlent donc leur activité créatrice et dévoilent la sacralité (ou simplement la “sur-naturalité”) de leurs œuvres. En somme les mythes décrivent les diverses, et parfois dramatiques, irruptions du sacré (ou du “sur-naturel”) dans le Monde. C'est cette irruption du sacré qui *fonde* réellement le Monde et qui le fait tel qu'il est aujourd'hui. Plus encore : c'est à la suite des interventions des Etres Surnaturels que l'homme est ce qu'il est aujourd'hui, un être mortel, sexué et culturel.

[...] Ajoutons que dans les sociétés où le mythe est encore vivant, les indigènes distinguent soigneusement les mythes - “histoires vraies” - des fables ou contes, qu'ils appellent “histoires fausses”. Les Pawnee font une distinction entre les “histoires vraies” et les “histoires fausses”, et ils rangent parmi les histoires “vraies”, en premier lieu, toutes celles qui traitent des origines du monde ; les acteurs en sont des êtres divins, surnaturels, célestes ou astraux. Tout de suite après viennent les contes qui rapportent les aventures merveilleuses du héros national, un jeune homme d'humble naissance qui est devenu le sauveur de son peuple, en le délivrant de monstres, en l'arrachant à la famine ou à d'autres calamités, en accomplissant d'autres exploits nobles et bienfaisants. Viennent enfin les histoires qui ont rapport aux *medicine-men* et expliquent comment tel et tel sorcier a acquis les pouvoirs supra-humains, comment est née telle et telle association de chamans. Les histoires “fausses” sont celles qui racontent les aventures et les exploits de Coyote, le loup de la prairie. Bref, dans les histoires “vraies” nous avons affaire au sacré et au surnaturel ; dans les “fausses” au contraire, à un contenu profane, car le coyote est extrêmement populaire dans cette mythologie comme dans les autres mythologies nord-américaines, où il apparaît sous les traits d'un truqueur, d'un fourbe, d'un prestidigitateur et d'un parfait coquin.

Mircea ELIADE, *Aspects du Mythe*, 1963 (pp. 15, 18-19).

b) Mauss : une distinction à trois niveaux

Le mythe proprement dit *est une histoire crue, entraînant en principe des rites*. Le mythe fait partie du système obligatoire des représentations religieuses, on est obligé de croire au mythe. A la différence de la légende [...] le mythe est représenté dans l'éternel : un dieu est né, il a été mis à mort, il est re-né : tout ceci correspond à une croyance qui est de tous les temps. Le Bouddha est né à une époque précise, mais en étudiant les Livres Saints du bouddhisme, on voit qu'il était déjà de toute éternité, il avait été précédé par d'autres Bouddhas et le monde attend encore le futur Bouddha dans l'assurance de sa venue. De même pour les avatars de Vishnou, pour les rapports entre Kronos et son fils Jupiter. Le mythe se passe dans l'éternel, ce qui ne veut pas dire que le mythe n'est pas localisé dans le temps et dans l'espace : on sait que Kronos a donné naissance à Jupiter, qu'il était le premier ; mais vis-à-vis des hommes, les dieux sont tous dans l'éternité.

La légende, la saga (“ce que l'on raconte”), est moins crue ; exactement, elle *est crue, sans qu'il y ait nécessairement un effet*. Le temps est, si l'on peut dire, plus localisé : on sait la date de naissance d'un saint. Le mythe, même lorsqu'il raconte des événements précis, se place dans une époque mythique qui est toujours une époque différente de celle des hommes ; tandis que la légende se place toujours dans une époque qui est à quelque degré celle des hommes. Le mythe peut pénétrer la légende, les dieux interviennent à chaque instant dans le Ramayana ou dans le Mahabarata, dans l'Iliade ou dans l'Énéide, les rapports qu'ils entretiennent avec les hommes les amènent à prendre part à l'action. La légende, elle, ne peut guère pénétrer le mythe. Mais on y croit, c'est historique, personne ne doute, on sait le nom de l'homme qui a accompli telle action, il a un père, une mère, et toute une épopée.

On croit moins à la légende qu'au mythe, on croit encore moins au conte, à la fable, qu'à la légende. En latin, *fabula* désigne nettement une petite chose, le conte est simplement possible. *La fable est l'objet d'une croyance tout à fait mitigée*. C'est du domaine du possible et de l'imagination, personne n'est tenu d'y croire. La fable reste religieuse, mais peu crue. Les épopées d'animaux (par exemple en Afrique) constituent des précédents juridiques : il est bon d'être aussi rusé que le lièvre, aussi robuste que la tortue, etc.

Marcel MAUSS, *Manuel d'Ethnographie*. 1947 (pp. 202-203).

c) Boas : la distinction est présente dans les langues... mais...

Dans la pensée des indigènes d'Amérique, il existe partout une nette distinction entre deux classes de récit (*tales*). Le premier groupe relate des événements qui sont arrivés à une époque où le monde n'avait pas encore pris sa forme actuelle, et où l'humanité n'était pas encore en possession de toutes les coutumes et techniques (*arts*) qui appartiennent à notre période. L'autre groupe contient des contes de notre période moderne. En d'autres termes, les récits du premier groupe sont considérés comme mythes ; ceux de l'autre comme histoire (*history*). Les contes du premier groupe sont loin d'avoir d'un bout à l'autre un caractère explicatif. Ils traitent principalement des actions d'animaux et de héros. De notre point de vue moderne, on peut quelquefois hésiter à considérer tel récit comme mythique ou comme historique, puisque, en raison des croyances indiennes sur les pouvoirs des animaux, beaucoup de récits historiques consistent en une série d'événements qui pourraient aussi bien être arrivés à la période mythologique. C'est le cas par exemple de l'apparition d'animaux qui deviennent des auxiliaires surnaturels et qui accomplissent des exploits merveilleux, ou de ceux qui initient une personne à un nouveau rituel. On peut montrer que des récits historiques peuvent au cours du temps devenir des récits mythiques par leur transfert dans la période mythique, et que des récits historiques peuvent naître qui offrent un parallèle dans les personnages et la succession des événements avec les récits mythiques. Pourtant la distinction psychologique entre les deux classes de récits est parfaitement claire dans la pensée des Indiens.

Franz BOAS, "Mythology and Folk-tales of the North-American Indians", *Journal of American Folk-Lore*, 27, 1914 (pp. 377-378).

TEXTE
UN CONTE POPULAIRE
AU TEMPS DE LA SCIENCE TRIOMPHANTE

Un savant rationaliste du XIX^e siècle oppose ‘conte’ et ‘histoire vraie’ :

Le petit texte qui suit est extrait du second chapitre d'un livre de lecture pour les écoles primaires composé par J. H. Fabre, le célèbre entomologiste.

(...) Emile et Jules, lassés de jouer, dirent à mère Ambroisine :

- Racontez-nous une histoire, mère Ambroisine, une histoire qui nous amuse bien.

Et avec la simplicité du vieil âge, mère Ambroisine parla ainsi, tout en faisant tourner le fuseau :

- Une fois la sauterelle s'en allait à la foire avec la fourmi. - La rivière se trouva gelée. - Alors la sauterelle sauta et franchit la glace, mais la fourmi ne put. - Et la fourmi dit à la sauterelle : Prends-moi sur tes épaules. Je pèse si peu. - Mais la sauterelle dit : Fais comme moi, prends ton élan et saute. - La fourmi prit son élan, mais elle glissa et se cassa la jambe.

Glace, glace, les forts devraient être bons et tu es une méchante d'avoir cassé de la fourmi la jambe, la jambette.

Alors la glace dit : Le soleil est bien plus fort que moi, lui qui me fond.

Soleil, soleil, les forts devraient être bons et tu es un méchant de fondre la glace ; et toi, glace, d'avoir cassé de la fourmi la jambe, la jambette.

Alors le soleil dit : Les nuées sont bien plus fortes que moi, elles qui me cachent.

Nuées, nuées, les forts devraient être bons et vous êtes des méchantes de cacher le soleil ; toi soleil, de fondre la glace ; et toi, glace, d'avoir cassé de la fourmi la jambe, la jambette.

Alors les nuées dirent : Le vent est bien plus fort que nous, lui qui nous chasse.

Vent, vent, les forts devraient être bons et tu es un méchant de chasser les nuées ; vous, nuées, cacher le soleil ; toi soleil, de fondre la glace ; et toi, glace, d'avoir cassé de la fourmi la jambe, la jambette.

Alors le vent dit : Les murailles sont bien plus fortes que moi, elles qui m'arrêtent.

Murailles, murailles, les forts devraient être bons et vous êtes des méchantes d'arrêter le vent ; toi vent de chasser les nuées ; vous, nuées, cacher le soleil ; toi soleil, de fondre la glace ; et toi, glace, d'avoir cassé de la fourmi la jambe, la jambette.

Alors les murailles dirent : Le rat est bien plus fort que nous, lui qui nous perce.

Rat, rat, les forts...

JULES. - Mais c'est toujours la même chose, mère Ambroisine.

MÈRE AMBROISINE. - Pas tout à fait, mon enfant. Après le rat vient le chat qui le mange, puis le balai qui frappe le chat, puis le feu qui brûle le balai, puis l'eau qui éteint le feu, puis le bœuf qui se désaltère avec l'eau, puis la mouche qui pique le bœuf, puis l'hirondelle qui happe la mouche, puis le filet qui prend l'hirondelle, puis...

EMILE. - Et ça dure longtemps comme cela ?

MÈRE AMBROISINE. - Autant que l'on veut, parce que, si fort que l'on soit, il y en a d'autres plus forts encore.

EMILE. - Bien vrai, mère Ambroisine, cette histoire m'ennuie.

MÈRE AMBROISINE. - Alors écoutez celle-ci : - Il y avait une fois un bûcheron et une bûcheronne qui étaient bien pauvres. Ils avaient sept enfants. Le plus jeune était si petit, si petit, qu'un sabot lui servait de lit.

EMILE. - Je la sais, cette histoire. On veut égarer les sept enfants dans la forêt. Petit-Poucet marque le chemin d'abord avec des cailloux blancs, puis avec de la mie de pain. Les oiseaux mangent le pain. Les enfants sont égarés. Petit-Poucet, du haut d'un arbre, aperçoit au loin une lueur. On y accourt : pan ! pan ! C'est la demeure d'un ogre !

JULES. - Il n'y a rien de vrai dans tout cela, ni dans le Chat-Botté, ni dans Cendrillon, ni dans la Barbe-Bleue. Ce sont des contes et non pas des histoires. Moi, je voudrais des histoires pour tout de bon, des histoires vraies.

A ce mot d'histoires vraies, l'oncle Paul releva la tête et ferma son grand livre. Une belle occasion se présentait d'amener la conversation sur des sujets plus utiles et plus intéressants que les vieux contes de mère Ambroisine.

PAUL. - Vous voulez des histoires vraies, je vous approuve : vous y trouverez à la fois le merveilleux, qui plaît tant à votre âge, et l'utile, dont il faut déjà se préoccuper en vue de l'avenir. Croyez-le bien, l'histoire vraie est plus intéressante encore que le conte, où les ogres sentent la chair fraîche, où les fées changent des citrouilles en carrosses et des lézards en laquais. Et pourrait-il en être autrement ? Devant la vérité, la fiction n'est que pitoyable misère, car la première est l'œuvre de Dieu, la seconde est rêverie de l'homme. Mère Ambroisine n'a pu vous intéresser avec la fourmi qui se cassa la jambe en voulant franchir la glace. Serai-je plus heureux ? Qui veut entendre l'histoire véritable des véritables fourmis ?

- Moi ! moi ! firent ensemble Emile, Jules et Claire.

Le Livre d'Histoires. Récits scientifiques de l'oncle Paul à ses neveux. Lectures courantes pour toutes les écoles, par J. Henri Fabre. Paris : Libr. Ch. Delagrave, 1880, pp. 4-7. (1^e édit. 1869.)

[Suivent des lectures sur les merveilles de l'organisation sociale des fourmis, puis sur d'autres sujets scientifiques et techniques, les métaux, l'imprimerie, la pluie, les volcans, l'électricité, etc.]

J. H. Fabre sait-il qu'en définissant le conte comme “histoire fausse” il se place dans la tradition des nombreuses cultures qui opposent les “menteries” du conte aux vérités du mythe ? Mais pour lui la vérité est dans la science. Bien caractéristique de la pensée du XIX^e siècle.

CHAPITRE I. LA RECHERCHE DES ORIGINES PROCEDURES DE CLASSEMENT DES MYTHES DIFFUSION

Ouvrages cités

Instruments de travail :

AARNE, Antti, THOMPSON, Stith, *The Types of the Folktale. A classified Bibliography*. Helsinki : Academia Scientiarum Fennica, 1961, rééd. 1973. (Révision de l'ouvrage original d'Arne paru en allemand en 1910.)

Mise à jour récente :

UTHER, Hans Jörg, *The Types of International Folktales. A classification and Bibliography based on the system of Antti Arne and Stith Thompson*. Helsinki : Academia Scientiarum Fennica, 2004.

DELARUE, Paul, TENEZE, Marie-Louise, *Le Conte populaire français. Catalogue raisonné des versions de France et des pays de langue française d'outre-mer : Canada, Louisiane, îlots français des Etats-Unis, Antilles françaises, Haïti, Ile Maurice, la Réunion*. Paris : Erasme, puis Maisonneuve et Larose, 1957-, 4 vol. parus.

Tome I. [Contes merveilleux, types 300-366, par Paul Delarue.] Paris : Erasme, 1957.

Tome II. [Contes merveilleux, types 400-736, par Paul Delarue et Marie-Louise Tenèze.] Paris : Maisonneuve et Larose, 1964.

Tome III. [Contes d'animaux, types 1-299, par Marie-Louise Tenèze.] Paris : Maisonneuve et Larose, 1976.

Tome IV. Premier volume. Contes religieux. [Types 750 à 844, par Marie-Louise Tenèze.] Paris : Maisonneuve et Larose, 1985.

Réédition en un seul volume, 1997.

THOMPSON, Stith, *Motif-Index of Folk-Literature, a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, medieval romances, exempla, fabliaux, jest-books and local legends*. Bloomington : Indiana University, 1932-1936, 6 vol. (Revised and enlarged edition. Copenhagen, 1955-1958, 6 vol.)

Textes et études :

BELMONT, Nicole, *Poétique du conte. Essai sur le conte de tradition orale*. Paris : Gallimard, 1999.

Communications, 39, 1984, numéro portant le titre : "Les Avatars d'un conte", notamment les articles de C. Bremond, pp. 5-45, Z. Vesel, pp. 94-101, A. Boureau, pp. 168-189.

ERNY, Pierre, *Sur les traces du Petit Chaperon Rouge. Un itinéraire dans la forêt des contes*. Paris : L'Harmattan, 2003.

FRANZ, Marie-Louise von, *L'Interprétation des contes de fées*. Paris : La Fontaine de Pierre, 1978. (édit. orig. en angl. *Interpretation of Fairy Tales*. New York, 1970.)

GÖRÖG-KARADY, Veronika, *Noirs et Blancs. Leur image dans la littérature orale africaine. Etude. Anthologie*. Paris : SELAF, 1976.

GUEUNIER, Noël J., *Contes de la Côte Ouest de Madagascar*. Paris : Karthala ; Antananarivo : Ambozontany, s. d. [1990].

La recherche des origines

L'une des premières découvertes des folkloristes : ces récits oraux, dans lesquels on espérait trouver ce qu'il y avait de plus authentique, de plus original, dans la tradition de chaque peuple, en fait bien souvent se répétaient presque identiques d'un peuple à l'autre, y compris dans des régions du monde très éloignées les unes des autres. On découvrait un répertoire international des mythes et contes. Les récits populaires, au moins dans l'ancien monde (Asie, Europe, Afrique) présentent des types de récits extraordinairement stables d'un pays à un autre et d'une époque à une autre.

De là le but que se sont d'abord proposé les chercheurs : reconstituer les voyages des récits, et leur origine première. On a cru pouvoir assigner à tous ces récits une origine commune, origine indienne, p. ex.

Repères sur l'histoire de l'intérêt scientifique pour les contes, et les théories sur l'origine des contes, dans le premier chapitre de Marie-Louise von Franz (1978), dans Nicole Belmont (1999), et dans le livre récent de Pierre Erny sur le Petit Chaperon Rouge (2003).

En France, un recueil a connu un grand succès dès la fin du XVII^e siècle : les *Contes de ma mère l'Oye* de Charles Perrault (1697). Le succès a même été tellement grand que ce qui était d'abord plutôt un amusement littéraire destiné à la bonne société est devenu véritable littérature populaire et a influencé une grande partie des versions orales recueillies par les folkloristes à la fin du XIX^e et au XX^e siècle.

L'intérêt scientifique pour le conte apparaît au XVIII^e s., avec p. ex. les théories du philosophe allemand Herder qui définit ce qui sera longtemps le ressort de l'intérêt pour la littérature orale : “Les chants populaires, les fables, les légendes [...] sont le résultat des croyances d'un peuple, de sa sensibilité, de ses facultés, de ses efforts : on croit parce qu'on ne sait pas, on rêve parce qu'on ne voit pas, on s'agite à l'intérieur de son âme, entière, simple et pas encore développée [...]. Tous les peuples non civilisés chantent et agissent ; leurs chants sont les archives du peuple, le Trésor de sa science et de sa religion, de sa théologie et de sa cosmogonie, des hauts faits de ses ancêtres et des événements de sa propre existence, le reflet de son cœur, l'image de sa vie domestique, dans la douleur et dans la joie, du berceau à la tombe.” (Cité d'apr. N. Belmont.)

Cette exaltation des valeurs du “peuple” (*Volk*, qui est aussi la “race”) a été, bien plus tard, l'une des sources de l'idéologie national-socialiste allemande. Selon M.-L. von Franz cette passion pour le “génie populaire” annonçait le néo-paganisme des idéologues du nazisme.

La quête, commencée au XVIII^e s., devient une entreprise systématique avec les frères Grimm (Jacob et Wilhelm) qui publient les *Kinder- und Hausmärchen* (“Contes des Enfants et de la Maison”, 1^e édit. 1812, mais le recueil s'enrichit au fur et à mesure des éditions, en 1869 il y en a déjà eu sept, et un volume de commentaires érudits et de comparaisons, les *Anmerkungen*, en sont déjà à leur 3^e édition.

Paradoxe de l'entreprise des frères Grimm — et plus largement de toutes les entreprises analogues dont le ressort était la quête des racines d'une nation : les frères Grimm, “en recueillant les contes allemands, pensaient accéder à une ‘poésie’ nationale germanique, [mais ils] s'aperçoivent en rassemblant dans le troisième volume les variantes et les versions qu'ils jugent incomplètes ou défectueuses, que les récits allemands appartiennent — comme le dit Paul Delarue, le spécialiste des contes français — ‘à une famille de contes qui est le bien commun de tous les peuples compris entre l'Atlantique et l'Inde occidentale incluse d'une part, d'autre part entre les pays nordiques européens et l'Afrique du Nord incluse, et qu'on appelle pour plus de commodité le conte indo-européen, assez improprement d'ailleurs, puisqu'il appartient aussi aux peuples sémites et à d'autres groupements ethniques importants’. Les frères Grimm constatent deux faits qu'ils mettent en rapport : la similitude des contes européens et la parenté qu'on venait tout juste de découvrir, des langues indo-européennes. Ainsi prend corps la théorie dite ‘aryenne’ selon laquelle dans les migrations qui les ont menés de l'Inde à travers l'Europe, les peuples aryens emportaient non seulement une langue commune, mais aussi un stock de récits semblables [...]” (N. Belmont).

Floraison de théories :

- la théorie “aryenne” voit les récits voyager avec les peuples au cours de migrations préhistoriques (Max Müller),
- la théorie “indianiste” croit aussi que les contes proviennent tous de l'Inde, mais elle remplace la *migration* des peuples par une *diffusion* des récits à des périodes bien plus récentes : contacts entre l'Inde et l'Europe au moyen-âge par l'intermédiaire du monde musulman (en Allemagne : Theodor Benfey, en France : Emmanuel Cosquin).

Il y a eu aussi une théorie babylonienne, etc.

Ces préoccupations correspondaient d'ailleurs bien avec la tendance générale des études anthropologiques au XIX^e siècle : on croyait pouvoir retrouver dans les sociétés “primitives” une image des époques les plus anciennes de l'humanité, et on pensait que pour comprendre en profondeur une institution il fallait avant tout en reconstituer l'origine.

Ces théories sont aujourd'hui en général abandonnées - encore que le recueil de multiples versions permette parfois de donner raison, pour certains contes, non aux théories des migrations des peuples, mais plus précisément aux reconstitutions d'itinéraires de diffusion (cf., plus bas, les travaux de Bremond et ses collaborateurs sur la *Légende de saint Eustache*).

Mais surtout les recherches des folkloristes ont rendu possible la rédaction de catalogues par pays, et une classification internationale (Aarne et Thompson, *The Types of the Folktale*, 1^e édition par Aarne, en allemand, 1910, traduite et complétée ensuite par Thompson ; une nouvelle révision par Uther vient de paraître, 2004). Les contes-types sont analysés comme combinaisons de motifs (dont le catalogue a été publié par Thompson seul).

Les contes-types portent un numéro, associé à un nom conventionnel, par exemple 327, *The Children and the Ogre* (“Les Enfants et l'Ogre”), ou 554, *The Grateful Animals* (“Les Animaux reconnaissants”, ou “Les Alliés animaux”), etc.

On cite parfois les références aux contes-types en les faisant précéder des initiales de Aarne et Thompson : AT 327, AT 554.

Les motifs de Stith Thompson sont répertoriés avec un numéro composé d'une lettre, d'un nombre, et parfois d'indices, p. ex. : L10, Le plus jeune fils gagne la victoire, H982, Les animaux aident l'homme à accomplir une tâche, H1132.1.1. Tâche : retrouver un anneau perdu dans la mer.

Malgré les critiques justifiées contre ces classifications (les catégories ne sont jamais discrètes), elles restent une référence très utile pour les comparaisons. Par exemple, pour les contes français, le Delarue et Ténèze suit dans son classement les types définis par Aarne et Thompson.

Exemples de discussions de diffusion : Les versions malgaches du conte-formule “De plus en plus fort”.

Le conte que nous avons vu au chapitre précédent, cité par J. H. Fabre, d'après une version traditionnelle française, est un conte-type international très bien représenté à travers le monde. Il appartient à une classe formelle qu'on peut appeler les “contes-chaînes”, bâtis sur une formule cumulative, et porte dans la classification de Aarne et Thompson le n° 2031 avec le titre *Stronger and Strongest* (“De plus en plus fort”).

En voici une version malgache que j'ai recueillie.

RABOTITY ou PETIT-PETIOT Conte malgache en dialecte masikoro recueilli en 1976 à Ankilifolo, près de Toliara (sud-ouest de Madagascar).

Il y avait des enfants, trois enfants. Et ces trois enfants (ah, je vais l'avalier, ce machin... !⁸), ces enfants étaient trois. Ils allaient à l'école. Et comme ils allaient à l'école, les voilà partis. Ils sont partis pour l'école.

Et en revenant, ils sont grimpés sur un manguier, et comme ils étaient grimpés sur un manguier, parce qu'ils avaient faim, oui, c'étaient trois garçons, et il y en a un qui est tombé. Un de ceux qui étaient montés, il est tombé, et il s'est cassé une jambe. Et on l'a porté, on l'a porté, on l'a porté, on l'a porté sur les épaules, jusqu'à ce qu'on arrive à l'amener au village.

Et alors (les gens d'autrefois, vous savez, ils étaient bien bêtes), il a demandé, il a demandé au manguier, à l'arbre qui l'avait fait tomber, il a demandé à l'arbre :

“Hé toi, l'Arbre, es-tu fort, toi ? Puisque moi qui suis bien grand⁹, quand je suis monté sur toi, je suis tombé ?”.

L'arbre répondit :

“Je ne suis pas fort, puisque le Vent me brise”.

Il a demandé, il a demandé à Sire-Vent :

“Hé toi, le Vent, es-tu fort, toi ?

- Non, je ne suis pas fort, puisque la Montagne m'arrête

- Montagne a arrêté Vent

Vent a cassé Arbre, dit-il,

Arbre a cassé la jambe de Petit-Petiot”.

Hum ! Il a demandé, il a demandé à Dame-Montagne :

“Hé toi, Montagne, es-tu forte, toi ?

- Je ne suis pas forte, moi, dit-elle, si le Rat m'attrape, il me perce de partout !

- Rat a troué Montagne,

Montagne a arrêté Vent,

Vent a brisé Arbre,

Arbre a cassé la jambe de Petit-Petiot”.

Il a demandé, il a demandé au Rat :

“Hé toi, Rat ?

- Oui, dit le Rat.

- Es-tu fort, toi ?

- Je ne suis pas fort, dit le Rat, si Sire-Chat m'attrape, je suis tout misérable !

- Chat a poursuivi Rat,

Rat a troué Montagne, ...”¹⁰

Il a demandé, il a demandé à Sire-Chat :

“Es-tu fort, toi, Chat ?

- Je ne suis pas fort, dit-il, si la Corde m'attrape, je suis tout misérable.

⁸ Il s'agit du micro de l'ethnologue...

⁹ Notation ironique : l'enfant est tout petit, comme le montre son nom de Rabotity, “Petit-Petiot”, mais il se croit déjà une grande personne.

¹⁰ Chaque fois le conteur reprend la formule entière, qui s'allonge d'un vers à chaque épisode.

- Corde a attaché Chat,
Chat a poursuivi Rat, ...”

Il a demandé, il a demandé à Dame-Corde :

“Es-tu forte, toi, Corde ?”

- Je ne suis pas forte, dit-elle, si le Couteau m'attrape, je suis toute misérable.
- Couteau a coupé Corde,
Corde a attaché Chat, ...”

Il a demandé, il a demandé à Sire-Couteau :

“Es-tu fort, toi, Couteau ?

- Je ne suis pas fort, dit-il, si le Feu m'attrape, je rougis.
- Feu a fait rougir Couteau,
Couteau a coupé Corde. ...”

Il a demandé, il a demandé au feu :

“Es-tu fort, toi, Feu ?

- Je ne suis pas fort, dit-il, si l'Eau m'attrape, je suis tout misérable.
- Eau a tué Feu,
Feu a fait rougir Couteau, ...”

Il a demandé, il a demandé encore à Dame-Eau :

“Es-tu forte, toi, Dame-Eau ?

- Je ne suis pas forte, dit-elle, si la Pirogue m'attrape, je suis toute misérable.
- Pirogue a traversé Eau, dit-il,
Eau a tué Feu, ...”

Il a demandé, il a demandé à Dame-Pirogue :

“Es-tu forte, toi, Pirogue ?

- Je ne suis pas forte, dit-elle, si la Souche m'attrape, je suis toute misérable.
- Souche a percé Pirogue,
Pirogue a traversé Eau, ...”

Il a demandé, il a demandé à Dame-Souche :

“Es-tu forte, toi, Souche ?

- Je ne suis pas forte, dit-elle, si la Hache m'attrape, je suis toute misérable.
- Hache a coupé Souche,
Souche a percé Pirogue, ...”

“Es-tu forte, toi, Dame-Hache ?

- Je ne suis pas forte, dit la hache, si la Pierre m'attrape, je suis ébréchée.
- Pierre a ébréché Hache,
Hache a coupé Souche, ..”

“Es-tu forte, toi, Dame-Pierre ?

- Je ne suis pas forte : si la Barre-à-Mine m'attrape, je suis toute misérable.
- Barre-à-mine a brisé Pierre,
Pierre a ébréché Hache,
Hache a coupé Souche,
Souche a percé pirogue,
Pirogue a traversé Eau,
Eau a tué Feu,
Feu a fait rougir Couteau,
Couteau a coupé Corde,
Corde a attaché Chat,
Chat a poursuivi Rat,
Rat a troué Montagne,
Montagne a arrêté Vent,
Vent a brisé Arbre,
Arbre a cassé la jambe de Petit-Petiot.

- Es-tu forte, toi, Barre-à-Mine ?

- Oui ! Je suis forte, dit-elle !”¹¹

¹¹ Ma traduction. Texte publié dans : “Ibotity, ou Qui est le plus fort, Dieu ou l'homme ?”, in : *Raki-pikarohana. Etudes offertes en hommage et à la mémoire du Professeur L. X. Michel-Andrianarahinjaka*. Antananarivo : Faculté des Lettres, 2006, pp. 131-154.

Mon étonnement quand j'ai entendu cette version a été la conclusion de la chaîne : le plus fort, c'est la Barre-à-Mine (en malgache *Baramino*), un objet qui ne me paraissait pas appartenir tout à fait à la même série que les autres mentionnés, et dont la “force” suprême me paraissait résulter d'une décision bien arbitraire.

D'ailleurs je savais que les versions malgaches déjà éditées (il y en a de nombreuses) se terminent toujours par un “plus fort” qui vainc tous les autres. (C'est une solution différente de celle que présente la version française citée par J. H. Fabre qui n'a pas de fin, puisque, dit Mère Ambroisine, cela dure “aussi longtemps que l'on veut”. Nous verrons d'ailleurs qu'il y a encore d'autres manières de terminer le conte-type 2031, qui peuvent servir à la classification des variantes... Remarquez encore que la version de Mère Ambroisine n'est pas si innocente : elle comporte une *morale explicite*, que peut-être il faut attribuer à l'intervention du très moraliste J. H. Fabre.)

Mais, dans les versions malgaches éditées, ce “plus fort” est généralement Dieu. La substitution de la Barre-à-Mine à Dieu paraissait vraiment étrange.

Une tentation de l'ethnographe dans de tels cas : soupçonner la version dérangement de ne pas être “authentique”, et... l'écartier du corpus qu'il publiera. Je voudrais montrer qu'il faut se méfier des pièges de cette idée d’“authenticité”.

Examinons quelques autres versions. Dans le recueil du missionnaire Dahle, la chaîne est la suivante :

Petit-Petiot monte sur un arbre, tombe et se casse la jambe. L'arbre est donc bien fort. Non, car plus fort que l'arbre qui a cassé la jambe de Petit-Petiot est le vent qui déracine l'arbre, et plus forts encore sont la montagne qui arrête le vent, le rat qui troue la montagne, le chat qui mange le rat, la corde qui lie le chat, le couteau qui coupe la corde, le feu qui fond le couteau, l'eau qui éteint le feu, la pirogue qui fend l'eau, la pierre qui brise la pirogue, l'homme qui casse la pierre, le sorcier qui détruit l'homme, le poison d'ordalie qui fait mourir le sorcier, et finalement Dieu qui donne sa vertu infaillible au poison de l'ordalie.

(L. Dahle, *Specimens of Malagasy Folklore*, Antananarivo, 1877.)

Deux des autres versions connues, publiées aussi par des hommes d'Eglise, placent également Dieu au sommet de la chaîne, mais sautent les maillons du sorcier maléfique et du poison d'ordalie, allusions directes aux anciennes croyances, antérieures à la christianisation : ce sont la version du missionnaire Richardson (publiée elle aussi en 1877) et celle du pasteur Rakotomanolo (1981), qui reste étroitement parallèle à la version Richardson. D'autres s'écartent de ce modèle : une version betsimisaraka recueillie par un professeur d'inspiration rationaliste, place l'Homme à la fin de la chaîne (C. Renel, *Contes de Madagascar*, Paris, 1910). Je ne peux m'empêcher de penser qu'il n'y a peut-être pas là un hasard : cette version est bien adaptée au laïque convaincu qu'a été Renel, comme les versions se concluant sur la puissance de Dieu l'étaient aux ecclésiastiques qui les ont entendues. Le conte s'adapte à son public, et dans la situation de collecte il n'y a aucune raison pour que le récit ne soit pas parfois infléchi plus ou moins subtilement en fonction de cette variété particulière de public que sont les collecteurs.

On peut représenter les rapports entre les différentes versions par un tableau :

Dahle	Richardson	Rakotomanolo	Renel	version masakoro
DIEU	DIEU	DIEU		
poison				BARRE-A-MINE
sorcier				
homme	homme	homme	HOMME	pierre
	crabe	crabe	crabe	hache
pierre	pierre	terre	pierre	souche
pirogue	pirogue	pirogue	pirogue	pirogue
eau	eau	eau	eau	eau
feu	feu	feu	feu	feu
couteau	couteau	couteau	couteau	couteau
corde	corde	corde	corde	corde
chat	chat	chat	chat	chat
rat	rat	rat	rat	rat
montagne	muraille	montagne	montagne	montagne
vent	vent	vent	vent	vent
arbre	arbre	arbre	arbre	arbre
jambe de Petit-Petiot	jambe de Petit-Petiot	jambe de Petit-Petiot	jambe de Petit-Petiot	jambe de Petit-Petiot

Tabl. 1. Versions malgaches du conte-type AT 2031 “De plus en plus fort”.

Rejetterons-nous la version récente comme déformée, inauthentique ? Ce serait une erreur, je crois. Il est sans doute significatif que soit choisi comme “le plus fort” cet outil, qui porte en malgache un nom emprunté au français *Baramino*. La force, la domination à l'état brut, sont associées à la colonisation, et d'une manière plus générale au pouvoir des étrangers *Vazaha*, qui inclut indistinctement le pouvoir politique et la puissance de la technique. L'outil étranger, étranger jusque dans son nom, est choisi sans doute pour représenter la force dans une société si marquée par l'impact du monde étranger... et je vois quelque malice dans l'intention du conteur qui lance à mon adresse cette version du conte.

S'agissant d'un conte aussi connu que celui de Petit-Petiot, nous ne devons pas perdre de vue non plus que, depuis qu'il a été publié par Dahle et par Richardson, il a été diffusé par l'imprimé. Le recueil de Dahle est devenu l'un des classiques de la littérature (écrite) malgache, et des extraits ou des adaptations figurent dans les manuels scolaires. D'“authentiques” contes traditionnels peuvent bien être dits maintenant par des conteurs qui les ont appris non par tradition orale mais dans leurs livres de classe, ou de ces deux sources à la fois. Un manuel de lecture française pour le cours élémentaires, en usage dans les écoles malgaches dans les années 60, donne une version de notre conte, avec une variante intéressante. Parvenue au maillon de la pirogue, la chaîne se referme sur elle-même :

“Ce n'est pas moi la plus puissante, dit la pirogue, c'est Rabotity. Il me conduit où il lui plaît.
- C'est impossible, dit Rabotity, puisque...”.

Cette variante de la “chaîne sans fin” a pu exister dans la tradition orale, mais elle a pu aussi être introduite par les auteurs du manuel. Rien ne prouve que la version masakoro que j'ai recueillie dépende de ce texte scolaire, ou d'un autre analogue, mais le cas peut se présenter ailleurs.

L'histoire de Jacob et Esaü à Madagascar, ou l'origine des Blancs et des Noirs.

Un récit recueilli récemment, dans la même région de Madagascar, d'un jeune homme qui se déclare non chrétien, et dans une région peu touchée par les missions.

Un homme s'est marié, a eu deux garçons, l'aîné Iasao, et le cadet Jangoba. Longtemps après, l'homme est tombé malade. “Tue pour moi une chèvre, dit-il à son fils aîné, car je vais mourir.” Quand Jangoba a entendu, il s'est levé tôt le matin, et a tué une chèvre. Et ce Iasao avait beaucoup de poils sur la poitrine. Jangoba a fait cuire la

chèvre et l'a apportée à son père : "Père, voilà la chèvre que tu m'as dit de tuer. - Mais qui es-tu ? - Iasao. - Oh ! et si tu n'étais pas Iasao ? - C'est bien moi, touche donc, père, les poils de ma poitrine."

Il lui toucha la poitrine et, que voulez-vous ? c'était les poils de la chèvre qu'il touchait. "Oui, dit le père, je vais la manger. Sois béni de Dieu, que tu trouves la richesse, que te suivent tes compagnons, que personne ne te dépasse, que tu règues sur cette terre."

Mais ce n'était pas Iasao, c'était Jangoba : le cadet avait fait plus vite. Il s'en va, et voilà Iasao qui vient à son tour : "Voici, père, la chèvre que tu m'as dit de tuer. - Et qui es-tu ? - Je suis Iasao. - Mais Iasao était déjà ici ? - Ah non, c'était Jangoba, dit-il, moi... j'arrive juste. - C'est que tu as été trop lent, c'est Jangoba qui a eu toutes les bénédictions. Pourtant, pose-la ici, je vais quand même te bénir." Le vieux en mangea et le bénit : "Sois béni de Dieu, que tu sois en bonne santé, que tu trouves la richesse, et que tes compagnons t'assistent."

Et un jour, Iasao et Jangoba sont sortis ensemble, et Jangoba a trouvé un bout de pain. "Donne-m'en, Jangoba. - Non, je ne t'en donnerai pas. - Oh ! donne-m'en, lui dit Iasao, et je serai ton cadet. - D'accord." Et ensuite, ils sont revenus chez leur père : "Père, là où nous sommes allés, Jangoba a trouvé un bout de pain, et je lui en ai demandé, et il m'a dit : 'tu es mon cadet', alors voilà, je suis devenu son cadet. - Ah non, dit le vieux, Iasao ne peut pas être ton cadet, on ne fait pas ça, l'aîné c'est toujours l'aîné, il ne faut pas faire ça à son aîné. - Mais si, dit Jangoba, il est mon cadet. Comment ? Il l'a dit et après coup il changerait ?"

Et puis le vieux est mort, ils l'ont enterré, et une fois l'enterrement terminé, Dieu est descendu des hauteurs. Et Dieu a dit : "Qui est-ce que je vais emmener pour travailler avec moi ? - C'est moi qui irai travailler (*hiasa*) avec toi, dit Iasao¹²." Il emmena Iasao, et le voilà arrivé dans les hauteurs, chez Dieu : "Eh bien, dit Dieu, nous allons travailler huit nuits et huit jours."

Et leur premier travail a été de faire la bêche, et une fois la bêche faite ils ont sarclé. Et ensuite, ils ont fait la charrue, et - tout va vite dans les histoires - ils ont déjà passé deux nuits et deux jours, et au moment de commencer la troisième nuit, Iasao a eu envie de dormir, le voilà qui tombe de sommeil. "Oh ! pourquoi est-ce que tu tombes de sommeil, demande Dieu ? Tu n'as pas su en faire assez, puisque tu t'es arrêté à trois nuits et trois jours, alors va-t-en."

Il rentre, et Dieu revient et prend Jangoba : "Jangoba, viens travailler avec moi, parce que ton aîné n'a pas su faire assez de travail." Ils ont commencé leur travail, ils ont fait la bêche, et toutes les espèces d'outils en fer, et ils ont sarclé. Et ensuite - tout va vite dans les histoires - ils ont pu faire huit nuits et huit jours. "Eh bien, dit Dieu, faisons l'homme maintenant." Ils ont fabriqué une figure d'homme : "Allons, dit Dieu, nous allons lui mettre le sang." Et au moment où ils allaient lui mettre le sang, voilà Jangoba qui s'écroule, saisi par le sommeil. "Oh ! dit Dieu, tu as su faire ces huit nuits et huit jours, tu as su fabriquer l'homme, mais pour ce qui est de faire entrer le sang à l'intérieur de l'homme, ça tu ne le sais pas. Alors, ta punition (*sazy*), ce sera de rester dans cette maison." Et dans cette maison, il y a du coton. Et voilà Jangoba dedans. "Tu vas rester là, à ta punition, huit nuits et huit jours."

Et Jangoba y est resté huit nuits et huit jours, et quand il en est sorti, voilà qu'il parlait en langue des Blancs : 'cui cui cui...' [essai d'adaptation française de l'onomatopée, qui est dans la langue : *kalakalakalaky*]. Il avait changé en sortant de là, il était décoloré, blanchi. Et Jangoba est rentré chez lui. "C'est moi, vois-tu, Iasao ? - Ah ? c'est toi Jangoba ? - Oui, c'est moi, j'ai su faire huit nuits et huit jours, et voilà, je suis devenu un Blanc maintenant."

Et voilà la raison de l'existence des Blancs. Et la descendance de Iasao, c'est nous autres. Moi qui te parle, je suis de la descendance de Iasao...

(- Qui travaille (*miasa*) dur...)¹³

Qui travaille dur, qui manie la bêche, comme ça¹⁴. Et comme toi, qui m'enregistres maintenant, tu es de la descendance de Jangoba. Tu es un Blanc, tu sais enregistrer la voix, tu sais faire voler le métal. Les Blancs savent faire voler le métal, mais pour ce qui est de fabriquer les hommes, ils le savent bien, mais c'est de fabriquer le sang qui donne la vie, ça ils ne le savent pas.

Voilà, c'était l'histoire de Jangoba et de Iasao, et ce n'est pas moi qui mens, mais ceux d'autrefois.

(Sud-Ouest de Madagascar, texte en dialecte masikoro, 1991, publié dans N. J. Gueunier, "La Genèse de l'homme blanc. Récits d'origine du Sud-Ouest de Madagascar", *Etudes Océan Indien*, 15, 1992, pp. 227-259 ; ici résumé.)

¹² Jeu de mots : la forme *hiasa* est rapprochée du nom du personnage *Iasao*, qui peut lui-même être compris comme l'impératif du verbe "travailler".

¹³ Intervention de l'ethnologue. J'ai été tellement frappé par ce beau jeu de mots que je n'ai pas pu m'empêcher de le relever.

C'était naturellement une sérieuse erreur de méthode : s'il est toujours possible pour le chercheur d'interrompre le conteur pour l'approuver, l'encourager, lui demander une précision..., il n'est évidemment pas recommandé de lui suggérer une interprétation. Dans ce cas, c'est moi qui ai soufflé au conteur l'idée qu'il est, lui, un travailleur de force, et il l'a aussitôt reprise. Sans doute, il avait l'intention de continuer comme il l'a fait..., mais je ne peux plus en être sûr !

¹⁴ Geste du conteur, qui imite le mouvement des bras typique du travail à la bêche malgache (bêche lancée à la force des bras, et non pas enfoncée dans la terre avec le pied comme la bêche européenne).

Conte ou mythe ? Le récit “explique” quoi ? La séparation des êtres humains en deux races, deux “couleurs”, et l'avantage imprévu (et sans doute injuste) que l'une des deux a obtenu. Mais on doit être sensible aussi à ce fait : tout ce savoir des Blancs, dont ils sont si fiers, est tourné un peu en ridicule à la fin du texte, car il ne sert à rien sans le secret de la fabrication du sang.

La formule de conclusion, typique des contes malgaches, place le récit du côté des contes-menteries.

Dès l'abord j'ai été frappé des rapports évidents que ce conte entretient avec des textes bibliques du livre de la Genèse.

Gn 25, 27-34, “Vendre le droit d'aînesse”

(Dans la traduction Segond, l'une des traductions françaises les plus répandues, la traduction officielle des Eglises protestantes de langue française ; pour quelques passages on donne en note les solutions retenues par une autre traduction)

²⁷ Ces enfants grandirent. Ésaü devint un habile chasseur, un homme des champs ; mais Jacob fut un homme tranquille, qui restait sous les tentes.

²⁸ Isaac aimait Ésaü, parce qu'il mangeait du gibier ; et Rebecca aimait Jacob.

²⁹ Comme Jacob faisait cuire un potage, Ésaü revint des champs, accablé de fatigue.

³⁰ Et Ésaü dit à Jacob : Laisse-moi, je te prie, manger de ce roux, de ce roux-là¹⁵ car je suis fatigué. C'est pour cela qu'on a donné à Ésaü le nom d'Édom.

³¹ Jacob dit : Vends-moi aujourd'hui ton droit d'aînesse.

³² Ésaü répondit : Voici, je m'en vais mourir ; à quoi me sert ce droit d'aînesse ?

³³ Et Jacob dit : Jure-le moi d'abord. Il le lui jura et il vendit son droit d'aînesse à Jacob.

³⁴ Alors Jacob donna à Ésaü du pain et du potage de lentilles. Il mangea et but, puis se leva et s'en alla. C'est ainsi qu'Ésaü méprisa le droit d'aînesse.

Gn 27, 1-40, “La bénédiction surprise”

¹ Isaac devenait vieux et ses yeux s'étaient affaiblis au point qu'il ne voyait plus. Alors il appela Ésaü, son fils aîné et lui dit : Mon fils ! Et il lui répondit : Me voici !

² Isaac dit : Voici donc, je suis vieux, je ne connais pas le jour de ma mort. ³ Maintenant donc, je te prie, prends tes armes, ton carquois et ton arc, va dans les champs et chasse-moi du gibier. ⁴ Fais-moi un mets comme j'aime et apporte-le-moi à manger, afin que mon âme te bénisse avant que je meure.

⁵ Rebecca écouta ce qu'Isaac disait à Ésaü, son fils. Et Ésaü s'en alla dans les champs, pour chasser du gibier et pour le rapporter.

⁶ Puis Rebecca dit à Jacob, son fils : Voici, j'ai entendu ton père qui parlait ainsi à Ésaü, ton frère : ⁷ Apporte-moi du gibier et fais-moi un mets que je mangerai ; et je te bénirai devant l'Éternel avant ma mort. ⁸ Maintenant, mon fils, écoute ma voix à l'égard de ce que je te commande. ⁹ Va me prendre au troupeau deux bons chevreaux ; j'en ferai pour ton père un mets comme il aime ; ¹⁰ et tu le porteras à manger à ton père, afin qu'il te bénisse avant sa mort.

¹¹ Jacob répondit à sa mère : Voici, Ésaü, mon frère, est velu et je n'ai point de poil. ¹² Peut-être mon père me touchera-t-il et je passerai à ses yeux pour un menteur et je ferai venir sur moi la malédiction et non la bénédiction.

¹³ Sa mère lui dit : Que cette malédiction, mon fils, retombe sur moi ! Écoute seulement ma voix et va me les prendre.

¹⁴ Jacob alla les prendre et les apporta à sa mère, qui fit un mets comme son père aimait.

¹⁵ Ensuite, Rebecca prit les vêtements d'Ésaü, son fils aîné, les plus beaux qui se trouvaient à la maison et elle les fit mettre à Jacob, son fils cadet. ¹⁶ Elle couvrit ses mains de la peau des chevreaux et son cou qui était sans poil. ¹⁷ Et elle plaça dans la main de Jacob, son fils, le mets et le pain qu'elle avait préparés.

¹⁸ Il vint vers son père et dit : Mon père ! Et Isaac dit : Me voici ! qui es-tu, mon fils ?

¹⁹ Jacob répondit à son père : Je suis Ésaü, ton fils aîné ; j'ai fait ce que tu m'as dit. Lève-toi, je te prie, assieds-toi et mange de mon gibier, afin que ton âme me bénisse.

²⁰ Isaac dit à son fils : Eh quoi ! tu en as déjà trouvé, mon fils ! Et Jacob répondit : C'est que l'Éternel, ton Dieu, l'a fait venir devant moi.

²¹ Isaac dit à Jacob : Approche donc et que je te touche, mon fils, pour savoir si tu es mon fils Ésaü ou non.

²² Jacob s'approcha d'Isaac, son père, qui le toucha et dit : La voix est la voix de Jacob, mais les mains sont les mains d'Ésaü.

²³ Il ne le reconnut pas, parce que ses mains étaient velues, comme les mains d'Ésaü, son frère ; et il le bénit.

¹⁵ *Ce roux*. Les traductions françaises ont traditionnellement ici ce mot, qui permet de rendre le jeu de mots qui fonde cet épisode : le brouet a pris la couleur des lentilles et il est devenu “roux”, *âdom*, et c'est ce qui justifie le nom d'Édom (le “Roux”) qui sera donné à Ésaü et à sa descendance. La traduction n'est pas très exacte du point de vue culinaire, puisqu'en français un *roux* est une sauce faite avec du beurre ou de la graisse qu'on a fait roussir (Littré), mais le traducteur est trop heureux de trouver en français le nom d'un plat qui évoque justement cette couleur... La traduction du Rabbinate donne : “Laisse-moi avaler, je te prie, de ce rouge, de ce mets rouge”.

²⁴ Il dit : C'est toi qui es mon fils Ésaü ? Et Jacob répondit : C'est moi.

²⁵ Isaac dit : Sers-moi et que je mange du gibier de mon fils, afin que mon âme te bénisse. Jacob le servit et il mangea ; il lui apporta aussi du vin et il but.

²⁶ Alors Isaac, son père, lui dit : Approche donc et baise-moi, mon fils.

²⁷ Jacob s'approcha et le baisa. Isaac sentit l'odeur de ses vêtements ; puis il le bénit et dit : Voici, l'odeur de mon fils est comme l'odeur d'un champ que l'Éternel a béni.

²⁸ Que Dieu te donne de la rosée du ciel Et de la graisse de la terre, Du blé et du vin en abondance ! ²⁹ Que des peuples te soient soumis et que des nations se prosternent devant toi ! Sois le maître de tes frères et que les fils de ta mère se prosternent devant toi ! Maudit soit quiconque te maudira et béni soit quiconque te bénira.

³⁰ Isaac avait fini de bénir Jacob et Jacob avait à peine quitté son père Isaac, qu'Ésaü, son frère, revint de la chasse.

³¹ Il fit aussi un mets, qu'il porta à son père ; et il dit à son père : Que mon père se lève et mange du gibier de son fils, afin que ton âme me bénisse !

³² Isaac, son père, lui dit : Qui es-tu ? Et il répondit : Je suis ton fils aîné, Ésaü.

³³ Isaac fut saisi d'une grande, d'une violente émotion et il dit : Qui est donc celui qui a chassé du gibier et me l'a apporté ? J'ai mangé de tout avant que tu vinsses et je l'ai béni. Aussi sera-t-il béni.

³⁴ Lorsque Ésaü entendit les paroles de son père, il poussa de forts cris, pleins d'amertume et il dit à son père : Bénis-moi aussi, mon père !

³⁵ Isaac dit : Ton frère est venu avec ruse et il a enlevé ta bénédiction.

³⁶ Ésaü dit : Est-ce parce qu'on l'a appelé du nom de Jacob qu'il m'a supplanté deux fois ?¹⁶ Il a enlevé mon droit d'aînesse et voici maintenant qu'il vient d'enlever ma bénédiction. Et il dit : N'as-tu point réservé de bénédiction pour moi ?

³⁷ Isaac répondit et dit à Ésaü : Voici, je l'ai établi ton maître et je lui ai donné tous ses frères pour serviteurs, je l'ai pourvu de blé et de vin : que puis-je donc faire pour toi, mon fils ?

³⁸ Ésaü dit à son père : N'as-tu que cette seule bénédiction, mon père ? Bénis-moi aussi, mon père ! Et Ésaü éleva la voix et pleura.

³⁹ Isaac, son père, répondit et lui dit : Voici ! Ta demeure sera privée de la graisse de la terre Et de la rosée du ciel, d'en haut. ⁴⁰ Tu vivras de ton épée et tu seras asservi à ton frère ; Mais en errant librement çà et là, Tu briseras son joug de dessus ton cou.

Avant d'analyser les détails, remarquer un fait de structure : l'inversion de l'ordre des séquences. Dans le texte malgache la vente du droit d'aînesse (parallèle à Gn 25) vient *après* la bénédiction du cadet à la place de l'aîné (parallèle à Gn. 27). Erreur ou hasard ? Je ne crois pas.

Relevons d'autres rapports entre nos deux versions, la version biblique et la version orale malgache. Dans la première séquence (première selon la Genèse, deuxième dans le récit malgache) :

- Les *noms* des personnages : le nom du père, Isaac, a disparu... Le récit a été détaché de l'histoire sainte biblique qui l'inscrit dans une longue généalogie. Seuls subsistent Jangoba et Iasao, comme les noms des deux héros de cette histoire. (Ce qui dans la Bible était un épisode d'un cycle est devenu ici une histoire indépendante : peut-on dire que le récit s'éloigne du mythe et se rapproche un peu plus du conte ?) Le nom de Iasao a été réinterprété par un *jeu de mots*. Dans les traductions malgaches de la Bible¹⁷, le nom d'Esau est articulé *Esao*. Au prix d'un petit changement, très possible phonétiquement, il devient *iasao*, qui est un impératif du verbe "travailler". On a vu tout le parti que le conteur tire de cette réinterprétation. Je suis frappé du fait que les conteurs malgaches retrouvent spontanément la logique de cet emploi du jeu de mots, si important aussi dans le récit biblique. Pourtant, les jeux de mots du texte biblique ne sont pas rendus dans les traductions

¹⁶ Ici encore un jeu de mots que, cette fois, la traduction Segond ne permet pas de deviner : Jacob était le jumeau d'Esau, et au moment de leur naissance il est passé devant son frère en l'agrippant par le talon ('*aqeb*), d'où son nom *Ya'aqob*. L'ancienne traduction de Castellion (1555) avait essayé de rendre quelque chose des allusions du texte - au prix d'un déplacement, le talon devenant la jambe : "Vrayment il a bien nom Jacob, de m'avoir déjà donné le jambet deux fois." (Donner le jambet, ou la jambette, c'est tromper comme quand on fait tomber par un croc en jambes. Le Dictionnaire de Trévoux (1721) explique : "se dit bassement du croc en jambe que l'on donne en luttant. *Il lui donna la jambette et le jeta par terre.*")

¹⁷ Il en existe deux principales, une protestante et une catholique. Quelquefois les noms propres ne sont pas les mêmes dans les deux versions, et ces différences peuvent servir d'indice pour savoir si un thème a été transmis par l'intermédiaire des catholiques ou des protestants. Mais dans le cas de Jacob et Esau, les noms sont identiques dans les deux versions.

malgaches, pas plus qu'ils ne sont en général transmis par les traductions françaises. Mais, là où les jeux de mots ont été effacés par la traduction, tout se passe comme si le conteur avait besoin d'en réinjecter de nouveaux, pour que le sens du texte soit complet.

Il est remarquable qu'en général les traducteurs de la Bible ne font pas de gros efforts pour rendre cet aspect du texte. On peut même soupçonner qu'ils le trouvent un peu gênant : pour le lecteur européen moderne, le jeu de mots est un calembour, un jeu, quelque chose qui risque d'enlever de son sérieux à l'histoire. Tout se passe comme si les traducteurs en avaient un peu honte : on le sent à la manière condescendante dont les notes de la *Bible de Jérusalem* les signalent en les appelant "étymologies populaires". Certains traducteurs semblent même souhaiter les effacer, comme F. Boyer et J. L'Hour, traducteurs de la Genèse pour la Bible dites "des écrivains" (Fayard, 2001). Pour le verset du jeu de mots sur Jacob-Supplanteur Gn 27, 36, ils écrivent : "Mais c'est bien lui qu'on a appelé Jacob ! dit Esaü. Jacob qui a pris ma place deux fois." Bien malin le lecteur non prévenu qui devinera qu'il y avait là un jeu de mots !

Seule la traduction de Chouraqui, qui a un parti pris littéraliste, met en avant la justification des noms propres. Comparons les versions de Segond et de Chouraqui pour l'épisode de la naissance des jumeaux (Gn 25, 26) :

"Ensuite sortit son frère dont la main tenait le talon d'Esaü. Et on lui donna le nom de Jacob."	"Après quoi son frère sort, sa main tenant le talon d'Essav. Il crie son nom : Ia'acob-Il talonnera."
--	---

Dans les textes traditionnels, les jeux de mots ne sont pas un décor ajouté, mais un *argument*, une *preuve*. On trouve ce procédé à l'œuvre aussi dans les discours traditionnels, les rituels, etc.

- Le bout de *pain* : seul retenu, alors que dans Gn. 25, 34 il accompagne le "roux" de lentilles ; dans le texte malgache, c'est élément insolite, qui marque le récit comme se rapportant à l'étranger (le pain est la nourriture des *Vazaha*).

- Le *refus* par le père du marché conclu par les fils ; ici les valeurs malgaches résistent ! Cela nous donne sans doute un début d'explication de l'inversion : dans le récit biblique, la vente du droit d'aînesse justifie la ruse de Jacob ; dans le récit malgache, cette vente est déclarée nulle par le père, il n'est pas au pouvoir de l'aîné de vendre son aînesse, même le père ne se reconnaît pas le droit d'inverser l'ordre des choses. (Le motif du cadet qui supplante son aîné n'est pourtant pas inconnu des traditions malgaches, on le trouve dans les récits dynastiques, où il est employé pour expliquer comment une des branches de la famille royale a écarté l'autre du pouvoir. Mais sans doute ce contexte de l'histoire dynastique n'intéressait pas ici notre conteur.)

Dans la deuxième séquence (selon la Genèse, la première dans le récit malgache), on relève que d'autres motifs encore ont disparu :

- Le désir de *gibier* (et l'opposition entre Esaü chasseur et Jacob "homme tranquille qui restait sous les tentes") ; le motif renvoyait à l'opposition entre chasseurs et éleveurs, deux modes de vie, et deux ethnies caractérisées par ces deux modes de vie. Là encore le motif était tout à fait possible dans la région du conteur, où existent précisément une ethnie vivant de la chasse-cueillette, les Mikea, et une ethnie d'agriculteurs-pasteurs, les Masikoro. Mais le conte ne s'oriente pas vers l'explication des différences entre groupes malgaches... ce qui l'intéresse est l'opposition entre Malgache et *Vazaha*. Au lieu de l'opposition entre chasse et élevage, nous avons celle entre travail de la terre et connaissances étonnantes des *Vazaha*, la métallurgie, la médecine...

- L'intervention de la *mère* a disparu aussi... La responsabilité est ici entièrement celle de Jangoba, alors que dans le récit biblique c'est la mère, Rebecca, qui avait tout arrangé, et qui avait même réalisé une partie de la manœuvre (elle avait cuit le plat "à la manière dont Isaac l'aimait"). D'ailleurs dans l'histoire biblique, la responsabilité est reportée plus profondément, sur Dieu lui-même : Jacob est prédestiné dès avant sa naissance, Gn 25, 22-23 et 26. L'agitation des deux fils dans le ventre de leur mère, la naissance de Jacob qui sort du ventre de sa mère en tenant le talon de son aîné, le fait même que les deux frères sont jumeaux, tout cela a disparu : au lieu que la ruse de Jacob s'inscrive dans un projet (providentiel) qui la dépasse de très loin, elle est ici pleinement responsable. La cuisine ("un mets comme ton père l'aime") a aussi disparu avec le personnage de la mère ; cela est en accord avec le manque d'intérêt pour la cuisine dans une culture où il est de très mauvais ton de faire allusion à la qualité de la nourriture... même pour la louer.

- Parmi les signes de reconnaissance, l'odeur et la voix ont disparu, seuls les poils d'Esau sont maintenus (pourtant les traductions malgaches, pas plus que les traductions françaises ne permettaient de saisir le sens de ce motif dans le texte hébreu : Esau a du poil, *se'ar*, car il habitera le pays de *Se'ir*, la Syrie).

- Le *chevreau*, et la *faiblesse* du père (devenue dans le conte maladie du père) suggèrent selon les idées malgaches l'idée d'un sacrifice ancestral, qui est en effet célébré selon la coutume à l'occasion de la maladie du père. La chèvre peut en effet servir d'animal sacrificiel ; mais c'est un peu étrange, car pour un sacrifice de cette importance on aurait recours normalement au bœuf. Mais la bénédiction est tout à fait à sa place : elle prend la forme malgache classique de l'invocation que fait le patriarche pendant le sacrifice. Mais l'opposition entre les deux bénédictions, quoiqu'elle subsiste, est affaiblie :

Jacob (Genèse)
 “Que Dieu te donne de la rosée du ciel
 Et de la graisse de la terre,
 Du blé et du vin en abondance !
 Que des peuples te soient soumis et que des
 nations se prosternent devant toi !
 Sois le maître de tes frères et que les fils de ta
 mère se prosternent devant toi !
 Maudit soit quiconque te maudira et béni soit
 quiconque te bénira.”

Jangoba (conte masakoro)
 “Sois béni de Dieu, que tu trouves la richesse,

 Que te suivent tes compagnons,
 Que personne ne te dépasse, que tu règues sur
 cette terre.”

Esau (Genèse)
 “Ta demeure sera privée de la graisse de la
 terre Et de la rosée du ciel, d'en haut.

Iasao (conte masakoro)
 “Sois béni de Dieu, que tu sois en bonne santé,

Tu vivras de ton épée et tu seras asservi à ton
 frère ;
 Mais en errant librement çà et là, Tu briseras
 son joug de dessus ton cou.”

Que tu trouves la richesse, et que tes
 compagnons t'assistent.”

Tabl. 2. Les “bénédictions” de Jacob et Esau. Version biblique et version malgache masakoro.

Il reste à aborder la troisième séquence, sans équivalent dans le récit biblique, mais qui lui est relié précisément par le jeu de mots sur le nom du héros malheureux, Iasao “Travaille !”. Le “travail” que Dieu demande aux deux frères renvoie à un motif bien attesté dans la tradition malgache : Dieu a des auxiliaires dans son œuvre de création, des démiurges à qui il laisse faire une part du travail, mais qui deviennent parfois des rivaux dont il a quelque mal à venir à bout. D'autre part, le contenu du travail, les objets de métal, bûches (malgaches) et charrues (*vazaha*) préfigure l'opposition entre Malgaches et Blancs, mais en la laissant encore dans l'indistinction.

L'imposition d'une tâche à deux héros successivement entraîne normalement l'échec de l'un / le succès de l'autre. La transgression est ici de s'écrouler de sommeil (dans une autre version c'est de rire). On s'attend à ce que celui qui échoue endure une sanction ; et c'est bien le cas.

Mais pourquoi, ici, le sort de celui qui réussit, devenir Blanc, est-il décrit aussi comme une “punition” (*sazy*) ? Il faut remarquer d'abord une question de traduction : le mot *sazy* signifie bien “punition” (par exemple une amende, ou une peine de prison infligée à un voleur), mais il veut dire aussi “devoir attaché à une position sociale” comme la contribution que doit un allié pour une cérémonie rituelle (ex. : contribution du gendre aux dépenses pour l'enterrement de son beau-père) ; le mot peut aussi être traduit : “somme pour laquelle on est taxé”, “contribution obligatoire”, “part des frais”. Mais d'autre part, la “punition” est justifiée par le fait que le succès de Jangoba n'est pas complet : lui aussi a fini par succomber au sommeil, même si c'est à la dernière minute, et pour cette raison il n'aura pas tous les avantages que Dieu avait pensé lui donner.

La “maison des transformations” dans laquelle Jangoba est enfermé a son parallèle dans un conte traditionnel (l'origine des chiens), où il est question d'une maison (de fabrication des beaux

gosses) dans laquelle Dieu enferme le garçon laid mais discret pour lui donner la beauté, et d'une autre maison (de fabrication des chiens) où il enferme ensuite le frère jaloux et orgueilleux venu exiger lui aussi sa part de beauté.

La punition elle-même consiste à être enfermé dans le coton (l'image est parlante dans la région : la fibre récoltée est stockée en une masse épaisse, étouffante, dans laquelle il ne doit pas faire bon être enfoncé...). Pourquoi spécialement le coton ? Parce qu'il est blanc (Jangoba serait décoloré par contact ?) ; ou bien à cause de son nom dans la langue, *hasy*, qui est homonyme du mot qui signifie la "vertu efficace" d'une chose, l'équivalent malgache du *mana* que les ethnologues ont emprunté aux langues polynésiennes ? Je penche pour la première interprétation : quand Jangoba sort de la maison il est "décoloré, blanchi", et le mot qui est traduit ici par "décoloré" rend un son un peu moqueur, qui contraste avec l'appréciation généralement positive dans la culture d'une couleur de peau claire. L'onomatopée qui représente le langage des Blancs comme un cui-cui d'oiseaux est, elle, franchement ironique ; le conteur n'est pas fâché de se moquer un peu de l'ethnologue *vazaha* à qui il raconte cette histoire.

La troisième séquence, qui était liée aux deux séquences d'origine biblique d'abord par le jeu de mots sur le nom d'Iasao, aboutit donc à une conclusion commune : l'origine de deux groupes humains, inégaux. Le récit malgache retrouve donc très exactement la signification qu'avait l'histoire de Jacob et Esaü dans le mythe biblique : "Deux nations sont dans ton ventre et deux peuples se sépareront au sortir de tes entrailles ; un de ces peuples sera plus fort que l'autre et le plus grand sera assujéti au plus petit." (Gn 25, 23). Le conte malgache se contente de faire application à la division entre Vazaha et Malgaches de ce qui était dit de la division entre Israël et Edom.

L'utilisation de l'histoire de Jacob et Esaü comme histoire de l'origine des Noirs et des Blancs n'est d'ailleurs pas propre à notre récit malgache. Dans son étude sur *Noirs et Blancs. Leur image dans la littérature orale africaine*, Veronika Görög-Karady donne quatre versions dans plusieurs régions d'Afrique :

nzakara n° 33 (Centrafrique)

limba n° 34 (Sierre-Leone)

ekoi n° 35 (Nigeria)

fang n° 36 (Congo).

Elle classe ces versions dans son chapitre sur "le thème de la fatalité" : en effet ces versions conservent du récit biblique le thème d'une série de faits qui prédestinent depuis sa conception Jacob à supplanter son frère. Nous avons vu que la version malgache a éliminé cet aspect. Dans la classification proposés par V. Görög-Karady elle entrerait plutôt dans la troisième série ("le thème du méfait", qui comporte les sous-séries : "épreuve de conduite", et : "transgression d'un interdit rituel").

Pourquoi l'utilisation de cet épisode biblique en particulier, apparemment redécouverte indépendamment par des conteurs de régions très éloignées ? Les traditions orales de ces peuples ont identifié dans la trame biblique une réponse à une question qui les préoccupait : pourquoi des groupes humains, qui auraient dû être par leur commune origine égaux, en sont-ils devenus à ce que l'un domine l'autre. Une trame généalogique est bien adaptée à la réponse à cette question. Dans d'autres versions (y compris malgaches) c'est aux descendants de Noé que sera reportée l'origine de l'inégalité¹⁸.

¹⁸ On sait que l'histoire des enfants de Noé, avec la malédiction des descendants de Cham (Gn 9, 20-27), a donné lieu, à l'ère de l'esclavage moderne en Amérique, à un véritable mythe - mythe européen celui-ci - de la justification de l'esclavage des Noirs. (Parmi la bibliographie sur cette question, on peut signaler : J. Solé, *Les Mythes chrétiens, de la Renaissance aux Lumières*. Paris : Albin Michel, 1979, chap. 4, "Les Fils de Noé", et J.-P. Chrétien, "Les deux visages de Cham. Points de vue français du XIX^e siècle sur les races africaines d'après l'exemple de l'Afrique orientale", dans : P. Guiral, E. Temine, *L'idée de race dans la pensée politique moderne*. Paris : C.N.R.S., 1977, pp. 171-199.)

Il faut remarquer aussi que cette trame généalogique survit toujours dans les noms par les linguistes donnés aux familles de langues *sémitique* (des descendants de Sem, le premier fils), et *chamitique* (des descendants de Cham),

La légende de saint Eustache, ou de saint Placide, et ses parallèles arabo-persans et indiens

Les excès des théories diffusionnistes ont un temps discrédité ce genre de recherches (les travaux des “folkloristes”, dans l'un des sens de ce mot¹⁹). Le structuralisme a entraîné un renversement de perspective, le pôle pertinent n'y est plus le conte saisi dans son devenir historique et sa diffusion géographique, mais le groupe social qui le produit, qui lui donne sa raison d'être. C. Bremond (*Les Avatars d'un conte*) veut illustrer l'idée simple, mais perdue de vue, de la complémentarité des deux démarches. Réunir les approches *synchronique* et *diachronique*.

Un cas bien documenté, le conte-type 938 connu en Europe comme la “Légende de saint Placide”, qui se retrouve dans de nombreuses versions.

Exemple de trois versions :

- dans la tradition islamique arabo-persane :

Version 1, HISTOIRE DE ABÛ SÂBER

Abû Sâber (“Père-la-Patience”) est un villageois riche qui a terres et bétail, une femme belle, et deux fils. Un lion vient dévaster son troupeau. Sa femme lui conseille d'aller le combattre, mais il répond : “Meilleure est la patience. Peut-être ne serais-je pas à la hauteur de sa force. Celui qui fait le mal subira le mal à son tour.” Peu après le roi vient chasser dans la région et tue le lion. Abû Sâber démontre à sa femme qu'il avait raison de patienter. Un homme est tué dans le village, et le roi punit collectivement les villageois. Sa femme conseille à Abû Sâber d'aller plaider leur cause à la cour. Il répond : “Meilleure est la patience. Celui qui fait le mal subira le mal à son tour.” Un jaloux a entendu cette phrase et la répète au roi, qui envoie des soldats mettre à sac la maison de Abû Sâber et le chasser du village avec sa femme et ses fils.

Ils marchent, misérables, dans la plaine aride. Sa femme reproche à Abû Sâber de les avoir jetés dans le malheur par sa mollesse. Des brigands les surprennent, leur enlèvent les deux garçons. La mère veut persuader Abû Sâber de les poursuivre. Il dit : “Meilleure est la patience. Peut-être les voleurs me tueraient-ils. Celui qui fait le mal subira le mal à son tour.” Au bord d'une rivière Abû Sâber laisse sa femme pour aller chercher un logis au village voisin. Un cavalier survient qui trouve cette belle femme seule, et l'entraîne de force ; elle a le temps de tracer sur le sol un message pour son mari : “Ô Abû Sâber, ta patience t'a fait perdre tes biens, tes enfants, ta femme !” Abû Sâber poursuit sa route, déterminé à tout supporter. Il arrive en un lieu où le roi réquisitionne tous les hommes pour lui bâtir un palais. Lui aussi doit y travailler. Un jour, un des maçons tombe de son échelle et se casse une jambe. Comme il se lamente, Abû Sâber lui dit : Patiente, pleurer ne sert à rien. Après le mal vient le bien. La patience peut faire sortir un homme du puits et le mettre sur le trône.” Le roi entend ces mots, et fait jeter Abû Sâber dans un puits. De temps en temps il vient le voir et se moque de lui par l'ouverture du puits... Abû Sâber continue à patienter.

Mais un jour le peuple se révolte contre ce roi injuste et le met à mort. On cherche alors le frère du roi, qui avait été jeté lui aussi dans le puits, et y était mort. La foule sort Abû Sâber du puits, et - le prenant pour le prince persécuté - le proclame roi. Abû Sâber règne avec équité. Un jour un roi mis en déroute par ses ennemis vient lui demander secours. Abû Sâber reconnaît le roi qui l'avait fait chasser de son village ; il fait saisir ses biens et l'expulse. Puis, des brigands attaquent les caravanes du royaume, et les soldats de Abû Sâber les ayant combattus ramènent des prisonniers ; parmi ces prisonniers il reconnaît les voleurs de ses fils ; il parvient ainsi à retrouver ses deux fils qui avaient été vendus comme esclaves, et il fait mettre à mort les brigands. Enfin, un homme vient demander justice au roi, car sa famille lui refuse le droit d'épouser une étrangère ; Abû Sâber se fait présenter l'étrangère, reconnaît sa propre femme, la reprend et fait mettre à mort le plaignant, qui n'était autre que le cavalier qui avait enlevé sa femme au bord de la rivière.

Ces jugements étranges suscitent la révolte du peuple. Abû Sâber explique alors la vérité, et se tournant vers sa femme, lui dit : “Le goût du fruit de la patience est bon, mais celui du fruit de la précipitation est amer. Tout ce que l'homme fait se retourne contre lui.”

(L'un des contes du *Livre de Bakhtyâr* ou *Histoire des Dix Vizirs*, écrit en Iran, mais en langue arabe, à la fin du IX^e siècle ; dans C. Bremond, pp. 95-96.)

opposées dans ce schéma aux langues indo-européennes (qui ont été un temps les langues *japhétiques*, des descendants de Japhet).

¹⁹ On se souvient qu'on a appelé *folklore* au XIX^e siècle la discipline étudiant les aspects traditionnels, archaïques, des sociétés européennes (par opposition à l'ethnologie qui étudiait les sociétés exotiques, celles qu'on croyait “primitives”). En un second sens, le *folklore* est l'étude des textes de la tradition populaire, en particulier quand cette étude concerne la comparaison, le classement des versions et les recherches concernant leur diffusion.

- dans la tradition médiévale européenne :

Version 2, LEGENDE DE PLACIDE-EUSTACHE

Eustache, qui s'appelait d'abord Placide était un vertueux païen, général de l'empereur romain Trajan. Un jour de chasse, un cerf qu'il poursuivait se retourne vers lui, montrant dans ses bois l'image du Christ, et disant : "Placide, pourquoi me persécutes-tu ? Je suis le Christ que sans le savoir tu vénères." Placide se fait baptiser, sous le nom d'Eustache, ainsi que sa femme et ses deux fils. Dans une deuxième apparition, le cerf lui annonce qu'il devra supporter de grandes épreuves.

Et les malheurs commencent : sa famille (serviteurs, servantes, bétail) est décimée, ses biens pillés par des voleurs, il doit fuir presque nu, de nuit, avec sa femme et ses fils. Un navire l'embarque, mais le patron libidineux désire sa femme, et comme Eustache n'a pas d'argent pour payer la traversée, il confisque la femme en paiement. Mais, Dieu aidant, elle restera intacte. Eustache marche, portant ses deux fils. Arrivant au bord d'une rivière en crue, il pose l'un sur la berge et passe le second, puis il revient chercher le premier. Quand il est au milieu de l'eau, il voit, impuissant, un lion enlever l'un des deux enfants et un loup emporter l'autre.

Eustache, misérable, doit s'engager comme ouvrier de ferme chez un maître qu'il sert pendant quinze ans. Pendant ce temps Trajan a fait rechercher son ancien général. Deux compagnons d'armes de Placide le retrouvent et le ramènent à Rome. Trajan lui confie le commandement d'une armée ; et parmi les soldats se trouvent deux jeunes garçons pour qui le général se sent une grande affection. Un jour les deux soldats, dans une auberge se racontent leur enfance, et découvrent qu'ils sont des frères enlevés à leur père par des bêtes au passage d'un gué. La gargotière entend ce récit et soupçonne que les deux garçons sont ses fils. Elle demande audience au général et lui raconte tout. Reconnaissance générale de la famille.

Trajan étant mort, lui succède un empereur qui persécute les chrétiens. Placide et sa famille accèdent au triomphe spirituel du martyr.

(D'après plusieurs sources européennes du IX^e au XIII^e siècles, p. ex. la *Légende Dorée* ; pp. 5-6.)

- dans la tradition indienne :

Version 3, HISTOIRE DU PRINCE VISVANTARA

Visvantara est le fils d'un roi (en fait un *bodhisattva*, arrivé à son avant-dernière incarnation). Désireux de satisfaire tous les désirs et de soulager toutes les peines, il donne l'éléphant blanc du royaume, garant de pluie et de fertilité à un peuple voisin décimé par une longue sécheresse. Les sujets du royaume se révoltent alors et Visvantara est exilé.

Il part, avec sa femme et ses deux enfants, après avoir distribué ses biens aux pauvres. En cours de route il donne encore sa voiture et ses chevaux, et il continue à pied sous le soleil brûlant. Il trouve asile dans la montagne, où il vit avec sa famille dans une hutte, se nourrissant de fruits sauvages. Au bout de sept mois, un vieux brahmane se présente et demande à Visvantara de lui donner ses deux enfants. Visvantara accepte, et le brahmane repart avec les enfants qu'il chasse devant lui à grands coups de bâton. Les dieux, témoins de cet exploit sublime, se réjouissent de voir Visvantara au seuil de la perfection absolue. Indra, le roi du ciel, se prend à songer que le "grand être" a encore quelque chose à donner. Il prend la forme d'un brahmane et vient lui demander sa femme. Visvantara la lui donne.

Indra se fait alors connaître, et lui rend sa femme, disant : "Maintenant la princesse est à moi, et ce qui appartient à un autre tu n'as plus le droit d'en faire don à qui que ce soit." (Ainsi il protège la princesse contre la générosité de son mari, qui serait capable d'en faire don à un autre...) Le vieux brahmane vend les deux enfants au roi leur grand-père, l'éléphant blanc de la prospérité rentre de lui-même au royaume, et Visvantara est rappelé en grande pompe dans sa cité.

(*Jataka* connu par une traduction cingalaise d'un texte en langue pali ; pp. 12-13.)

On peut résumer par un tableau la comparaison des séquences des trois versions :

Visvantara	légende de saint Eustache	Abû Sâber
séquence préliminaire (justifie le départ du héros) :	séquence préliminaire :	séquence préliminaire :
don de l'éléphant blanc talisman du royaume	apparition du cerf qui annonce les épreuves	attaque du lion
fuite de Visvantara avec femme et deux enfants	fuite d'Eustache avec femme et deux fils	fuite d'Abû Sâber avec femme et deux fils
don des deux enfants	rapt de l'épouse	rapt des deux fils
don de son épouse	perte des deux fils	rapt de l'épouse
	Eustache s'engage comme ouvrier de ferme	Abû Sâber requis comme maçon
	Eustache retrouve son commandement	Abû Sâber devient roi
l'éléphant-prospérité revient de lui-même		
les enfants vendus au père de Visvantara	Eustache retrouve ses fils et son épouse	Abû Sâber retrouve ses fils et son épouse
la famille réunie	la famille réunie	la famille réunie
	martyre d'Eustache : triomphe spirituel	

Tabl. 3. Comparaison des intrigues des histoires de Visvantara, saint Eustache et Abû Sâber.

Dans les trois cas, des contes particuliers, parce que très liés à la prédication d'une religion (christianisme, islam, bouddhisme) ; on peut précisément montrer que les inflexions des trois familles de versions correspondent aux différences significatives entre les vertus exaltées par les trois religions (souffrance rédemptrice / abandon à la volonté de Dieu / renoncement au monde).

Conclusion de C. Bremond (pp. 41-42) : Après une longue enquête, une conclusion sur l'histoire de ce conte-type : plusieurs thèmes d'origine indienne (que les premiers textes conservés montrent utilisés notamment pour la prédication bouddhiste) se sont amalgamés dans une première forme du conte 938, racontant la séparation puis la réunion d'une famille errante composée d'un roi en exil, de sa femme et de ses deux enfants. De là plusieurs branches, dont certaines prolifiques, d'autres non (représentées par de rares versions). Les versions les plus répandues se fixent en types classiques, un type "indien", un type "moyen-oriental", etc., que les folkloristes retrouvent dans de nombreux recueils.

Renoue-t-on ainsi avec une des grandes théories du folklore : l'origine indienne ? Non, car il ne s'agit plus ici d'une thèse systématique, concernant les contes en général, mais d'une conclusion documentée, pour une famille particulière de contes.

CHAPITRE II. MYTHE ET REALITE SOCIALE

Ouvrages cités :

LEACH, Edmund, "La Genèse comme mythe", et "La légitimité de Salomon : quelques aspects structuraux de l'histoire de l'Ancien Testament", dans *L'Unité de l'homme et autres essais*. Paris : Gallimard : 1980, déjà cité, pp. 143-159, et pp. 160-221.

LEVI-STRAUSS, Claude, "La Geste d'Asdiwal", in : *Anthropologie structurale deux*. Paris : Plon, 1973, pp. 175-233.

PAULME, Denise, *La Mère dévorante. Essai sur la morphologie des contes africains*. Paris : Gallimard, 1976 (en particulier, chap. II "Littérature orale et comportements sociaux en Afrique noire", pp. 51-69).

Les Mille et Une Nuits :

Consulter plusieurs traductions :

- *Les Mille et Une Nuits. Contes arabes traduits par Galland*. Paris : Garnier, 1960, 2 vol. [édit. originale 1704-1717.]

- *Le Livre des Mille et Une Nuits, trad. par J. C. Mardrus*. Paris : R. Laffont, 1980, 2 vol. [édit. orig. 1899-1904.]

- *Les Mille et Une Nuits. Traduction nouvelle et complète faite sur les manuscrits par René R. Khawam*. Paris : Albin Michel, 1965-1967, et réédit. chez Phébus, 1986, 4 vol. [+ *Les Aventures de Sindbad le Marin*, et *Le Roman d'Aladin*, 2 vol., étrangers au recueil original des *Mille et Une Nuits*].

La Fille Dédaigneuse :

Etude :

GÖRÖG-KARADY, V. et SEYDOU, C., éd., *La Fille difficile. Un conte-type africain*. Paris : Edit. du CNRS, 2001.

Textes :

Femmes et Monstres. Tradition orale malgache. Textes recueillis par S. Ramamonjisoa, M. Schrive, Solo Raharinjanahary et Velonandro. Paris : CILF-EDICEF, 1981-1982, 2 vol.

GUEUNIER, N. J., *La Belle ne se marie point. Contes comoriens en dialecte malgache de l'île de Mayotte*. Paris : Peeters-SELAF, 1990.

- " - *L'Oiseau chagrin. Contes comoriens en dialecte malgache de l'île de Mayotte*. Paris : Peeters-SELAF, 1994.

TUTUOLA, Amos, *The Palm-Wine Drinkard and his dead Palm-Wine Tapster*. London : Faber, 1952 ; trad. fr. : *L'Ivrogne dans la brousse*. Trad. de l'anglais p. Raymond Queneau. Paris : Gallimard, 1953.

Certains ethnologues ont utilisé les mythes pour faire "une description de la vie, de l'organisation sociale, des croyances et des pratiques religieuses d'un peuple, telles qu'elles apparaissent dans leurs mythes"²⁰.

Et il est exact que les mythes (et les contes) d'un peuple peuvent être révélateurs des institutions et des préoccupations centrales pour ce peuple, pour qui sait les interpréter en les rapprochant des renseignements ethnographiques ? La discussion peut être introduite par un exemple tiré de D. Paulme : les versions arabe et africaines du conte de "l'homme qui entendait le langage des animaux", le type 670 de la classification de Aarne et Thompson.

Dans la version arabe incluse dans les *Mille et Une Nuits*, l'histoire se termine par une correction de la femme, approuvée même par les parents de celle-ci. Les *Mille et Une Nuits*, texte de littérature écrite, nous intéresse à deux titres : d'une part les contes qu'il contient ont certainement connu une diffusion orale avant d'être inclus par les compositeurs de la collection dans leur œuvre écrite. D'autre part, il a eu tel succès que les textes qu'il contient ont souvent été à nouveau racontés de vive voix : les textes sont repassés dans le domaine de l'oral et ont influencé de nombreuses

²⁰ La phrase est de Boas, dans *Tsimshian Mythology*, 1916, citée par Lévi-Strauss dans *Anthropologie Structurale Deux*, p. 208. Mais pour Boas lui-même la proposition ne devait pas être prise à lettre. Il "n'affirme pas que les mythes reflètent automatiquement la culture comme, depuis, certains semblent le postuler. Il se demande plus modestement jusqu'à quel point et dans quelle mesure le miroir des mythes réfléchit l'image de la culture, et il montre que quelque chose de la culture passe effectivement dans les mythes. Il ne s'ensuit pas que chaque fois qu'un mythe mentionne une forme de vie sociale, celle-ci doit correspondre à quelque réalité objective (...)" (Lévi-Strauss, dans le même livre, p. 241).

traditions (au sens propre de ce terme : de nombreuses transmissions). Il est ainsi probable que c'est à partir des *Mille et Une Nuits* que l'Homme qui entendait le langage des animaux s'est diffusé en Afrique. Mais l'orientation du conte a pu être retournée (nous disons : inversée) au cours de cette diffusion : certaines versions d'Afrique de l'Ouest, au contraire, comme la version bété (Côte d'Ivoire) présentée par D. Paulme, se terminent par la mort du mari.

D. Paulme suggère que cette inversion a un rapport avec la position de l'épouse, beaucoup plus forte dans les sociétés africaines : elle reste toujours sous la protection de sa propre famille, qui n'hésitera pas à la reprendre à son mari en cas de dispute.

En fait, les récits traditionnels représentent sans doute ici la société non pas vraiment telle qu'elle est, mais plutôt telle qu'elle se pense, telle qu'elle se rêve : dans la société arabe, l'homme maître de la femme ; dans les sociétés ouest-africaines l'homme otage de la femme et de la famille de la femme.

Danger de chercher naïvement dans les mythes et les contes une représentation de la société qui produit le conte. Les institutions auxquelles le conte semble renvoyer peuvent être exactement l'inverse de la réalité, ou être complètement imaginaires... "La relation du mythe avec le donné est certaine, mais pas sous la forme d'une *représentation*. Elle est de nature dialectique, et les institutions décrites dans les mythes peuvent être l'inverse des institutions réelles" (Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, p. 208.) "Il ne s'agit pas d'un tableau fidèle et comme documentaire de la réalité indigène, mais d'une sorte de contrepoint qui tantôt accompagne cette réalité, tantôt semble s'en éloigner puis la rejoindre." (*ibid.*, p. 186.)

On trouvera plus loin, dans l'annexe à ce chapitre, un petit recueil de versions de ce conte international. On suggère au lecteur de tenter de vérifier si on peut appliquer l'analyse de D. Paulme à ces différentes versions ; on remarque en particulier comment la version halpulaar (publiée par Gaden) se situe exactement à mi-chemin de la version arabe des *Mille et Une Nuits* et de la version bété. La version mbédé (Gabon, recueillie par J.-J. Adam) réalise une autre inversion intéressante : c'est la femme qui a le secret, et qui meurt.

Exemples développés

Le Maître pris en faute

Comparaison entre l'histoire biblique de Tamar (Genèse 38, 1-26), un conte marocain (F. Mernissi), et un conte en dialecte malgache de Mayotte, Comores "Le Maître pris en faute" (AT 891).

Résumé de la version mahoraise :

Un roi qui est aussi un grand Sheikh, enseigne avec suffisance la doctrine musulmane condamnant la fornication. Une jeune fille l'entend enseigner et se moque de lui et de sa prétendue sagesse. Vexé, il la demande en mariage, et sans même consommer le mariage, il l'envoie habiter seule avec une vieille servante sur un îlot, où il lui fait porter des provisions, mais où aucun homme ne peut mettre pied à terre, sous peine de mort.

Il pense avoir ainsi réduit l'esprit frondeur de la jeune femme. Mais une nuit, celle-ci profite de la marée basse pour passer à pied en suivant le récif de coraux depuis l'îlot jusqu'à la terre, et va rejoindre son mari, qui, ne l'ayant vue qu'une seule fois, ne la reconnaît pas, et se laisse séduire, sans se douter qu'il s'agit de son épouse. Le manège recommence plusieurs nuits de suite, et la jeune femme est enceinte. Elle annonce alors au Sheikh qu'elle ne reviendra plus, et exige en cadeau de lui une bague où son nom est gravé.

Au bout de quelque temps, la femme accouche. Le Sheikh, prévenu, part fort en colère pour la faire mourir. La femme lui prouve grâce à la bague que c'est lui le père de l'enfant, et qu'elle n'a fait en se faisant déflorer par lui que son devoir d'épouse, tandis que lui, qui ne l'avait pas reconnue, commettait par le même acte le péché de fornication.

Ils reviennent au village avec des chants (chants des rameurs) et le roi répudie son autre épouse, qui était stérile. Mais la femme refuse de rester avec lui, parce qu'il l'avait prise pour une imbécile alors qu'elle était en fait plus intelligente que lui.

(Texte recueilli en juillet 1975, publié dans *L'Oiseau Chagrin*, 1994, pp. 132-151.)

Une autre version recueillie en janvier 1983, de la même conteuse, reste très fidèle au récit entendu huit ans auparavant, mais se termine autrement : les notables du village arrangent une réconciliation entre le maître et sa jeune femme, moyennant des garanties très importantes fournies par le mari, et le ménage vit dès lors des jours heureux.

Discussion :

Saveur apparemment “féministe” du conte comorien du “Maître pris en faute” qui met en scène un maître ès sciences religieuses (ou sheikh). La jeune fille a provoqué par son effronterie la colère du maître. Quand il enseigne, avec la suffisance de ses pareils, la saine doctrine condamnant l'adultère et la fornication, cette prédication la fait rire, et elle réplique : “Vous pouvez toujours m'envoyer un théologien dont la science irait d'ici jusqu'au ciel, il n'arrivera pas à m'en remontrer pour l'intelligence !”

La réponse du théologien consiste à demander aux parents la jeune fille en mariage, et l'à obtenir ! Mais, à peine les noces célébrées, il la séquestre sur une île déserte, sans même avoir consommé le mariage, mais en assurant fidèlement sa subsistance quotidienne. Le maître croit ainsi être venu à bout de l'insolence de la fille. Mais, comme elle l'avait annoncé, elle va se montrer plus habile que lui. Elle réussit à s'échapper nuitamment de son île (par ruse ; dans une troisième version, d'un autre conteur, c'est avec un véhicule magique : le conte se rapproche alors du registre des contes merveilleux) et revient incognito, etc.

Le conte se présente en un sens comme une discussion de loi musulmane : le mari a cru mettre le bon droit de son côté, puisqu'il se conforme scrupuleusement à l'obligation d'entretien, en termes juridiques la *nafaqat*, l'une des principales causes de contestation devant les cadis en matière de mariage. Mais elle, elle se montre capable de lui donner une belle leçon : elle n'a rien fait de mal, bien au contraire, puisqu'elle a couché avec son propre mari, remplissant de ce fait son devoir d'épouse, tandis que lui, qui ne l'a pas reconnue, qui a cru coucher avec une étrangère, il a commis l'affreux péché d'adultère. Question classique de casuistique : un homme peut-il commettre l'adultère avec sa propre épouse ?

Convaincu à la fois de sa honte, et de la vertu et de l'intelligence supérieure de sa femme, le maître veut prolonger ce mariage, qui de plus lui a donné un descendant. Mais c'est alors elle qui demande la séparation, puisqu'il l'a offensée. L'affaire est portée devant les notables, qui ne peuvent que donner raison à la femme, et se contentent de lui demander de faire preuve d'indulgence vis-à-vis de son mari. Arrivées à ce point les deux versions, contées à quelques années d'intervalle par la même conteuse, bifurquent : dans la première le mariage est rompu, la femme ne se laissant pas fléchir, alors que dans la seconde elle finit par accepter, moyennant de nombreuses concessions du mari, de rester avec lui. Dans la troisième, contée par un jeune homme, le mariage est aussi maintenu.

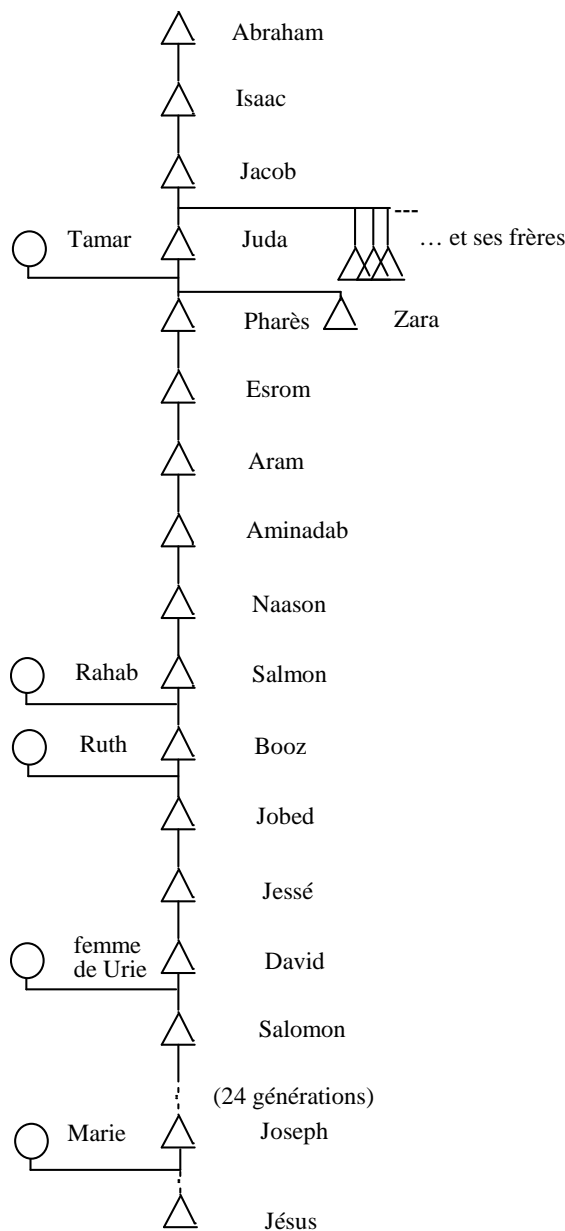
Il est difficile de ne pas voir dans un tel conte une sorte de revanche des femmes. Le plaisir visible de la conteuse quand elle insiste sur la honte et le désarroi du mari laisse peu de doute sur ce point.

C'est aussi l'interprétation que suggère F. Mernissi pour un conte marocain parallèle “Qui l'emporte, la femme ? ou l'homme ?”²¹. Pourtant il serait excessif et anachronique de voir là une revendication proprement féministe. En fin de compte, la jeune femme n'a qu'un moyen de démontrer sa supériorité, c'est de donner à son mari un enfant légitime, bien que celui-ci ait prétendu l'en empêcher en refusant de cohabiter avec elle. Si le maître est pris en faute, c'est pour avoir voulu défier la femme dans ce qui est son privilège proprement féminin, porter des enfants. En somme l’“intelligence”, et la vertu, d'une femme se manifestent d'abord par l'accomplissement, au besoin contre son mari lui-même, de ce devoir. Voilà, au-delà de l'aspect piquant de la controverse casuistique, une morale bien traditionnelle, que même les lettrés les plus misogynes contesteraient difficilement.

C'est aussi par cette voie que la Tamar de la Bible arrive à démontrer sa “sagesse” (“elle est plus juste, ou plus sage, que moi”, finira par dire son beau-père), et à devenir une des figures féminines exemplaires de la tradition juive et chrétienne. (Leach a bien fait remarquer que si la généalogie de Jésus dans Mt. 1 est typiquement patrilinéaire, il s'y intercale pourtant quelques

²¹ Publié au Maroc en 1983, S.I., 59-22 p., sous la forme d'un livre d'enfants... avec une préface dans laquelle l'auteure, sociologue bien connue, profite visiblement du prétexte du livre d'enfants pour essayer de faire passer son message aux parents...

femmes, 5 sur 42 générations, toutes des femmes dont l'histoire matrimoniale est exceptionnelle, ou scandaleuse à quelque titre, voir "La légitimité de Salomon", dans le recueil *L'Unité de l'Homme*.)



Tabl. 4. Généalogie de Jésus, selon Mt 1, pour la discussion de l'article d'E. Leach, "La légitimité de Salomon".

Genèse 38 (Traduction Segond)

¹ En ce temps-là, Juda s'éloigna de ses frères et se retira vers un homme d'Adullam, nommé Hira.

² Là, Juda vit la fille d'un Cananéen, nommé Schua ; il la prit pour femme et alla vers elle. ³ Elle devint enceinte et enfanta un fils, qu'elle appela Er. ⁴ Elle devint encore enceinte et enfanta un fils, qu'elle appela Onan. ⁵ Elle enfanta de nouveau un fils, qu'elle appela Schéla ; Juda était à Czib quand elle l'enfanta.

⁶ Juda prit pour Er, son premier-né, une femme nommée Tamar.

⁷ Er, premier-né de Juda, était méchant aux yeux de l'Éternel ; et l'Éternel le fit mourir. ⁸ Alors Juda dit à Onan : Va vers la femme de ton frère, prends-la, comme beau-frère et suscite une postérité à ton frère*. ⁹ Onan, sachant que

* Ici la Traduction du Rabinat français dit avec plus de précision : Epouse la femme de ton frère en vertu du lévirat, afin de constituer une postérité à ton frère.

cette postérité ne serait pas à lui, se souillait à terre lorsqu'il allait vers la femme de son frère, afin de ne pas donner de postérité à son frère**.

¹⁰ Ce qu'il faisait déplut à l'Éternel, qui le fit aussi mourir.
¹¹ Alors Juda dit à Tamar, sa belle-fille : Demeure veuve dans la maison de ton père, jusqu'à ce que Schéla, mon fils, soit grand. Il parlait ainsi dans la crainte que Schéla ne mourût comme ses frères. Tamar s'en alla et elle habita dans la maison de son père.
¹² Les jours s'écoulèrent et la fille de Schua, femme de Juda, mourut. Lorsque Juda fut consolé, il monta à Thimna, vers ceux qui tondaient ses brebis, lui et son ami Hira, l'Adullamite.

¹³ On en informa Tamar et on lui dit : Voici ton beau-père qui monte à Thimna, pour tondre ses brebis.
¹⁴ Alors elle ôta ses habits de veuve, elle se couvrit d'un voile et s'enveloppa et elle s'assit à l'entrée d'Énaïm, sur le chemin de Thimna ; car elle voyait que Schéla était devenu grand et qu'elle ne lui était point donnée pour femme.
¹⁵ Juda la vit et la prit pour une prostituée, parce qu'elle avait couvert son visage.
¹⁶ Il l'aborda sur le chemin et dit : Laisse-moi aller vers toi. Car il ne connut pas que c'était sa belle-fille. Elle dit : Que me donneras-tu pour venir vers moi ?
¹⁷ Il répondit : Je t'enverrai un chevreau de mon troupeau. Elle dit : Me donneras-tu un gage, jusqu'à ce que tu l'envoies ?
¹⁸ Il répondit : Quel gage te donnerai-je ? Elle dit : Ton cachet, ton cordon et le bâton que tu as à la main. Il les lui donna. Puis il alla vers elle ; et elle devint enceinte de lui.
¹⁹ Elle se leva et s'en alla ; elle ôta son voile et remit ses habits de veuve.

²⁰ Juda envoya le chevreau par son ami l'Adullamite, pour retirer le gage des mains de la femme. Mais il ne la trouva point.
²¹ Il interrogea les gens du lieu, en disant : Où est cette prostituée qui se tenait à Énaïm, sur le chemin ? Ils répondirent : Il n'y a point eu ici de prostituée.
²² Il retourna auprès de Juda et dit : Je ne l'ai pas trouvée et même les gens du lieu ont dit : Il n'y a point eu ici de prostituée.
²³ Juda dit : Qu'elle garde ce qu'elle a ! Ne nous exposons pas au mépris. Voici, j'ai envoyé ce chevreau et tu ne l'as pas trouvée.

²⁴ Environ trois mois après, on vint dire à Juda : Tamar, ta belle-fille, s'est prostituée et même la voilà enceinte à la suite de sa prostitution. Et Juda dit : Faites-la sortir et qu'elle soit brûlée.
²⁵ Comme on l'amenait dehors, elle fit dire à son beau-père : C'est de l'homme à qui ces choses appartiennent que je suis enceinte ; reconnais, je te prie, à qui sont ce cachet, ces cordons et ce bâton.
²⁶ Juda les reconnut et dit : Elle est moins coupable que moi***, puisque je ne l'ai pas donnée à Schéla, mon fils. Et il ne la connut plus.

Le conte de la Fille dédaigneuse dans la tradition du conte de langue malgache de Mayotte (Comores)

Dans la collecte que j'ai faite dans les villages de langue malgache de l'île de Mayotte (la seule des îles Comores où il existe un parler malgache à côté du comorien, langue bantu), c'est le conte-type le plus fréquent.

Résumé (construit sur de nombreuses versions) :

Une fille dédaigne les hommes, refusant tous ceux qui se présentent pour l'épouser, ou que ses parents lui proposent. Elle prend finalement un mari de son choix, mais ce choix se révèle désastreux : l'élu est un monstre, un ogre, ou une bête sauvage, qui menace de la dévorer. Revenue plus ou moins rapidement de son aveuglement, la femme réussit à échapper à son mari et à se remettre sous la protection des siens. Elle est sauvée.

Les variantes principales se distinguent par les diverses manières dont la femme reçoit et accepte - souvent après une forte résistance - la révélation de la vraie identité de son mari. Généralement elle a besoin pour cela d'un auxiliaire, qui peut être aussi celui qui lui procure les moyens de se sauver.

Ce conte-type est répandu dans toute l'Afrique (v. les études réunies par V. Görög-Karady et C. Seydou, 2001), et passé en Amérique (versions haïtiennes). Une version littéraire se trouve dans *The Palm-Wine Drinkard* du romancier nigérian Amos Tutuola (*L'Ivrogne dans la brousse*, trad. fr. de Raymond Queneau) : chapitre intitulé "Ne suivez pas un bel inconnu".

Le conte est présent aussi dans les *Mille et Une Nuits*, avec le conte de Gamal-al-Dîn, inclus dans l'"Histoire de Baïbars et des douze capitaines de police" (Trad. Mardrus, t. II, pp. 880-887). C'est une rédaction qui paraît proche d'une source orale. J'y reconnais presque mot pour mot certaines des phrases-clés qui se rencontrent dans les versions que j'ai recueillies à Mayotte. Par exemple le mari y déclare : "Je suis le fils d'un roi et d'un sultan, et je voudrais emmener mon épouse et partir pour aller dans le royaume de mon père..." Et, hélas ! le narrateur doit nous

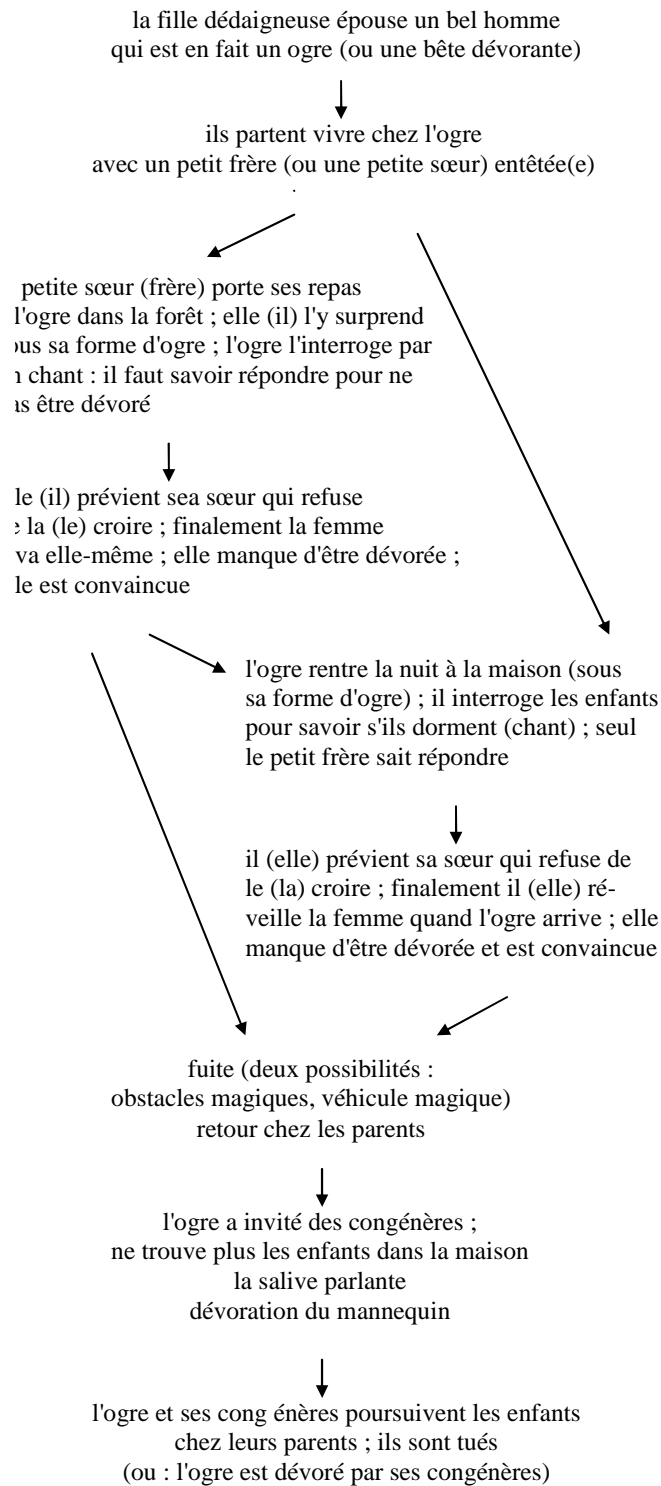
** Traduction du Rabinat : Chaque fois qu'il approchait de la femme de son frère, il corrompait sa voie, afin de ne pas donner de postérité à son frère. [On note que l'expression "il se souillait" montre chez Segond une tendance à interpréter la faute d'Onan en terme de morale sexuelle - là où le texte parlait plutôt d'une morale lignagère : la faute est de porter obstacle à la continuation de la lignée.]

*** Traduction du Rabinat : Elle est plus juste que moi. [C'est sans doute l'interprétation moralisante déjà vue plus haut qui empêche Segond d'écrire que Tamar était juste.]

apprendre la triste vérité : “Or cet adolescent si beau n'était pas autre chose qu'un ghoul d'entre les ghouls...”

Mais ce conte-type n'est pas attesté en Europe, et il est absent de l'inventaire international d'Arne et Thompson.

Le tableau de la page suivante tente une analyse des principales variantes recueillies en dialecte malgache de Mayotte :



Tabl. 5. L'intrigue de *La Fille Dédaigneuse* dans les contes en dialecte malgache de Mayotte (Comores).

L'endroit où les versions bifurquent est un moment crucial : l'épreuve qui permet de révéler à la malheureuse femme la véritable nature de son joli mari.

Les deux séquences possibles (dont l'une ou l'autre peut être présente, mais qui peuvent aussi s'ajouter l'une à l'autre) sont caractérisées par une formule chantée particulière, qui constitue un de ces “repères” qui servent à la fois au conteur pour aider à la mémorisation et à articuler les séquences entre elles, et aux auditeurs pour reconnaître une structure qu'ils ont déjà intériorisée.

Une série de traits régulièrement associés oppose les épreuves associées aux deux formules :

	formule en comorien (ou jargon proche du comorien, en tout cas bantu)	formule en malgache (parfois dialecte différent de celui du récit)
héros	généralement: petite sœur	généralement: petit frère
lieu	forêt	village
temps	midi	minuit

Tabl. 6. Langue des chants et structure du conte, dans *La Fille Dédaigneuse, Mayotte (Comores)*.

Discussion :

On considèrera d'abord un argument de diffusion. On peut supposer que les formules chantées se conservent mieux dans leur langue originale, alors que le récit lui-même se traduit facilement d'une langue dans l'autre ; la variante avec la formule en malgache serait donc d'origine malgache et celle avec formule en comorien, ou autre langue bantu, appartiendrait au répertoire africain bantu ; conclusion confirmée par la comparaison avec les versions recueillies dans les pays voisins.

Les formules, et en particulier des formules chantées, ont une fonction dans la logique du récit lui-même. Pourquoi les ogres parlent-ils une langue bizarre ? Pourquoi cette langue bizarre est-elle souvent celle du village (de la région) voisine ? L'ogre, le monstre, ne serait-il pas finalement l'étranger ? Y compris cet étranger si proche, l'homme du village voisin, qu'on peut épouser ?

La fonction du chant comme révélateur de la nature ogresque du joli mari renvoie aussi à un trait typique des cultes de possession (qui sont très courants dans la culture comorienne) : pour obtenir la manifestation des esprits, on joue la musique particulière qui leur convient, et on chante les chants particuliers qui leur appartiennent. Comme dans ces cérémonies de la vie réelle, dans les contes (et pas seulement dans celui de la Fille dédaigneuse) on peut contraindre un être (ici maléfique) à manifester sa véritable identité en lui jouant une certaine musique, à laquelle il ne saurait résister : il se met à danser, son corps se couvre de poils, de plumes, de griffes, de cornes... il est enfin visiblement ce qu'il a toujours été.

L'intrigue de ces contes fournit-elle pour autant “une description de la vie, de l'organisation sociale” (Boas) dans la société qui les raconte ? Dans le détail, il y serait bien dangereux d'y chercher des indications sur l'organisation de parenté et d'alliance : tous ces contes supposent que la femme doit *suivre son mari*. Or la règle de résidence dans la société comorienne est précisément l'inverse : la résidence uxorilocale.

Cela ne déconcerte pas les conteurs. Et de fait, il y a des exceptions possibles à cette règle : dans la vie réelle le mari peut *démander à sa belle famille* (et à la femme elle-même) de consentir à ce que la résidence du ménage soit établie chez lui, s'il a par exemple des champs à exploiter chez lui, etc. (Et dans la vie moderne, spécialement, si le mari est fonctionnaire et doit résider près de son lieu d'emploi, où il a souvent un logement de fonction.)

Mais la véritable nécessité de cette exception à la règle de résidence n'est-elle pas aussi une nécessité de logique narrative ? Sans cela il n'y a plus de risque pour l'épouse qui n'est pas entre les mains de son mari, et donc plus de conte !

Pourtant, si on va plus loin, il y a bien un rapport entre ces histoires et un trait caractéristique de la société comorienne : l'intérêt que les conteurs portent à ce conte-type (et à quelques autres dont nous reparlerons, qui tournent tous autour des *risques du mariage*) traduit bien quelque chose. Le mariage est la grande affaire de la société mahoraise (et comorienne en général). Le mariage est le rite de passage principal aussi bien pour les hommes que pour les femmes²². Et dans le même temps le mariage est une entreprise toujours incertaine : la société comorienne connaît une grande instabilité des mariages, en relation sans aucun doute avec l'équilibre précaire entre une supériorité des hommes d'autant plus affirmée qu'elle est moins assurée, et les garanties assez fermes que donnent aux femmes les traditions de résidence uxorilocale et de fidélité au village natal.

Nous avons déjà trouvé ces thèmes dans le conte mahorais du “Maître pris en faute”.

²² Le contraste est ici frappant avec la société malgache, dans laquelle on peut dire que le passage principal est celui des rites funéraires.

ANNEXE : UNE PETITE ANTHOLOGIE DE VERSIONS DU CONTE “LE LANGAGE DES ANIMAUX”, AT 670 *

Après deux versions littéraires (= transmises par écrit) anciennes, souvent considérées comme des sources de la diffusion orale, on donne un échantillon de deux versions orales européennes et cinq versions orales africaines.

I. Deux versions littéraires anciennes

1. Le Roi qui parle le langage des animaux

Conte du *Tripitaka*

Un roi qui a délivré la fille d'un nâga (roi-dragon), reçoit de ce dernier le don de comprendre le langage des animaux ; mais il ne doit révéler à personne, sous peine de mort, ce qu'il entendra. Sa femme le presse de dire son secret, et menace de le tuer s'il ne le fait pas. Le roi est près de céder lorsqu'il rencontre un troupeau de moutons, et se décide à dire à sa femme ce que le bélier dit à l'une des brebis. Or, le bélier disait : « Le roi est un sot de mourir pour sa femme ! Tu peux bien mourir : crois-tu que je n'aurai plus de brebis ? »

(Trad. fr. dans : Edouard Chavannes, *Cinq cents contes et apologues extraits du Tripitaka chinois*. Paris: Ernest Leroux, 1910-1934, I, 382, n° 112 ; résumé.)

2. Fable de l'âne et du bœuf et du maître de labour

Conte arabe des *Mille et Une Nuits*.

Sache, ô ma fille qu'il y avait un commerçant, maître de grandes richesses et de bétail, marié et père d'enfants. Allah Très-Haut lui donna aussi la connaissance des langues des animaux et des oiseaux. Or le lieu d'habitation de ce commerçant était un pays fertile sur le bord d'un fleuve. Dans la demeure de ce commerçant, il y avait aussi un âne et un bœuf.

Un jour, le bœuf arriva à l'endroit occupé par l'âne, et trouva cet endroit balayé, arrosé ; dans l'auge il y avait de l'orge bien criblée ; et l'âne était couché bien au repos ; ou bien quand son maître le montait, c'était seulement pour une petite course qui par hasard était urgente ; et l'âne revenait bien vite à son repos. Or, ce jour-là, le commerçant entendit le bœuf qui disait à l'âne : « Mange avec délices ! et que cela te soit sain, profitable et de bonne digestion ! Moi je suis fatigué, et toi, reposé ; tu manges de l'orge bien criblée et tu es servi ! Et si, des fois parmi les moments, ton maître te monte, il te ramène bien vite ! Quant à moi, je ne sers qu'au labour et au travail du moulin ! » Alors l'âne lui dit : « Lorsque tu sortiras au champ et qu'on te mettra le joug sur le cou, jette-toi à terre et ne te lève point, même si on te frappait ; et quand tu te seras levé, vite recouche-toi pour la seconde fois.. Et si alors on te fait retourner à l'étable et qu'on te présente les fèves, n'en mange point, tout comme si tu étais malade. Ainsi, efforce-toi de ne pas manger ni boire pendant un jour ou deux ou trois. De cette façon-là, tu te reposeras de la fatigue et de la peine ! »

Or le commerçant était là, qui entendait leurs paroles. Lorsque le meneur du bétail vint près du bœuf pour lui donner le fourrage, il le vit manger très peu de chose : et quand, le matin, il le prit au labour, il le trouva malade. Alors le commerçant dit au meneur de bétail : « Prends l'âne et fais-le labourer à la place du bœuf durant toute la journée ! » Et l'homme revint et prit l'âne à la place du bœuf, et le fit labourer durant tout le jour.

Lorsque l'âne retourna à l'étable à la fin du jour, le bœuf le remercia pour sa bienveillance et pour l'avoir laissé se reposer de la fatigue durant ce jour. Mais l'âne ne lui répondit aucune réponse, et se repentit le plus fort repentir.

Le lendemain le semeur vint et prit l'âne et le fit labourer jusqu'à la fin du jour. Et l'âne ne retourna que le cou écorché et exténué de fatigue. Et le bœuf, l'ayant vu dans cet état, se mit à le remercier avec effusion et à le glorifier de louanges. Alors l'âne lui dit : « J'étais bien tranquille auparavant : or, rien ne me suivit que mes bienfaits. » Puis il ajouta : « Pourtant il faut que tu saches que je vais te donner un bon conseil ; j'ai entendu notre maître qui disait : 'Si le bœuf ne se lève pas de sa place, il faut le donner à l'égorgeur, pour qu'il l'immole, et qu'il fasse de sa peau un cuir pour la table!' Et moi j'ai bien peur pour toi, et je t'avise du salut ! »

Lorsque le bœuf entendit les paroles de l'âne, il le remercia et dit : « Demain j'irai librement avec eux vaquer à mes occupations. » Là-dessus, il se mit à manger et avala tout le fourrage et même il lécha le boisseau avec la langue.

Tout cela ! et leur maître écoutait leurs paroles.

* Aarne-Thompson, conte-type 670 :

The Animal Languages. A man learns animal languages. His wife wants to discover his secret. The advice of the cock.

I. *The Gift of the Snake*. A man receives from a grateful snake the power of understanding animal languages. He is not to reveal this secret.

II. *The Curious Wife*. (a) He hears animals talking and laughs. (b) His wife demands that he tell her what he laughed at. (c) She threatens him with death.

III. *The Speech of the Cock*. (a) As he is about to submit to death he hears the cock tell how easily he rules his many wives, while the man cannot rule his one wife. (b) The man keeps his secret and withstands his wife.

Etude classique sur ce conte-type : Antti Aarne, *Der tiersprachenkundige Mann und seine neugierige Frau. Eine vergleichende Märchenstudie*. Hamina, 1914 ("F.F. Communications", n° 15.)

Lorsque parut le jour, le commerçant sortit avec son épouse vers l'habitation des bœufs et des vaches et tous deux s'assirent. Alors le conducteur vint, et prit le bœuf et sortit. A la vue de son maître, le bœuf se mit à agiter la queue, à péter avec bruit et à galoper follement en tous sens. Alors le commerçant fut pris d'un tel rire qu'il se renversa sur le derrière. Alors son épouse lui dit : « De quelle chose ris-tu ? » Il lui dit : « D'une chose que j'ai vue et entendue, et que je ne puis divulguer sans mourir. » Elle lui dit : « Il faut absolument que tu me la racontes et que tu me dises la raison de ton rire, même si tu devais en mourir ! » Il lui dit : « Je ne puis te divulguer cela, à cause de ma peur de la mort. » Elle lui dit : « Mais alors tu ne ris que de moi ! » Puis elle ne cessa de se quereller avec lui et de le harceler de paroles avec opiniâtreté, tant qu'à la fin, il fut dans une grande perplexité. Alors il fit venir ses enfants en sa présence, et envoya mander le kadi et les témoins. Puis il voulut faire son testament avant de révéler le secret à sa femme et de mourir : car il aimait sa femme d'un amour considérable, vu qu'elle était la fille de son oncle paternel et la mère de ses enfants, et qu'il avait déjà vécu avec elle cent vingt années de son âge. De plus il envoya quérir tous les parents de sa femme et les habitants du quartier, et il raconta à tous son histoire et qu'à l'instant même où il dirait son secret il mourrait ! Alors tous les gens qui étaient là dirent à la femme : « Par Allah sur toi ! laisse de côté cette affaire de peur que ne meure ton mari, le père de tes enfants ! » Mais elle leur dit : « Je ne lui laisserai la paix qu'il ne m'ait dit son secret, même dût-il en mourir ! » Alors ils cessèrent de lui parler. Et le marchand se leva de près d'eux et se dirigea du côté de l'étable, pour faire d'abord ses ablutions, et retourner dire son secret et mourir.

Or, il avait un vaillant coq capable de satisfaire cinquante poules, et il avait aussi un chien ; et il entendit le chien qui appelait le coq et l'injurait et lui disait : « N'as-tu pas honte d'être joyeux alors que notre maître va mourir ? » Alors le coq dit au chien : « Mais comment cela ? » Alors le chien répéta l'histoire, et le coq lui dit : « Par Allah ! notre maître est bien pauvre d'intelligence ! Moi, j'ai cinquante épouses, et je sais me tirer d'affaire en contentant l'une et en grondant l'autre. Et lui n'a qu'une seule épouse, et il ne sait pas le bon moyen de la façon dont il faut la prendre ! Or, c'est bien simple ! Il n'a qu'à couper à son intention quelques bonnes tiges de mûrier, et entrer brusquement dans son appartement réservé et la frapper jusqu'à ce qu'elle meure ou se repente : et elle ne recommencera plus à l'importuner de questions sur quoi que ce soit ! » Il dit. Lorsque le marchand eut entendu les paroles du coq discourant avec le chien, la lumière revint à sa raison et il résolut de battre sa femme. » [...]

Le commerçant entra dans la chambre réservée de sa femme, après avoir coupé à son intention les tiges de mûrier et les avoir cachées, et il lui dit en l'appelant : « Viens dans la chambre réservée pour que je te dise mon secret, et que personne ne puisse me voir ; et puis je mourrai ! » Alors elle entra avec lui, et il ferma la porte de la chambre réservée sur eux deux, et il lui tomba dessus à coups redoublés jusqu'à la faire s'évanouir. Alors elle lui dit : « Je me repens ! Je me repens ! » Puis elle se mit à embrasser les deux mains et les deux pieds de son mari, et elle se repentit vraiment. Et alors, elle sortit avec lui. Aussi toute l'assistance se réjouit, et se réjouirent aussi tous les parents. Et tout le monde fut dans l'état le plus heureux et le plus fortuné jusqu'à la mort.

(*Le Livre des Mille et Une Nuits*. Trad. J. C. Mardrus. Paris : Laffont 1980, t. 1, pp. 11-13 ; avant la 1^{ère} nuit.)

II. Deux versions orales européennes

3. La langue muette

Conte serbe

Un homme avait un berger qui, depuis des années, le servait avec une honnête fidélité. Un jour, en gardant ses moutons, le berger entendit un très fort sifflement. Ne sachant ce que cela pouvait être, il se dirigea vers le point de la forêt d'où lui semblait venir le bruit. Il aperçut un incendie, au centre duquel un serpent sifflait. Le berger voulut voir ce que le serpent allait faire, car le feu encerclait de plus en plus près l'animal. Alors, le serpent cria : « Berger, pour Dieu ! sauve-moi du feu ! »

Le berger tendit son long bâton par-dessus les flammes. Le serpent put s'en saisir, gagna la main du sauveur, puis remonta jusqu'à son cou qu'il entourait. Le berger s'écria :

— Qu'est-ce ? Je viens de te sauver et tu veux m'étouffer !

— N'aie pas peur, berger ! dit le serpent ; porte-moi à mon père, le roi des serpents !

Le berger le supplia de ne pas lui faire faire cette démarche car il ne pouvait laisser ses moutons sans gardien.

— Ne crains pas pour tes bêtes. Rien ne leur arrivera ! assure le serpent. Seulement, va plus vite !

Le berger partit donc avec le serpent, à travers la forêt.

Enfin, il arriva devant une grande porte faite uniquement de serpents qui se dénouèrent et laissèrent l'entrée libre, dès que celui qui était porté par le berger eut sifflé.

— Quand nous serons au palais, devant mon père, dit le serpent, il t'offrira en récompense tout ce que tu voudras : argent, or, pierres précieuses. Je te conseille de ne demander qu'une chose : *la langue muette*. Mon père résistera longtemps, mais enfin il te la donnera !

Encore quelques pas et ils atteignirent le palais. Le père reçut son enfant en pleurant :

— Pour Dieu, mon enfant, d'où viens-tu ?

Le serpent conta toute son aventure : comment il avait été entouré par le feu, puis sauvé par le berger.

— Que veux-tu que je te donne pour te récompenser d'avoir sauvé mon fils, demanda le roi des serpents au berger.

— Rien autre chose que *la langue muette*.

— Ce n'est pas pour toi, enfant. Si je t'en faisais cadeau et que tu en confies le secret à qui que ce soit, tu mourrais. Mais demande une autre récompense.

— Si tu veux m'offrir quelque chose, dit le berger, donne-moi *la langue muette* ! Sinon, adieu, je n'ai besoin de rien d'autre !

Et il fit semblant de partir.

Le roi le retint,

— Arrête, voyons ! Viens ici ! Puisque tu le veux, ouvre la bouche !

Le pâtre ouvrit sa bouche dans laquelle le roi des serpents cracha, puis dit :

— Maintenant, à ton tour, crache dans ma bouche !

Le berger fit ce que le roi lui commandait. Ils renouvelèrent l'acte trois fois, après quoi le roi des serpents dit :

— Maintenant, tu possèdes *la langue muette*. Va-t-en ! Mais fais attention ! Si tu le dis à qui que ce soit, tu mourras immédiatement.

Le pâtre repartit par la forêt. En route, il comprit ce que disaient les oiseaux, les herbes et tout ce qui vit dans l'univers. Il retrouve son troupeau intact. Comme il était fatigué de sa course, il s'étendit sur l'herbe. Peu après, arrivèrent et se posèrent sur une branche deux corbeaux qui se mirent à parler dans leur langue.

— Si ce berger pouvait savoir qu'à la place où est couché cet agneau noir il y a un souterrain plein d'or et d'argent !

Ayant entendu cela, le berger partit en informer son maître qui vint avec une voiture : à l'endroit indiqué par les corbeaux, ils trouvèrent une porte, l'ouvrirent et emportèrent tout le trésor.

Le maître était un honnête homme et il donna toutes ces richesses au berger :

— Prends, mon fils, lui dit-il, Dieu te l'a donné. Construis une maison, puis marie-toi et vis heureux !

Le berger écouta les conseils de son maître. Il fit bâtir une maison, se maria et devint, petit à petit, l'homme le plus riche, non seulement de son village mais de toute la région. Il avait à son tour un berger pour les moutons, un autre pour les bœufs, un troisième pour les chevaux, un gardeur de porcs, de nombreuses propriétés et beaucoup d'argent. Un jour, juste à Noël, il dit à sa femme :

— Prépare vite du vin, du *raki* et tout ce qu'il faut pour manger et boire ; nous irons demain à la maison de campagne porter tout cela à nos pâtres, afin qu'ils puissent, eux aussi, fêter Noël.

Sa femme obéit et prépara tout ce qu'il avait commandé.

Le lendemain, ils partirent donc à leur *salache* ou villa d'été.

Le soir, le maître dit aux bergers...

— Mangez, buvez, réjouissez-vous tous ; je garderai les bêtes cette nuit.

Or, vers minuit, il entendit les loups hurler et les chiens aboyer. Ils se disaient en leur langue :

— Pouvons-nous venir pour faire du mal ? Il y aura de la chair pour nous et pour vous !

— Venez, que nous mangions aussi ! — répondaient les chiens.

Parmi ces derniers, il y en avait un vieux qui n'avait plus que deux dents solides dans sa mâchoire.

— Tant que j'aurai encore mes deux dents, cria-t-il aux loups, — vous ne ferez pas de tort à mon maître !

Celui-ci entendait et comprenait tout. Le lendemain il fit tuer tous les autres chiens et ne conserva que le vieux.

— Pour Dieu, maître, qu'est-ce cela ? demandèrent les bergers.

— Faites ce que j'ordonne !

Et il s'en retourna avec sa femme à la maison. Il montait un cheval et sa femme était sur une jument. En allant ainsi, l'homme prit de l'avance, tandis que sa femme resta en arrière. Le cheval, alors, hennit :

— Va plus vite ; pourquoi te mets-tu en retard ? — demanda-t-il en sa langue à la jument.

Celle-ci répondit :

— C'est facile pour toi ! Tu portes un seul maître, tandis que je porte trois personnes : ma maîtresse, son enfant qui est en elle, et mon enfant à moi !

L'homme, comprenant, se retourna et sourit. La femme, ayant remarqué ce sourire, fit courir la jument, rattrapa son mari et lui demanda pourquoi il venait de sourire.

— Pour rien !

La femme ne fut pas satisfaite de cette réponse et renouvela sa question.

— Laisse-moi, femme, pour Dieu ! lui dit son mari. Je ne sais pas pourquoi j'ai souri.

Mais plus il s'en défendait, plus elle insistait.

Enfin, l'homme répondit :

— Je mourrais de suite si je te l'avouais !

Malgré cela, la femme insista encore, assurant à son mari qu'elle ne pourrait pas vivre non plus s'il ne le lui avouait pas. Tout en discutant, ils arrivèrent à la maison. Dès que l'homme fut descendu de cheval, il ordonna qu'on lui fit un cercueil :

— Je vais m'y coucher, dit-il à sa femme, car dès que je t'aurai dit pourquoi j'ai souri, je mourrai.

Il s'installa donc dans le cercueil, puis, se retournant, vit près de sa tête le vieux chien qui avait abandonné les troupeaux et pleurait.

— Apporte un morceau de pain et donne à manger à ce chien, ordonna-t-il à sa femme.

Celle-ci obéit. Elle jeta un morceau de pain au chien qui ne voulut pas en goûter. Un coq, au contraire, arriva et picora le pain.

— Malheureux goinfre ! grogna le chien, tu manges ! Tu ne vois pas que notre maître va mourir !...

— Qu'il meure, puisqu'il est sot ! répondit le coq. J'ai plus de cent femmes, je les appelle toutes près d'un grain de blé lorsque j'en trouve ; elles accourent et, quand elles sont toutes là, j'avale le grain. Si quelques-unes essayent de sa fâcher, je les calme d'un coup de bec, tandis que notre maître ne peut venir à bout d'une seule femme !...

Lorsque l'homme eut compris ce langage, il se leva, sortit du cercueil, prit un gros bâton et appela sa femme :

— Viens, femme, pour que je te dise !

Puis il se mit à la frapper, en répétant :

— C'est pour cela, femme ! C'est pour cela que j'ai souri ! Et la femme se calma et jamais plus elle ne demanda pourquoi son époux avait souri.

(*Contes populaires serbes*, recueillis d'après Vouk Karadjitch par Divna Vékovitch, avec la collaboration de M. Ginier, Paris : Les Editions Internationales, 1934, pp. 167-172, avec quelques corrections d'orthographe.)

4. Le langage des bêtes

Conte en parler roman de Lorraine

Un berger qui est couché sous un arbre voit arriver un serpent qui se traîne avec peine et lui dit :

— Je suis malade et ne peux aller plus loin ; prends-moi sur ton dos et reporte-moi dans le bois des bêtes. Je suis le roi, tu demanderas ce que tu voudras, on te le donnera.

Le berger prend le serpent sur son dos et le reporte au bois. En revoyant leur roi les bêtes sont dans une grande joie car elles le croyaient mort. On demande au berger ce qu'il veut pour récompense.

— Je voudrais comprendre votre langage.

— C'est justement la seule chose que nous ne pouvons t'accorder, demande-nous de l'or ou de l'argent et nous t'en donnerons tant que tu voudras.

— Non, ce n'est pas ce que je veux. Votre roi m'a promis qu'on me donnerait ce que je demanderais.

Les bêtes se tournent vers le roi qui fait signe que c'est vrai. Les bêtes délibèrent puis :

— Nous t'apprendrons notre langage mais à condition que tu n'ouvriras jamais la bouche sur ce que tu entendas. Si tu en dis un mot, tu mourras.

Le berger jure et les animaux lui apprennent le langage de tout ce qui vit sur terre.

Il revient tout joyeux garder son troupeau. Dans la nuit il est réveillé par la voix d'un loup qui tentait de gagner ses chiens en leur promettant de partager avec eux. Un des deux chiens allait céder mais l'autre ne répondait que par des menaces. Le berger se leva et tua le mauvais chien.

Le lendemain comme il était assis sous un arbre il voit une pie qui sautait d'une branche à l'autre en faisant : crè-è-èc - crè-è-èc.

— Ah ! qu'elle disait à un corbeau qui était un peu plus loin sur un peuplier, si le berger savait ce qu'il y a sous lui, il ne garderait pas plus longtemps ses brebis.

— Et qu'est-ce qu'il y a sous l'arbre, commère ?

— A deux pieds sous terre se trouve un grand coffre plein d'or qui a été caché là il y a près de deux cents ans, par le seigneur du château en ruines que tu vois là-bas. C'est ma mère qui me l'a dit.

Aussitôt la nuit arrivée le berger prend une pioche et une pelle et se met à creuser la terre. Après une heure de travail il trouve le coffre plein d'or comme la pie l'avait dit. Il en remplit ses poches et le lendemain matin il ramène son troupeau à la ferme et demande la fille du maître en mariage. C'était la plus belle fille du pays et il l'aimait depuis longtemps. Le père en voyant que le berger était riche lui donne sa fille. Huit jours après, ils étaient mariés et comme le fermier et sa femme étaient vieux, ils laissent leur gendre seul maître de la ferme.

Tout allait bien et c'étaient les gens les plus heureux du monde, quand un beau dimanche le jeune homme dit à sa femme de s'apprêter pour aller voir une tante qui demeurait dans le village voisin. Il selle un roncin pour lui, une jument pour sa femme et les voilà partis. Tout en allant ils parlent de choses et d'autres quand tout à coup le roncin se met à hennir.

— Pourquoi ris-tu, demande la jument en remuant les oreilles.

— Je ris parce que je pense que *je n'su qu'douss' et te t'a quoète* *, répond le roncin (la jument était pleine et la femme était enceinte).

Le fermier en entendant cela se met à rire aussi. Sa femme, étonnée, lui demande ce qu'il a. Tout confus, il répond qu'il n'a rien, ce qui la fait devenir enragée. Elle lui dit qu'un homme ne doit rien avoir de caché à sa femme et elle se met à pleurer. Le fermier qui l'aimait bien essaye de l'apaiser mais elle crie encore plus fort. Alors le pauvre homme perd la *berlate*.

— Tais-toi, lui dit-il, tais-toi, je te dirai tout, mais donne-moi trois jours pour que j'aie embrassé une dernière fois tous mes parents, car je dois te dire que je mourrai après t'avoir dit ce que tu veux savoir.

Alors elle cesse de pleurer et il commence sa tournée. Le troisième jour il revient à la ferme. Il buvait un dernier coup avec ses amis quand tout d'un coup le *jô* saute sur la fenêtre voisine, bat des ailes et fait son plus beau cacalijo.

— Ah ! dit-il dans son langage, si le maître voulait m'écouter il ne mourrait pas aujourd'hui. Qu'il secoue un peu les puces à sa femme et elle ne demandera plus ce qu'elle ne doit pas savoir **.

* "Je ne suis que deux, et toi quatre." [Note de N.J.G.]

Le fermier a si bien suivi le sage conseil que jamais sa femme n'a plus eu envie de le faire parler ; et ils vécurent les deux fin vieux et fin heureux.

(Conte recueilli à Vittoncourt, Moselle. Texte dans la langue originale (ici appelée *patouè*) publié dans : Chan Heurlin, *Lo pia Ermonèk loûrain patouè et français* [Le petit Almanach lorrain, en patois mosellan et français], 1879, pp. 35-39.

Traduction fr. reproduite d'après : P. Delarue et M.-L. Tenèze, *Le Conte populaire français*. Paris : Maisonneuve et Larose, 1997, II, pp. 568-570.)

III. Cinq versions orales africaines

5. Le langage des bêtes

Conte malgache sakalava

Il était une fois un pauvre homme qui n'avait pour tout troupeau que deux brebis. Un jour, alors qu'il gardait ses brebis dans la vallée, il aperçut un petit *menarà*²³ qui se débattait sous une pierre, essayant vainement de se dégager. Le petit serpent l'appela et le supplia de le délivrer. L'homme y consentit, mais à condition que le serpent lui fit don de quelque présent. « Je vous donnerai tout ce que vous voudrez, promet le petit *menarà* mais de grâce, délivrez-moi de cette pierre qui m'écrase. » L'homme enleva la pierre et libéra le reptile. Puis il réclama son dû.

Le petit *menarà* lui demanda alors de l'accompagner chez ses parents. Il l'assurait que, là, on lui accorderait tout ce qu'il désirait. En chemin, ils devisèrent tous deux, et le petit *menarà* conseilla à l'homme de refuser l'or et l'argent que son père lui proposerait sans doute et de n'accepter que le don de comprendre le langage des bêtes. Lorsqu'ils furent arrivés, les parents du reptile se réjouirent de voir leur petit ramener une si belle proie qu'ils escomptaient bientôt dévorer. Mais le petit *menarà* leur dit de n'en rien faire, et leur expliqua comment cet homme lui avait sauvé la vie. Sur ce, le père interrogea l'homme, lui demanda ce qu'il désirait pour récompense. Grande fut sa surprise lorsque l'homme lui répondit : « Je désire comprendre le langage des bêtes. » Le *menarà*, fort mécontent, se fâcha : cet homme n'avait rien de commun avec les animaux, et il ne pouvait donc connaître leur langage. Par contre, il était prêt à accorder tout l'or et l'argent qu'on lui réclamerait. Le petit *menarà* essuya lui aussi la colère de son père lorsqu'il intervint en faveur de l'homme, rappelant à ses parents qu'ils lui devaient reconnaissance pour l'avoir sauvé d'une mort certaine. La mère *menarà* insista à son tour auprès de son mari, lui demandant d'accorder à l'homme ce qu'il réclamait. Enfin, consentant, le *menarà* dit à l'homme d'ouvrir bien grand la bouche, cracha dedans, et le renvoya chez lui.

L'homme repartit vers ses brebis. Chemin faisant, il s'aperçut qu'il comprenait le langage des bêtes. Et les brebis, quand elles virent revenir leur maître, en furent toutes réjouies. « Voici notre maître, dirent-elles, qui était parti depuis si longtemps. » Les brebis ne tardèrent pas à se rendre compte que l'homme comprenait leur langage, et l'homme leur dit : « Je suis encore en vie, et ce que j'ai appris, c'est d'un petit *menarà* que je le tiens. » L'homme repartit chez lui en conduisant ses brebis.

Plus tard, alors que l'homme avait conduit ses brebis dans la forêt, il vit, perché sur un grand tamarinier, un couple de corbeaux qui parlaient entre eux : « Ah ! si cet homme savait la quantité d'or enfouie au pied de cet arbre, il deviendrait le plus riche habitant du pays. » L'homme, comprenant leurs paroles, grâce au don que lui avait fait le *menarà*, se mit à creuser au pied du tamarinier. Il déterra tant et tant d'or qu'il se retrouva subitement fort riche. Il alla trouver le roi et lui raconta qu'il avait trouvé beaucoup d'or. Le roi lui dit alors : « Tu ne peux plus habiter avec moi. Emporte ton or et prends à ton service la moitié des habitants du pays. Mais pars vivre ailleurs. » L'homme partit, emportant ses biens. Il acheta deux bœufs porteurs (ou deux chevaux)²⁴, un mâle pour lui, et une femelle pour sa femme. Un jour qu'avec sa femme ils cheminaient tous deux à dos de leurs montures, lui devant, sa femme par derrière, car elle était enceinte, la monture de sa femme voulut prendre le galop, car il se faisait tard pour rentrer. Le mâle fit alors remarquer à sa compagne que la femme qu'elle transportait était enceinte et qu'il ne fallait pas courir de peur de l'indisposer ou de provoquer chez elle une fausse couche. L'homme, entendant cela ne put s'empêcher de rire. Sa femme lui en demanda la raison, ajoutant que s'il ne le lui disait pas, elle le quitterait sur le champ.

L'homme resta abasourdi de cette réponse : il se rappela qu'il ne pouvait dévoiler le secret promis sans qu'il n'y aille de sa vie. Il se prépara donc à mourir : il réunit tous les habitants du village, leur fit part de sa mort prochaine et leur demanda de confectionner un cercueil et de prévoir une grande tuerie de bœufs pour le repas des funérailles.

Les habitants et tous les animaux furent surpris de cette nouvelle. On fit quand même ce que l'homme avait ordonné.

Cependant, un chien et un coq discutaient l'événement. Le chien était affligé de perdre son maître. Le coq faisait remarquer au chien que c'était pure folie de se laisser tuer pour une femme. Il n'y avait qu'à la renvoyer et en prendre une autre. Le coq et le chien se rapprochèrent alors de l'homme et le coq s'adressant à l'homme lui dit : « Vous n'allez

** En général, le propos du coq est plus explicite ; lui qui se fait respecter de ses nombreuses « épouses », se moque du maître qui ne sait pas imposer son autorité à son unique femme. (Note de Delarue et Tenèze.)

²³ *Menarà* : Un serpent, non le plus gros, mais un des plus dangereux, aux dires des Malgaches. (Note de J.-C. Hébert.)

²⁴ Le texte malgache dit *soavaly*, mot qui désigne en principe le cheval ; mais cet animal est très rare à Madagascar, et le mot peut désigner aussi le bœuf-porteur. (Note de J.-C. Hébert.)

tout de même pas vous faire tuer pour une femme. Regardez-moi comment j'agis avec les miennes. » Il rassembla ses poules au cri de Ko-ko-ko, et les faisant défiler devant lui, il les gratifia une à une d'un coup de patte ; à la fin, il n'en restait plus — toutes avaient pris la fuite.

Ayant vu cela, l'homme renvoya sa femme et évita la mort. La leçon de cette histoire, c'est qu'il ne faut pas se faire tuer pour une femme.

(Jean-Claude Hébert, "Un conte malgache : le langage des bêtes", *Revue de Madagascar*, 32, 1957, pp. 46-48 ; texte publié en français. Reproduit avec quelques corrections.)

6. L'homme qui savait la langue des animaux

Conte afar (Djibouti)

Il y avait un homme qui savait la langue des bêtes sauvages et des animaux domestiques. Comme on avait coutume de mettre le joug au taureau, l'âne dit un jour à celui-ci :

« Si j'étais toi, je sais ce que je ferais.

— Et que ferais-tu donc ? dit le taureau.

— Je dirais que je suis malade pour que l'on me laisse au repos.

— Qu'est-ce qui m'empêcherait, en effet, de rester couché le matin ? » pensa le taureau.

Mais l'homme avait entendu leur conversation :

« Le joug que vous mettiez au taureau, mettez-le à l'âne » commanda-t-il.

Ce qui fut dit fut fait.

« Maudite soit ma bouche ! s'écria l'âne qui ajouta à l'adresse du taureau : ce que tu as dit ne t'a causé aucun tort. Moi seul, par mes paroles, me suis retrouvé sous le joug. »

L'homme, qui se trouvait au lit avec sa femme, entendit cela aussi et se mit à rire.

« Qu'est-ce qu'il y a ? dit-elle.

— Rien » fit le mari.

Par ailleurs, non loin d'eux, se trouvaient un chevreau et une chevrette, attachés au beau milieu de la maison. Ce dernier dit à celle-ci : « Si nos maîtres s'unissent cette nuit, il nous faudra en faire autant. »

Cela le remplit à nouveau d'hilarité.

« Attends un peu, dit la femme, pourquoi ris-tu ?

— Il s'agit d'une affaire à laquelle tu n'es point mêlée. Je suis juste en train de réfléchir. »

Mais elle ne voulut pas en rester là :

« Je ne tolère pas que tu refuses de me répondre : qu'il s'agisse d'une chose à laquelle tu penses seul ou qui nous concerne tous deux, j'exige d'être informée.

— Femme n'agis pas ainsi ! Sache d'abord que je ne puis en parler ; qu'ensuite, si jamais je t'en faisais part, cela me serait néfaste. Je n'y survivrais pas.

— Que tu en meures ou pas, je veux que tu m'informes.

— Femme, passe la nuit, je te le dirai demain. »

Au matin, il tua une chèvre pour donner au chien sa ration et se mit à converser avec lui. Tandis qu'il la dépeçait, un coq monta une poule. Les autres animaux dirent à ce dernier :

« Le jour où notre maître va mourir, toi, tu montes une poule !

— Que manque-t-il donc à votre maître qui le fasse périr ?

— S'il parle, il mourra. Et comme sa femme lui a dit de l'informer ou de la répudier, il va perdre la vie.

— Pourquoi disparaîtrait-il alors qu'il peut divorcer ? »

L'homme, qui avait déjà en tête les conversations précédentes, ne perdit pas un mot de cette autre. Il donna de la viande à son chien et s'assit un peu plus loin. Tandis que ce dernier mangeait, un autre chien vint à lui et dit :

« Ami, fais-m'en goûter.

— Pas question ! fit l'autre.

— Et pourquoi donc ?

— Parce que c'est ma pitance quotidienne.

— Quelle pitance quotidienne ?

— Notre maître va mourir et je n'aurai plus de quoi subsister ; voilà la raison pour laquelle je ne te fais pas partager ce repas.

— S'il meurt, c'est de son chef ; nous, nous aurons à subsister ensemble, fais-moi goûter ! D'ailleurs, quelle satisfaction attend-il de sa propre disparition et de quelle manière pense-t-il s'y prendre ?

- S'il ne veut pas mourir, pourquoi se supprime-t-il pour une querelle avec sa femme, puisqu'il peut la répudier et en trouver une autre ? » convint le chien de la maison.

Entendant cela et comprenant qu'il avait été égaré, l'homme vit la manière d'échapper au trépas. Il appela son épouse, amena un chameau, la mit dessus après avoir démonté sa tente, en lui disant :

« Puisque te voilà répudiée, prends ta dot et retourne chez les tiens.

— Si ce que tu devais m'avouer est cause de séparation, j'y renonce » s'empressa de dire la femme.

Ainsi ce furent les animaux qui tirèrent cet homme de la mort.

(Didier Morin, *Contes de Djibouti*. Paris : Conseil International de la Langue Française, EDICEF, 1986, pp. 42-47. Texte afar de Hamad La'de, recueil et traduction : Didier Morin.)

7. L'homme qui comprenait le langage des animaux

Conte pulaar (vallée du fleuve Sénégal, Mauritanie et Sénégal)

Voici ce qui fut ici, sera ou ne sera pas, c'est un conte.

Ce qui fut ici, c'est un homme qui s'appelait Hammadi « la Rinçure de peau de bouc à faire le beurre » ; il était possédé de malechance, de mauvaise malechance, il avait cultivé, n'avait [rien] récolté, il avait fait du commerce, n'avait pas gagné ; il avait tiré [à la chasse], n'avait rien attrapé ; il se mit à ramasser du bois pour le vendre au détail sur le marché. Il vint à un village de Peuls pour ramasser du bois et être payé en rinçures de peau de bouc à faire le beurre.

Il partit de bonne heure à la recherche de bois, il trouva que le village des Peuls avait décampé. Il dit : « Comment ferai-je ? » Il pleura jusqu'à manquer mourir. Il y eut [quelqu'un] qui le trouva là et lui dit : « Pourquoi te lamentes-tu ? » Il dit : « J'ai cultivé, je n'ai [rien] récolté, j'ai fait du commerce, je n'ai [rien] gagné ; j'ai tiré [à la chasse], je n'ai rien attrapé ; j'étais ici pour ramasser du bois pour échanger contre de la rinçure de peau de bouc à faire le beurre ; je suis revenu, j'ai trouvé que le village avait déménagé. » Celui-là lui dit qu'il lui donnerait de quoi vivre avec ce que les bœufs disent, ce que les brebis bêlent, ce que les bœufs disent en riant, ce que les fourmis disent en causant, ce que les coléoptères [disent quand ils] font la fantasia, mais que le jour même où il aurait raconté [cela], il manquerait [de tout], il mourrait. [Puis] celui-là le laissa, sans plus.

Il [Hammadi] partit, dès qu'il eut rattrapé un angle [du chemin] où il fut tout près [d'arriver chez les Peuls], on lui dit : « *hē yō* ! lui ! c'est Hammadi la Rinçure... » Il leur dit : « Ne m'appellez pas ainsi. » Ils se disputèrent, ils se battirent, si bien qu'ils auraient pu se tuer les uns les autres. Ils allèrent en justice, eux déposèrent cinq têtes de bétail que Hammadi reçut.

Hammadi s'enrichit beaucoup avec, acheta des chevaux, acheta des captifs, acheta des brebis. Il sortit [du village], il fit sa case de [son] côté ; il habita [là], lui et toutes ses affaires.

Ses jeunes gens (captifs) ne faisaient que cultiver ; lui, même aller inspecter, il n'allait pas inspecter ; enfin ils se mirent à traire, ils faisaient un abreuvoir de lait, même si des chiens venaient ils buvaient dedans.

Il se leva, il dit que sa femme l'accompagnât [qual]il allait inspecter. Elle lui dit : « Certainement »

Son captif lui harnacha un cheval, ils partirent, ils se dirigèrent du côté du champ puis rencontrèrent des fourmis. Celles-ci allaient, avaient pour but la case [de Hammadi], celles-là revenaient. Celles qui allaient dirent à celles qui revenaient : « D'où sortez-vous ? » Ces dernières dirent à celles-là : « De la case de Hammadi la Rinçure..., si vous y allez, il y a là du lait, vous boirez jusqu'à en laisser. »

Il rit, lui. Hammadi la Rinçure..., la femme lui demanda : « [Pour]quoi ris-tu ? » Il dit : « [Pour] rien. » Elle dit que s'il ne lui racontait pas elle s'en retournerait. Il lui dit : « Si tu veux, retourne. » Elle retourna.

Il inspecta, il revint, il trouva [que sa] femme était en colère [et elle] dit que si seulement il ne parlait pas, ils se sépareraient. Quant à lui, il dit à cette femme : « Si seulement je raconte [cela], je mourrai. » Elle lui dit [que] s'il voulait [il pouvait bien mourir]. Il lui dit : quant à cela, qu'elle [le] laissât appeler sa famille. Il arriva que cette femme lui dit : « Appelle. » Il appela tous ses parents, il apporta trois bœufs pour faire l'aumône ; il les tua, ils furent découpés, ils furent cuits ; il appela les gens [qui] vinrent manger. Quant à la femme, elle boudait dans la case.

Les gens demandèrent la bénédiction de Dieu pour lui, lui dirent [souhaiter] que Dieu mit cela pour lui en bonne réserve, sortirent.

Il sortit le soir, s'assit, il se tourna vers l'Est, il appela la femme, il lui dit : « Viens désormais que je parle. » La femme vint, s'assit à la porte de la case, bouda.

Voici qu'une chienne et un chien vinrent en hurlant. La chienne avait [pris] l'os du chien. Le chien dit à la chienne : « Tu avais appris que moi j'étais Hammadi la Rinçure..., l'imbécile qu'un rien va tuer aujourd'hui, celui-ci ? Moi certes, je ne suis pas celui-là qu'une chose sans importance va perdre bêtement à cause d'une femme. »

Hammadi la Rinçure dit : « Qu'est ceci ? Que racontes-tu ? » Son cœur fut excité de colère, [il] empoigna cette femme, la frappa tellement qu'elle faillit mourir. La femme se sauva, il la poursuivit jusqu'à ce qu'elle fut sortie de la case ; il l'abandonna, il revint.

Il resta après cela un long temps sans prendre femme, jusqu'à ce que s'étant levé la nuit pour prier, il fit un oubli ; voici qu'il ne fit pas ses ablutions, il ne fit pas la préparation, il fit directement les prosternations. Voici qu'une fourmi s'aperçut de cela, lui dit : « Toi, tu es à point pour prendre femme, parce que tes oublis nombreux, c'est [de] ne pas prendre femme qui a fait cela ; prends femme désormais. » Il accepta, il prit femme depuis lors, il resta [tranquille].

Depuis lors jusqu'à maintenant, cela empêche [que] quelqu'un de bien épouse une femme, suive ses machinations.

(Henri Gaden, *Le Poular, dialecte peul du Fouta sénégalais*. Paris : E. Leroux, 1913-1914 ; t. 1, pp. 197-201 ; texte pulaar et trad. fr. ; ici légèrement résumé.)

8. Seri, sa femme et son chien

Conte bété (Côte d'Ivoire)

Un jour Seri partit en forêt avec son chien, pour recueillir du vin de palme. Arrivé au palmier, Seri en commence l'ascension, lorsque son couteau lui échappe, tombe à terre. Il se lamente : « Comment faire ? Si je descends pour ramasser mon couteau, je serai fatigué et je n'aurai plus la force de remonter. Que mon chien n'est-il un homme ; je lui dirais de monter m'apporter mon couteau. » Le chien entend ces mots et répond à Seri : « Je monterai te donner ton couteau. Je vais te faire un cadeau. Mais si tu ne fais pas attention tu mourras. » Seri dit : « Je ferai attention. » Le chien monte, lui donne son couteau. [Seri saigne son palmier.] Seri et son chien sont descendus.

Puis, une fois à terre le chien verse quelques gouttes d'un médicament dans les yeux et dans le nez de Seri. Aussitôt, celui-ci comprend ce que disent tous les animaux. Ils rentrent au village.

Le soir, la femme de Seri, qui était borgne, pilait le riz. Une poule et ses poussins s'approchent du mortier, la poule dit aux poussins : « Mes enfants, passez du côté où la femme n'y voit pas, vous pourrez manger à votre aise ; moi, [pour retenir son attention,] je vais [picorer] de l'autre côté. » Seri entend, il rit. Sa femme lui demande : « Pourquoi ris-tu ? — Si je te le dis, je vais mourir. » La femme s'irrite : « Je sais pourquoi tu ris, tu ne veux pas l'avouer : c'est que ma mère est morte. » Seri proteste, mais sa femme refuse de l'écouter.

Dans la nuit, la femme pleurait. Les souris sont venues manger le riz qu'elle avait mis de côté. Tandis qu'elle chassait les souris, l'une d'elles dit à ses compagnes : « Sa mère est morte, mais son chagrin ne l'empêche pas de surveiller son riz. » Seri l'entend, il rit.

Au matin, la femme [offensée] est partie chez ses parents. Seri la rejoint, [lui demande de revenir. Elle refuse. On] explique l'affaire aux parents de la femme. Ils demandent à Seri : « Pourquoi as-tu ri ? — C'est un secret, si je le dis, je vais mourir. » Les parents demeurent inflexibles : « Si tu n'expliques pas clairement, tu n'emmèneras pas ta femme. » Ainsi contraint, Seri a dit pourquoi il avait ri. [Ayant violé sa promesse,] il est mort.

Depuis, si un homme refuse d'obéir, on n'insiste pas.

(Denise Paulme, *La Mère dévorante*. Paris : Gallimard, 1976, pp. 61-62. Texte rapporté en français.)

9. Le Mari et le chien

Conte mbédé (Gabon)

Un homme avait un chien, il avait aussi une femme. Il prit le chien, il alla avec lui dans la brousse. Le chien attrapa un sanglier. Il le tua. Il retourna au village. La femme fit cuire du manioc. Ils partagèrent le sanglier, et mangèrent. Ils prirent pour le donner au chien un morceau de manioc et du jus de viande, et le lui donnèrent. Le chien regarda en silence. Il dit : « Je suis fou, moi de les tuer. »

Un autre jour il retourna de nouveau à la chasse avec le chien. Il tua encore une antilope. Il retourna au village avec le chien. Il mangea de nouveau la viande avec sa femme. On donna au chien du jus avec du manioc. Tous les jours il en était ainsi.

Il prit encore le chien un autre jour. Il tua une antilope. Il retourna au village. Il partagea la viande avec sa femme. Ils donnèrent encore au chien du jus et du manioc seulement.

Il alla de nouveau dans la brousse. Le chien encore attrapa une antilope. Il le tua et partit. En route il rencontra un garçon. Ce garçon dit : « Vends-moi la viande : il lui acheta toute la viande. Il resta avec une cuisse et une patte. Le garçon-là alla dans son village. Lui aussi retourna dans son village avec le chien. Il arriva au village, le soleil sur la tête. Il donna à sa femme la cuisse et la patte. Il dit : « Les voici. Je m'en vais. Je ne veux pas partager ; je partagerai à mon retour. » Il partit.

La femme fit cuire du manioc. Le chien était de l'autre côté du feu. La femme regarda, et voici que le chien se leva et lui parla en disant : « Partage la viande au milieu ; tu m'en donnes. Si tu ne veux pas me donner la cuisse, donne-moi le bras. » La femme poussa un cri : « Mais c'est toi avec ton maître qui avez tué la viande, et maintenant qu'il est parti, tu dis : « Donne-moi le bras ou bien la cuisse ? Quand il viendra, va-t-il me laisser tranquille ? » Le chien dit : « Peu importe ; donne-moi la viande avec le manioc, que je mange. J'ai faim. Tous les jours vous me donnez du manioc et de l'eau, vous pensez donc que je les chasse pour votre gourmandise seulement ? » La femme discuta : lui aussi discuta. Il était plus fort que la femme. La femme prit le gigot de viande et le lui donna. Il le prit et le mangea avec le manioc.

Quand le chien eut fini de manger la viande et le manioc, il dit à la femme : « Avec défense, avec défense* ! Si ton mari demande qui a mangé la viande, tu ne diras pas que c'est le chien qui l'a mangée. Si tu dis cela, et toi, tu meurs, et moi, je meurs. Nous mourrons tous les deux, et ton mari aura tout le dommage. »

Quand le jour baissa, le mari vint de la brousse et alla chez sa femme et dit : « Apporte-moi la viande et partageons. Je te donne la tienne et je prends la mienne. » La femme dit : « J'ai mangé le gigot, et t'ai laissé le bras. » Le mari dit : « Non, tu me trompes, apporte toute la viande, partageons. » La femme dit : « Voici, je l'ai mangée ! » Le mari

* Dans le texte : *Na ngiri, na ngiri*.

insista et dit : « Si tu refuses de venir avec toute la viande, je mourrai aujourd'hui, et tu auras un palabre. » La femme dit : « Tant pis ! Laisse, je vais mourir, moi, pas toi. » Le mari lui répond : « Vois, tu n'as pas mangé cette viande-là toute seule ; dis-moi l'homme à qui tu l'as donnée. » La femme dit : « Vois, si je te dis celui à qui j'ai donné la viande, je mourrai. » Le mari insista : « Tant pis, dis ! » La femme dit : « Tant pis, tu aimes plus la viande, tu ne m'aimes pas. Eh bien voici : vous allez à la chasse, toi et le chien. Moi, je restai au village. Tous les jours tu as tué des bêtes, nous les avons mangées, et refusées au chien : nous ne lui avons donné que du manioc et du jus. Quand tu es parti là, le chien est resté avec moi. Il m'a dit : « Donne-moi de la viande avec le manioc. » J'ai refusé : « Non. » Il insista et moi aussi je lui ai donné de la viande et du manioc. Alors il dit : « Sous défense, sous défense** ! Si tu le dis à ton mari, tu mourras, et moi aussi je mourrai. »

Lorsqu'elle eut fini de parler ainsi, elle mourut, et le chien aussi mourut. La parenté de la femme lui donna le cadavre. Il eut un palabre à cause de sa gourmandise.

(J.-J. Adam, *Proverbes, devinettes, fables mbédé. Folklore du Haut-Ogooué*. Issy-les-Moulineaux : Imprimerie Saint-Paul, 1971, pp. 341-345 ; texte dans la langue et trad. fr.)

** Dans le texte, mêmes mots que tout à l'heure : *Na ngiri, na ngiri*.

CHAPITRE III. L'APPROCHE STRUCTURALE DU MYTHE

Ouvrages cités :

LEVI-STRAUSS, Claude, "La Geste d'Asdiwal", déjà cité au chap. précédent.

- " - *La Voie des Masques*. Paris : Plon, 1979. (1^e édit. Genève : Skira, 1975, 2 vol.)

PAULME, Denise, "Morphologie du conte africain", chap. I de : *La Mère dévorante*. Paris : Gallimard, 1976, pp. 19-50.

PROPP, Vladimir, *Morphologie du conte*. Paris : Seuil, 1970 (1^e édit. en russe, 1928).

SPERBER, Dan, *Le Savoir des Anthropologues. Trois essais*. Paris : Hermann, 1982 (en particulier, chap. III "Claude Lévi-Strauss aujourd'hui", pp. 87-128).

Les approches considérées jusqu'à présent ont un point commun : elles supposent que le spécialiste qui étudie le mythe sait (ou peut savoir) mieux que le récitant ou l'auditeur ce que profondément, au fond, le mythe veut dire. Dans ces approches le mythe est défini, explicitement ou implicitement, par son étrangeté, son caractère peu logique, primitif disaient les anciens ethnologues, etc. Une toute autre voie cherche à montrer au contraire que le mythe est logique, et que fondamentalement il relève de la même logique que la pensée du chercheur. Voie initiée par la recherche de Propp sur la *morphologie* du conte.

La geste d'Asdiwal

On propose ici une lecture guidée du célèbre article de C. Lévi-Strauss, démonstration brillante de la méthode d'analyse structurale qu'il propose.

Les textes étudiés sont des récits des Tsimshian, Amérindiens de la côte nord-ouest du Pacifique (Canada), d'après plusieurs versions que l'auditeur reconnaît immédiatement comme apparentées. Ces versions ont été recueillies et publiées par F. Boas en 1895, 1902, 1912, 1916.

L'analyse part de la version publiée en 1912, déclarée "version de référence". Elle est résumée en français par Lévi-Strauss, pp. 178-182. J'en donne à mon tour un condensé :

Le récit débute par une histoire de famine : deux femmes dont les maris sont morts cheminent le long d'un fleuve gelé (le Skeena) ; l'une, la mère, remonte le cours, l'autre, la fille, le descend. Elles se rencontrent, et misérables n'ont qu'une seule baie pourrie à se partager. La nuit, un inconnu (Hatsenas) visite la plus jeune, devient son époux, et lui donne un fils qui est nommé Asdiwal.

Le père mystérieux accélère par un moyen magique la croissance de son fils et lui donne des objets magiques qui font de lui un grand chasseur, qui peut franchir tous les obstacles, se rendre invisible et produire nourriture à volonté. Puis le père meurt, ainsi que la plus vieille des deux femmes.

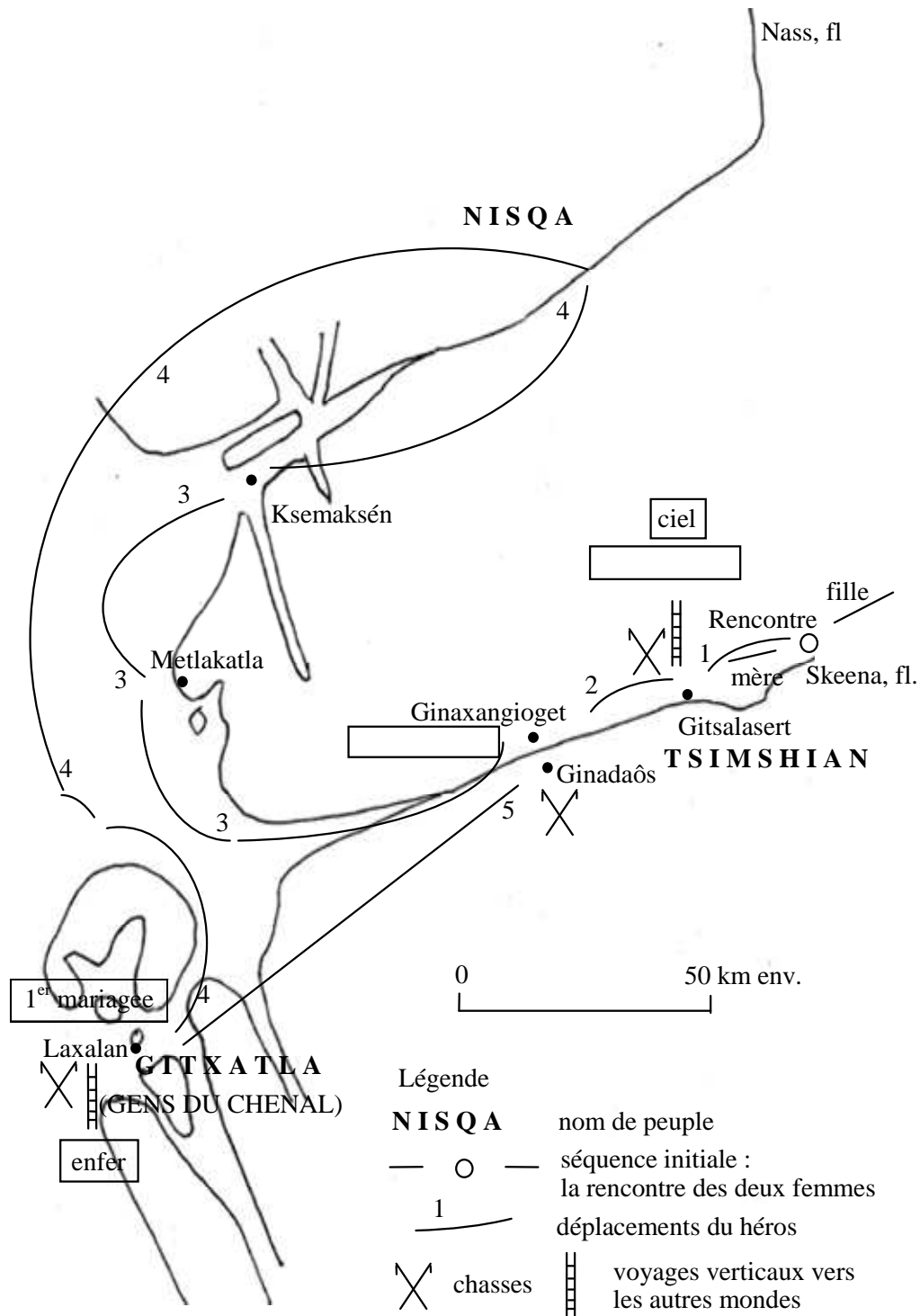
Asdiwal poursuit sa marche vers l'ouest avec sa mère. Ils s'installent à Gitsalaset, village natal de la mère. Là il fait la rencontre d'une ourse merveilleuse, qu'il suit au ciel, et qu'il épouse après avoir satisfait aux épreuves héroïques imposées par son beau-père. Mais il a la nostalgie de son pays terrestre, obtient la permission de redescendre, trompe son épouse avec une femme de la terre. Il est puni, puis pardonné, mais recommence, et redescend définitivement sur la terre.

Il poursuit encore vers l'ouest. A Ginaxangioget, deuxième mariage, avec la fille du chef. Expéditions de chasse sur la côte (encore vers l'ouest, puis vers le nord) avec ses beaux-frères. Il se dispute avec eux, et ils l'abandonnent.

Il est recueilli par des gens venus du Gitxatla (les "Gens du Chenal", habitants des îles au sud de la vallée du fleuve Skeena) qui étaient venus pêcher au nord dans la vallée du fleuve Nass. Il les accompagne, épouse leur sœur, puis, l'expédition de pêche finie, repart avec eux vers le sud, à Laxalan. Maintenant Asdiwal est riche, il a un fils, il est un chasseur célèbre grâce à ses objets magiques. Mais, trop fier de ses talents, il vexe ses nouveaux beaux-frères qui l'abandonnent à nouveau à un endroit désolé.

Il fait encore une rencontre merveilleuse (une souris), est conduit dans un royaume du monde inférieur, le pays des phoques, qu'il guérit d'un mal qui les faisait souffrir. En récompense, les phoques lui donnent le moyen de retourner sur terre. Par sa magie il se venge de ses méchants beaux-frères.

Poussé par la nostalgie il retourne dans la vallée du fleuve Skeena avec son fils, à qui il fait don d'objets magiques. Mais un jour il part dans la montagne en ayant oublié ses raquettes à neige. Perdu, il meurt, et "il est changé en pierre ainsi que sa lance et son chien et on peut toujours les voir sous cette forme au sommet de la grande montagne du lac de Ginadâos".



Carte 1. Voyages d'Asdiwal, d'apr. version Boas, 1912, dans Lévi-Strauss, 1973, pp. 178-182.

La carte est fondée sur celle de Lévi-Strauss, p. 184, mais revue pour faire figurer les noms de lieux tels qu'ils sont indiqués dans le mythe, et les déplacements et principaux incidents du récit.

Le récit est situé dans un cadre géographique très précis : lieux réels, effectivement parcourus au cours de leurs déplacements réguliers par les Tsimshian et les peuples voisins.

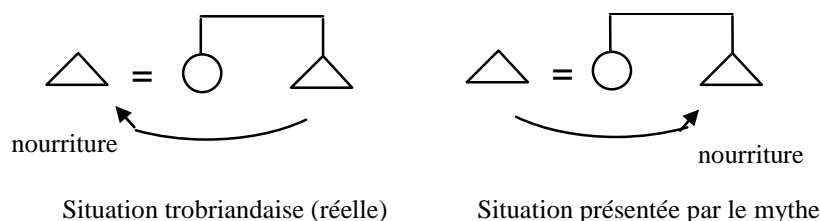
Les traits économiques mentionnés reflètent aussi des activités très réelles, chasse et pêche, avec leurs variations saisonnières caractéristiques : les Tsimshian allaient en mars-avril dans la vallée du fleuve Nass pour la pêche d'abord au poisson-chandelle (dont on extrayait l'huile), puis retournaient dans la vallée du Skeena pour la pêche au saumon, tandis que les Nisqa ne se déplaçaient que le long de leur propre vallée.

Les traits sociologiques sont traités avec une beaucoup plus grande liberté, comme on l'a dit plus haut (chap. précédent).

Le mythe dit que les deux femmes, la mère et la fille, avaient résidé avant la famine, dans les villages de leurs maris — ce qui est conforme à la règle de résidence réellement en usage chez les Tsimshian (qui associaient filiation matrilineaire et résidence “patrilocale”, c.-à-d. virilocale, configuration similaire à celle du cas classique des Trobriandais étudiés par Malinowski). Mais une fois veuves, la mère et la fille se retrouvent ensemble, “image d'un mode matrilocal de résidence réduit à sa plus simple expression”, dit Lévi-Strauss. [Mais est-ce bien la définition classique d'un mode de résidence “matrilocal” ?]

Ensuite, tous les mariages mentionnés par le mythe sont matrilocaux, c.-à-d. *contraires au type réel*. C'est le cas :

- du mariage de la fille avec Hatsenas, l'homme mystérieux ; ce mariage est en outre caractérisé par une relation de prestation de nourriture, comme dans le mariage trobriandais, mais inversée : c'est le mari qui fournit de la nourriture à sa femme et à ses beaux-frères, au lieu que dans la prestation décrite par Malinowski la prestation *urigubu* est due par le frère de la femme à sa sœur et à son mari.



Tabl. 7. Prestations matrimoniales dans la Geste d'Asdiwal, et dans la coutume trobriandaise.

Et pourtant : hostilité des beaux-frères !

- du premier mariage d'Asdiwal (avec la femme céleste),
- de son deuxième mariage, puis du troisième (chez les Gens du Chenal), qui est un redoublement du précédent.

A la fin pourtant on retrouve une situation “patrilocale” : Asdiwal est revenu dans la vallée du Skeena (= chez lui) et il y est rejoint par son fils. [Mais, encore une fois, est-ce bien ce qu'on entend par “résidence patrilocale” dans les études de parenté ? La définition précise de ce terme se rapporte plutôt à la résidence dans le cadre du mariage.]

La situation finale : *réunion d'un père et d'un fils* (“libérés” de leurs alliés ou parents maternels) s'oppose à la situation initiale : *réunion d'une mère et d'une fille* (“libérées” de leurs alliés ou parents paternels).

Introduisons la version Boas 1916, qui donne une suite à la geste d'Asdiwal.

Le héros a eu un fils (Waux). Père et fils s'aimaient beaucoup, chassaient ensemble. Le fils devient à son tour grand chasseur. Sa mère lui fait épouser une cousine [= mariage préférentiel tsimshian avec la fille du frère de la mère, une institution réelle]. Il a des jumeaux, qui le suivent à la chasse, comme lui-même suivait son père autrefois. Un jour les jumeaux tombent, se tuent. L'année suivante Waux lui-même part dans la même direction, mais il oublie sa lance (objet magique, hérité de son père).

Surpris par un tremblement de terre, il a besoin que sa femme fasse un sacrifice pour lui. Il l'appelle en criant : “Fais un sacrifice de graisse !” Elle entend ce qu'elle désire : “Tu veux que je mange de la graisse !” Découragé, Waux acquiesce. Elle se gorge de graisse, éclate et se change en une sorte de pierre, qui, encore aujourd'hui, abonde à cet endroit. Waux est changé en rocher avec son chien et les objets magiques qu'il avait avec lui.

Dans cette conclusion on retrouve, comme dans l'histoire d'Asdiwal, le motif de l'origine de lieux dits, expliquant certains traits du paysage.

La version redouble certains éléments de celle de 1912, tandis que d'autres sont inversés :

version 1916	version 1912
femme meurt trop rassasiée	femmes presque mortes de faim
mariage de Waux : unique arrangé avec cousine matrilatérale	mariages d'Asdiwal trois aventureux avec complètes étrangères

Tabl. 8. Versions de la Geste d'Asdiwal. Waux (1916) et Asdiwal (1912).

Reprenons la discussion sur le rapport entre les institutions réelles et ce qui apparaît dans le mythe : Boas a été troublé par le fait que Waux est dit *avoir hérité* des biens de son père. Plutôt y voir une spéculation de la pensée traditionnelle qu'une représentation de la réalité ethnographique. Les institutions réelles étaient d'ailleurs problématiques, instables : le mariage toujours associé à des rivalités entre familles, surtout chez les familles aristocratiques (cf. le *potlatch*). Le mythe “essaie” en quelque sorte des solutions variées qui sont, ont été ou pourraient être... et qui d'ailleurs toutes échouent d'une manière ou d'une autre.

Introduisons maintenant les autres versions discutées par Lévi-Strauss : Boas 1902, et Boas 1895.

Le texte de Lévi-Strauss témoigne d'un changement de point de vue entre la première rédaction (publiée comme article dans l'*Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes*) et la republication comme chapitre du recueil *Anthropologie Structurale Deux*. Dans la première rédaction, il admet, suivant en cela l'affirmation de Boas, que la version de 1895 est très semblable à celle de 1912. Ensuite s'est aperçu qu'en fait elle comporte de nombreuses différences intéressantes.

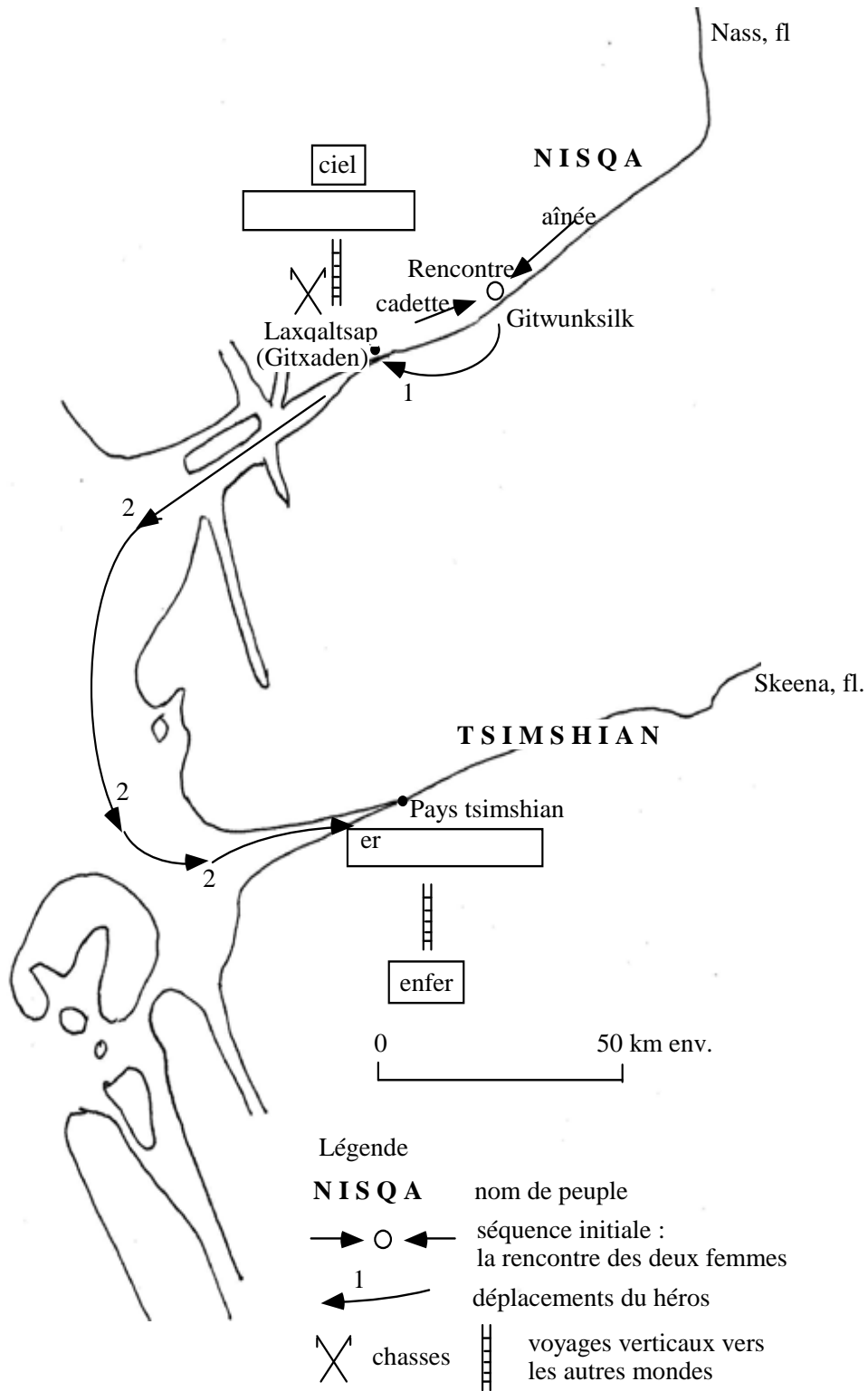
La version de 1902 est une version “pauvre” (c.-à-d. contenant moins d'événements). Les oppositions s'y neutralisent, ou sont affaiblies.

On peut mettre en évidence tout un jeu d'inversions. Le tableau de la page suivante résume les relations entre les trois versions.

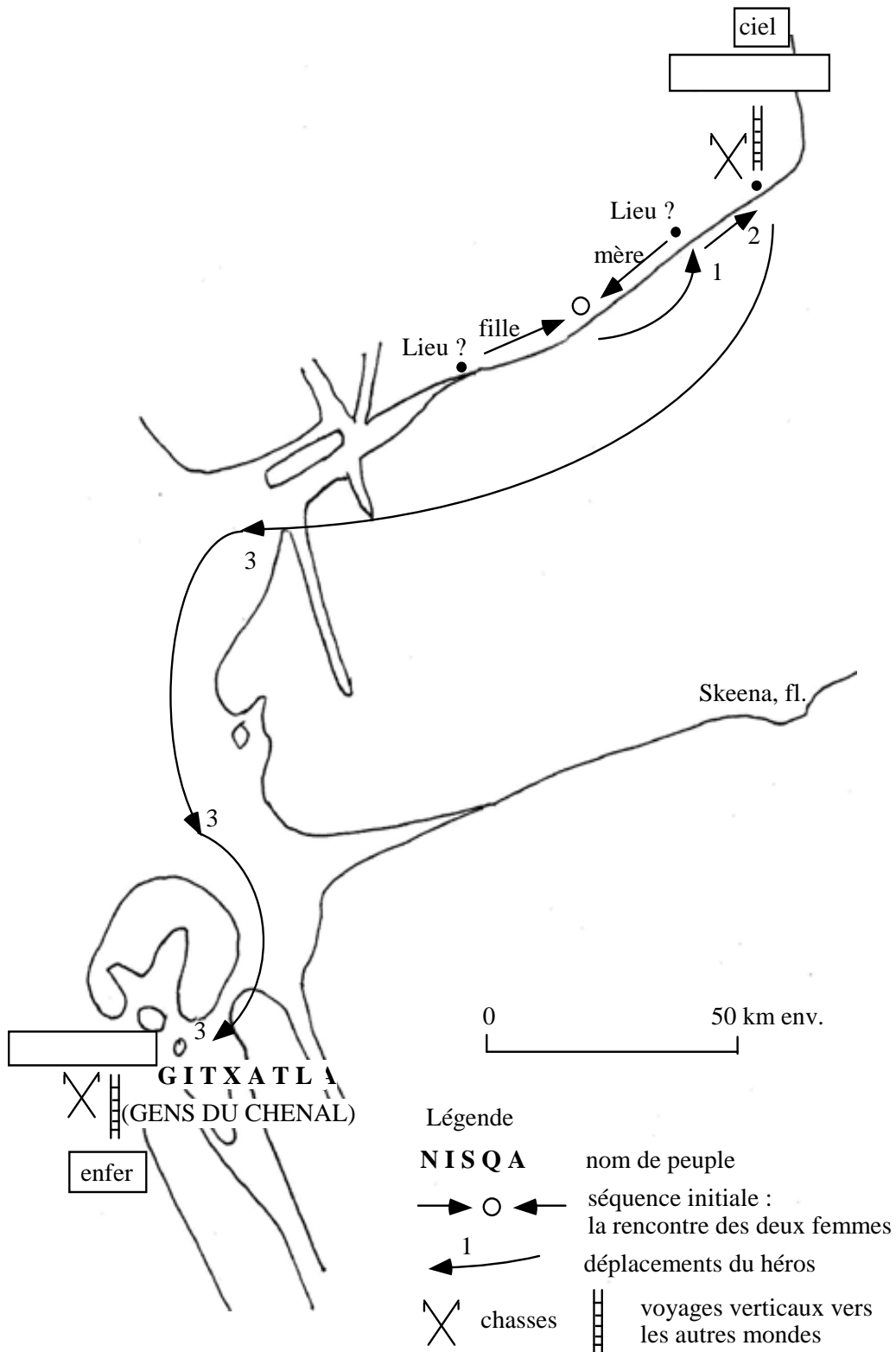
1912	1902	1895
mère d'aval fille d'amont	aînée d'amont cadette d'aval	mère d'amont fille d'aval
repas d'une seule baie pourrie	repas de quelques baies et d'un petit bout de frai	quelque baies et écorce d'arbre vermoulu
le héros, Asdiwal, part vers l'aval, puis vers le nord	le héros, Asi-hwil, part vers l'aval, puis vers le sud	le héros, Asiwa, part vers l'amont, puis vers le sud (mais on ne dit pas comment il redescend le cours du fleuve)
mariage céleste avant deux mariages humains	voyage céleste qui échoue, un seul mariage, humain	mariage céleste, entre un 1 ^{er} et un 2 ^e mariages humains
mort due à nostalgie de la montagne et à un oubli	pas de regrets : le héros finit ses jours tranquillement	mort due à nostalgie du séjour marin et à une indiscretion
(version recueillie dans la vallée du fleuve Skeena)	(version recueillie dans la vallée du fleuve Nass)	(version recueillie à l'embouchure du fleuve Skeena)

Tabl. 9. Versions de la Geste d'Asdiwal. Asdiwal (1912), Asi-hwil (1902) et Asiwa (1895).

La version de 1895 (introduite en post-scriptum, pp. 223-230), plus proche apparemment de celle de 1912, ne peut se comprendre bien que si on suppose — ce n'est pas dit explicitement — que les événements se passent dans la vallée du nord, celle du fleuve Nass, et non dans celle du sud, celle du fleuve Skeena.



Carte 2. Voyages d'Asi-hwil d'apr. version Boas, 1902, dans Lévi-Strauss, 1973, pp. 212-213.



Carte 3. Voyages d'Asiwa, d'apr. version Boas, 1895, dans Lévi-Strauss, pp. 223-228.

Quelle est finalement la signification du mythe ? Lévi-Strauss ramène les intrigues des récits, apparemment variées à l'infini, disparates, souvent absurdes, à un petit nombre de schèmes, p. ex. ici les oppositions

- eau / terre, (qui est aussi l'opposition pêche / chasse),
- résidence matrilocale / patrilocale,
- mariage avec une étrangère / mariage préférentiel avec une cousine.

Asdiwal est ainsi un médiateur, qui essaye les voies qui peuvent permettre de résoudre les contradictions — et nous avons vu que dans ce cas toutes voies mènent à l'échec, et que Lévi-Strauss peut relier cette configuration (échec de médiation) à des faits concernant la société tsimshian réelle : difficultés dans cette société à tendance féodale où l'alliance est toujours remise en cause par les rivalités entre lignages.

Ce que se propose l'étude du mythe n'est donc pas de retrouver le détail des institutions, mais d'accéder à une compréhension plus générale. Lévi-Strauss invoque le patronage de Durkheim, qui avait écrit à propos des mythes qu'il appelait totémiques :

“[Les mythes] sans doute n'expliquent rien et ne font que déplacer la difficulté, mais en la déplaçant, paraissent du moins en atténuer le scandale logique.” (*Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912, cité par Lévi-Strauss dans *Le Cru et le Cuit*, p. 13.)

Avantage de cette analyse : les mythologues avaient depuis longtemps montré que les mythes offrent des *ressemblances* d'une culture à l'autre. On a beaucoup discuté des causes de ces ressemblances (diffusion ?). Lévi-Strauss montre qu'on peut aller plus loin (ce qui ne rend pas invalides les recherches dans cette première direction) : les ressemblances ne sont pas les seuls liens entre les mythes ; les inversions constituent aussi des relations systématiques.

“Deux mythes peuvent être liés par le fait qu'ils diffèrent systématiquement l'un de l'autre.” (Dan Sperber *Le Savoir des Anthropologues*, p. 109.)

Qu'est-ce alors que la *structure* que recherche l'anthropologue ? Pas une armature cachée à l'intérieur des faits, qu'il suffirait de secouer pour les débarrasser de ce qu'ils ont d'inessentiel, et pour la voir apparaître d'elle-même. Pas, comme dans le proverbe malgache “écarter les feuilles de l'arbre, pour en apercevoir le tronc”. Plutôt une construction logique que le chercheur crée :

“L'analyse mythique n'a pas et ne peut pas avoir pour objet de montrer comment pensent des hommes [...]. Il est pour le moins douteux que les indigènes du Brésil central conçoivent réellement, en plus des récits mythiques qui les charment, les systèmes de rapports auxquels nous-même les réduisons. Et quand, par le moyen de ces mythes, nous validons certaines tournures archaïques ou imagées de notre propre langue populaire, la même constatation s'impose, puisque c'est du dehors, et sous la contrainte d'une mythologie étrangère, qu'une prise de *conscience* rétroactive s'opère de notre part. *Nous ne prétendons donc pas montrer comment les hommes pensent dans les mythes, mais comment les mythes se pensent dans les hommes, et à leur insu.*” (*Le Cru et le Cuit*, p. 20.)

Mais n'y a-t-il pas alors un risque d'arbitraire ? Réponse de Lévi-Strauss :

“Qu'importe ? Car si le but de l'anthropologie est de contribuer à une meilleure connaissance de la pensée objectivée et de ses mécanismes, cela revient finalement au même que, dans ce livre, la pensée des indigènes sud-américains prenne forme sous l'opération de la mienne, ou la mienne sous l'opération de la leur.” (*Le Cru et le Cuit*, p. 21.)

Exemple développé.

Les contes du mariage en dialecte malgache de Mayotte

Nous étions partis du conte de la Fille dédaigneuse, qui refusait tous les prétendants raisonnables pour se choisir elle-même un beau fiancé de son goût, et se retrouver mariée selon le cas (nombreuses versions...) avec toute une variété de monstres, ogres, animaux redoutables ou ridicules, dont elle était généralement sauvée au dernier moment par son petit frère, sa petite sœur, ou quelque passant providentiel.

A ces contes répondent plusieurs trames qui en inversent, d'une manière ou d'une autre, les lignes. La fille, loin de se montrer dédaigneuse, peut pousser la modestie jusqu'au sacrifice en acceptant de son plein gré un Fiancé monstrueux, repoussant ou grotesque ; naturellement elle en est récompensée, puisque ce mari se transforme en un jeune homme plein de vertus.

CALEBASSE (résumé) :

Deux sœurs princesses épousent deux frères princes. Quand elles accouchent, l'une met au monde un enfant normal, et l'autre une Calebasse. La mère de Calebasse est chassée honteusement.

Calebasse grandit comme son cousin, et, parvenu à l'âge de se marier, il envoie sa mère lui chercher une épouse. Malgré les sarcasmes et les menaces, une princesse d'un autre village accepte d'épouser Calebasse. Celui-ci exige qu'on lui fasse des noces solennelles, au cours desquelles il ordonne qu'on le fusille. La calebasse brisée par les coups de fusil, il en sort un splendide jeune homme. Sa mère est réhabilitée.

(*La Belle ne se marie point*, p. 310)

On voit que “le fiancé monstrueux” réalise une inversion complète de notre type de départ :

“fille dédaigneuse”	“fiancé monstrueux”
fille dédaigneuse	fille modeste
refuse tous les prétendants	accepte prétendant refusé par toutes
le mari a l'apparence d'un bel homme	le mari a l'apparence d'un monstre
mais se révèle un monstre	mais se révèle un bel homme
échec du mariage	mariage réussi

Tabl. 10. *La Fille Dédaigneuse et le Fiancé Monstrueux, Mayotte (Comores)*

Une inversion suivant un autre axe, nous conduit au conte de la “fausse épouse” : au lieu de femmes humaines s'unissant à des monstres, on y trouve des maris humains conjoints, par leur imprudence, à des êtres indésirables, la caméléone, l'esclave, l'ondine ou la djinnia, qui ont su prendre la place de leur fiancée, et dont ils ont le plus grand mal à se libérer.

LA CAMELEONE (résumé) :

Un fils de roi part chercher femme au loin. Interdit : il ne faut jamais laisser la femme seule. Lors du voyage de retour, une Caméléone, qui était montée dans le bateau sans se faire voir, profite d'un bain de la jeune épouse pour prendre sa place, ayant pris forme humaine. Elle ordonne le départ et la véritable princesse reste seule sur un îlot. Alertées par ses pleurs, les hirondelles de mer viennent et la prennent sur leur dos. Elles chantent au-dessus du bateau pour prévenir le mari (chant) ; mais sans réussir à l'alerter. Puis elles la déposent sur la côte.

La Caméléone refuse toute autre nourriture que des sauterelles, à la stupéfaction des gens. Un soir une vieille voit la véritable princesse perchée sur un arbre sur la plage. Elle prévient le roi. Mais la princesse n'accepte de monter au village qu'à condition que la Caméléone soit chassée et humiliée. On la bat à mort, et le fils du roi célèbre ses noces avec son épouse.

(*La Belle ne se marie point*, p. 322)

Si la fausse épouse est une transposition au féminin du mari-animal ou mari-ogre, ne peut-on voir dans le mari difficile qui va chercher femme au loin un symétrique de la jeune fille dédaigneuse ? Mais il faut noter quelques différences intéressantes : certes, comme la fille dédaigneuse le fiancé difficile refuse tous les partis proches et se montre excessivement exigeant ; on trouve dans sa bouche des formules analogues à celles des “filles dédaigneuses” : “Père, il n'y a pas une seule fille que j'aime dans ce village !” Mais ce qui est orgueil condamnable chez une femme n'est sans doute qu'une saine ambition chez un jeune homme de noble extraction... Si les

filles dédaigneuses obtiennent un monstre pour mari, le fiancé difficile obtient réellement une femme parfaite.

C'est pourquoi les deux contes-types finissent de manière assez différente. Ils finissent "bien" tous les deux, mais si les filles dédaigneuses sont certes sauvées et ramenées chez elles, leur projet a échoué. Au contraire les maris difficiles se débarrassent de leur fausse épouse. Leur seule faute a été de ne pas prendre assez soin de leur femme parfaite, de la quitter des yeux un seul instant. Une fois cette erreur réparée (aux dépens de la fausse épouse), l'entreprise du mari reste un succès. Il garde son épouse parfaite, alors que les filles dédaigneuses ont seulement cru gagner un mari sans défauts.

"fille dédaigneuse"	"fausse épouse"
fille dédaigneuse refuse tous les prétendants obtient un mari qui <i>a l'apparence</i> d'un bel homme le mari <i>se révèle</i> un monstre la femme s'enfuit échec du mariage	mari difficile ne veut d'aucune des filles du village obtient une femme qui <i>est réellement</i> noble ou parfaite à la femme <i>se substitue</i> un animal, la fausse épouse est chassée succès du mariage

Tabl. 11. *La Fille Dédaigneuse et la Fausse Epouse, Mayotte (Comores)*

Au lieu d'une fausse épouse dont il lui faut se débarrasser, le mari peut avoir obtenu une épouse non humaine, génie, animal ou plante, qui lui apporte toutes les bénédictions imaginables. Le problème est alors de conserver cette femme merveilleuse qui a imposé un interdit comme condition résolutoire à son mariage. C'est le conte bien connu de la "Mélusine", ou de "l'épouse perdue" qui est représenté ici par deux versions dans lesquelles la femme est la fée du palmier, ou la fée de la mer. Il est facile de montrer que ce conte réalise une inversion de celui de la "fausse épouse". Au lieu d'un mari difficile qui exige une femme parfaite, nous avons un mari en peine de femme, que la découverte fortuite de la femme-génie comble de joie. Dans les deux trames nous trouvons un interdit violé, mais alors que dans l'une cette violation provoque l'apparition de la fausse épouse, dans l'autre elle provoque la disparition de l'épouse-génie. Enfin, alors que la fausse épouse est finalement chassée, et le vrai mariage heureusement rétabli, l'épouse-fée s'en va définitivement et le mariage est rompu. Encore l'époux de la fée de la mer doit-il s'estimer heureux, puisqu'elle lui laisse un enfant, tandis que la fée du palmier était repartie en emmenant tous les siens. La perte est définitive et irréparable. Il en est de même dans "Fille de Palmier", un conte swahili de Nosy Be, Madagascar, parallèle aux versions mahoraises, qui se termine par ces mots : "il reprit son travail exactement comme avant, il partait en pleine brousse pour couper des feuilles de palmier, peut-être en retrouverait-il encore une [une femme-palmier], peut-être en trouverait-il une... Mais il n'en trouvera jamais, ni aujourd'hui ni demain !"

"fausse épouse"	"épouse perdue"
mari difficile un interdit violé provoque l'apparition de la fausse épouse succès du mariage	mari en peine de femme un interdit violé provoque la disparition de l'épouse-génie échec du mariage

Tabl. 12. *La Fausse Epouse et l'Epouse Perdue, Mayotte (Comores)*

Une transformation toute simple du conte de la fille dédaigneuse produit celui de l'épouse animale (qui est différent de celui de la "fausse épouse" dont on vient de parler : ici il n'y a plus de vraie épouse avec laquelle la bête soit en concurrence, mais seulement cette bête que le mari a

épousée par erreur, mauvais mariage qu'il lui est facile de rompre). L'histoire n'en est pas très populaire chez les conteurs mahorais, puisque je n'en ai relevé qu'une seule version. Trimba Yaya est une très belle fille, qu'un homme a épousée. Malheureusement il ignorait qu'elle était issue de la race des sangliers et que la nuit elle se levait pour accomplir le travail qui est de toute antiquité celui des sangliers, gâter les cultures des hommes... Le mari voit ses champs saccagés, et se doutant de quelque chose va les surveiller. Il surprend et blesse la coupable. Il la ramène à ses parents, qui sont couverts de honte. Le principal intérêt de ce récit est certainement pour les auditeurs la mise en scène du retour chez les parents avec un chant (en *makhuwa*, la langue d'un peuple du Mozambique et du sud de la Tanzanie, parlée autrefois à Mayotte par les nombreux esclaves que la traite y avait amenés, et qui se sont fondus dans la population de l'île) par lequel sont proclamées au grand jour l'identité de la femme et ses activités nocturnes. Et puisqu'un mari peut toujours répudier son épouse on comprend que l'erreur commise paraisse ici finalement de peu de conséquence.

Voisin de celui de "l'épouse perdue", et très populaire aux Comores, est le conte de la "femme en bois sculpté" pauvre homme qui, n'ayant pas de femme s'en taille une dans un tronc et lui donne vie à l'aide d'un talisman. L'homme peut être simplement un pauvre, ou bien un esclave, ou encore un pêcheur (la pêche est une activité toujours un peu dépréciée, méprisée, aux Comores ; bien que ce soit net surtout à Anjouan et à la Grande-Comore, c'est assez sensible aussi à Mayotte). Le roi apprend que le pauvre a une femme d'une grande beauté, l'envie, et la lui enlève. Le pauvre envoie alors un oiseau pour réclamer à la femme les bijoux qu'il lui avait donnés, et surtout le talisman. L'oiseau vole au palais du roi et chante une formule qui se retrouve presque identique d'une version à l'autre. :

<i>Wali mutri trundra,</i>	"Jeune fille-oranger,
<i>Nipe zombo zangu.</i>	Rends-moi mes bijoux,
<i>Katrwaya trwaya,</i>	Jeti-jeta,
<i>Kawayaya waya,</i>	Ecorci-écorça,
<i>Kavuka vuka,</i>	Traversi-traversa,
<i>Ngano kalilia ngano</i>	De la semoule, pleurer pour de la semoule,
<i>Ngano e !</i>	De la semoule !
<i>Moja, mbili, tra !</i>	Et un, et deux, jette !"

Cette formule est chantée dans cet idiome particulier, qu'on peut appeler la "langue des génies". Elle est ici constituée d'un mélange de comorien et de swahili, et de termes difficilement compréhensibles, mais qui évoquent des radicaux de ces deux langues. La traduction que j'en ai donnée tente de rendre, par des formes non attestées en français littéraire, l'aspect étrange de ce langage magique.

Quand la femme lance finalement à l'oiseau le talisman, elle redevient aussitôt l'arbre dont elle avait été façonnée.

Comme dans "l'épouse perdue" nous avons ici un homme en peine de se procurer une épouse, mais ici c'est par son activité et par sa science magique qu'il l'obtient. Aussi bien quand il l'aura perdue pourra-t-il sans doute s'en créer encore une autre : "le vieux prit son talisman, il l'emporta, et il alla se fabriquer une autre femme" conclut la conteuse de "La Femme du Pauvre". Au contraire, dans les contes de l'épouse perdue la perte était définitive. Alors que l'époux de la Mélusine commet une faute (il viole l'interdit, le précepte de discrétion imposé par sa femme), et qu'il en est puni, celui de la femme taillée dans un arbre a pour seul tort de ne pas assez bien la cacher aux yeux des envieux, et c'est le roi abusif qui est finalement puni : son palais s'effondre, et parfois lui-même meurt. Dans "La Femme du Pauvre" c'est la femme elle-même qui viole une règle de discrétion imposée par son mari : "ce qui t'est interdit ici, avait dit le mari, c'est de regarder les gens. Si tu entends quelqu'un parler, fais attention de ne pas venir le regarder et encore moins de sortir." Pourtant, poussée par sa curiosité, elle se montre à une vieille espionne envoyée par le roi et révèle ainsi sa présence, entraînant sa propre perte.

“épouse perdue”	“femme en bois sculpté”
mari en peine de femme obtient par hasard une femme parfaite qui lui impose un interdit l'interdit est violé le mari perd son épouse parfaite échec du mariage	mari en peine de femme obtient par art une femme parfaite à laquelle il impose un interdit l'interdit est violé un puissant enlève l'épouse parfaite échec de l'entreprise du puissant

Tabl. 13. L'Épouse Perdue et la Femme en Bois Sculpté, Mayotte (Comores)

Conclusion. Intérêt de cette démarche : en recherchant des oppositions systématiques entre de nombreuses versions (= de nombreux contes, qui de ce fait apparaissent comme des transformations les uns des autres), permet d'ordonner un corpus qui, si on se limitait à la recherche des ressemblances, paraîtrait formé de récits disparates, sans autre relation entre eux qu'un thème commun.

ANNEXE :
“SAINT(E)S ET TRAVESTI(E)S”

On trouvera ici d'abord trois versions écrites du moyen-âge européen, mises en relation avec une représentation figurée (une sculpture).

Puis une ébauche d'analyse structurale appuyée sur la comparaison avec des versions d'autres horizons culturels : un texte sacré, et trois contes africains.

I. La femme déguisée en moine
Trois récits de la *Légende dorée* de Jacques de Voragine (latin, XIII^e siècle)

1. Sainte Marine, ou Marie, vierge

Marie était fille unique. Son père, étant entré dans un monastère, changea sa fille d'habits afin qu'elle passât pour un homme et qu'on ne s'aperçût pas qu'elle fût une femme, ensuite il pria l'abbé et les frères de vouloir bien recevoir son fils unique. On se rendit à ses prières. Il fut reçu moine et appelé par tous frère Marin. Elle pratiqua la vie religieuse avec beaucoup de piété, et son obéissance était fort grande. Comme son père se sentait près de mourir, il appela sa fille (elle avait vingt-sept ans), et après l'avoir affirmée dans sa résolution, il lui défendit de révéler jamais son sexe à personne. Marin allait donc souvent avec le chariot et les bœufs pour amener du bois au monastère. Il avait coutume de loger chez un homme dont la fille était enceinte du fait d'un soldat. Aux interrogations qu'on lui adressa, celle-ci répondit que c'était le moine Marin qui lui avait fait violence. Marin, interrogé comment il avait commis un si grand crime, avoua qu'il était coupable et demanda grâce. On le chassa aussitôt du monastère, où il resta trois ans à la porte en se sustentant d'une bouchée de pain. Peu de temps après, l'enfant sevré fut amené à l'abbé. On le donna à élever à Marin, et il resta deux ans avec lui dans le même lieu. Marin acceptait ces épreuves avec la plus grande patience et en toutes choses il rendait grâces à Dieu. Enfin les frères, pleins de compassion pour son humilité et sa patience, le reçoivent dans le monastère, et le chargent des fonctions les plus viles, mais il s'acquittait de tout avec joie, et chaque chose était faite par lui avec patience et dévouement. Enfin après avoir passé sa vie dans les bonnes œuvres, il trépassa dans le Seigneur. Comme on lavait son corps et qu'on se disposait à l'ensevelir dans un endroit peu honorable, on remarqua que c'était réellement une femme. Tous furent stupéfaits et effrayés, et on avoua avoir manqué étrangement à l'égard de la servante de Dieu. Tout le monde accourut à un spectacle si extraordinaire, et on demande pardon de l'ignorance et du péché qu'on a commis. Son corps fut donc déposé dans l'église avec honneur. Quant à celle qui avait déshonoré la servante de Dieu, elle est saisie par le démon : alors elle confesse son crime et elle est délivrée au tombeau de la vierge. On vient de toutes parts à cette tombe et il s'y opère un grand nombre de miracles. Elle mourut le 14 des calendes de juillet (18 juin).

(Jacques de Voragine, *La Légende dorée*, trad. Roze, 1902, t. II, pp. 144-145.)

2. Sainte Marguerite

Marguerite, nommée Pélage, vierge très belle, riche et noble, fut l'objet des meilleurs soins et du plus grand intérêt de la part de ses parents qui s'appliquèrent à lui inculquer d'excellentes mœurs. Elle avait tant d'estime pour la pudeur, qu'elle ne se laissait regarder par personne. Cependant un jeune homme de famille noble la recherche en mariage, et du consentement des parents, on fait tous les préparatifs des noces avec la plus grande pompe et la plus grande somptuosité. Le jour étant arrivé, les jeunes gens, les jeunes personnes et toute la noblesse réunis, célébraient avec joie la solennité des noces devant le lit déjà préparé quand, par l'inspiration de Dieu, la jeune vierge, considérant que la perte de la virginité était achetée avec de si coupables réjouissances, se prosterna par terre et pesa dans son cœur les embarras du mariage avec une telle exactitude qu'elle parvint à mépriser toutes les jouissances de cette vie comme si elles fussent des ordures.

En conséquence elle s'abstint cette nuit-là même d'avoir des relations avec son mari, et à minuit, après s'être recommandée à Dieu, elle se coupa les cheveux, et s'enfuit, en cachette déguisée en homme. Arrivée à un monastère éloigné, et s'appelant frère Pélage, elle fut reçue par l'abbé et formée avec soin. Frère Pélage se comporta si saintement et si dévotement qu'à la mort du proviseur d'une communauté de religieuses, de l'avis des anciens ; et par l'ordre de l'abbé, il fut mis, malgré lui, à la tête du couvent de vierges. Or, tandis qu'il servait avec fidélité et exactitude à ces saintes filles ce qui leur était nécessaire pour la nourriture du corps comme pour celle de l'âme, le diable jaloux s'étudia à apporter des obstacles au bien

qu'elle faisait heureusement, en suscitant un crime. Il poussa donc à un adultère une vierge qui restait à la porte, et quand les suites de son crime devenues patentes ne pouvaient plus se cacher, toutes les vierges et les moines furent consternés de honte et de douleur ; sans jugement comme sans interrogatoire, Pélage fut condamné parce qu'il était en rapports fréquents avec les religieuses dont il était chargé.

On le chasse hors du cloître, et on le renferme dans le creux d'un rocher ; on charge le plus sévère des moines de lui porter du pain d'orge et de l'eau en très petite quantité. Après quoi les moines se retirèrent et laissèrent Pélage seul. Celui-ci supporta tout en patience et ne se laissa troubler de rien, mais en rendant à Dieu de continuelles actions de grâces, il prenait de la force et se remettait constamment sous les yeux les exemples des saints. Enfin quand il connut que sa mort approchait, il écrivit en ces termes à l'abbé et aux moines : « Issue d'un sang noble, j'ai été appelée Marguerite dans le monde, et pour traverser la mer des tentations, je me suis donné le nom de Pélage. Je suis vierge, et j'ai prouvé par mes actions que je n'ai pas menti avec mauvaise intention. Un crime m'a fait pratiquer la vertu ; j'ai fait pénitence bien que je sois sans reproche ; une chose me reste à demander ; c'est que les hommes qui ignoraient que je suis une femme laissent aux sœurs le soin de m'ensevelir ; alors la vue de mon corps livré à la mort sera la justification de ma vie, puisque les femmes reconnaîtront pour vierge celle que des calomniateurs ont jugée être une adultère. »

Quand les moines et les religieuses eurent ouï la lecture de cette lettre, tous coururent à la caverne. Les femmes reconnurent que Pélage était une femme et on s'assura qu'elle avait conservé sa virginité. Tous firent pénitence et elle fut enterrée avec honneur dans le monastère des vierges.

(Jacques de Voragine, *La Légende dorée*, trad. Roze, 1902, t. II, pp. 173-176.)

3. Saint Prote et saint Hyacinthe (ou la Légende de sainte Eugénie)

Prote et Hyacinthe furent, en raison de leur illustre noblesse chez les Romains, attachés à la maison de la fille de Philippe, nommée Eugénie, et ses émules dans l'étude de la philosophie. Le sénat avait confié à ce Philippe la préfecture d'Alexandrie où il conduisit avec lui Claudia, sa femme, Avitus et Sergius, ses fils, et Eugénie, sa fille. Or, Eugénie avait atteint la perfection dans la science des lettres et des arts libéraux ; Prote et Hyacinthe, qui avaient étudié avec elle, possédaient aussi toutes les sciences dans le plus haut degré. Parvenue à l'âge de quinze ans Eugénie fut demandée en mariage par Aquilin, fils du consul Aquilin. Eugénie lui dit : « Quand on doit faire choix d'un mari, il faut moins s'attacher à la naissance qu'à la bonne conduite. » Les livres qui renferment la doctrine de saint Paul lui étant tombés entre les mains, elle commença à devenir chrétienne au fond du cœur. Il était à cette époque permis aux chrétiens d'habiter dans les environs d'Alexandrie, et il arriva que Eugénie, allant à une maison de campagne comme pour se délasser, entendit les chrétiens qui chantaient : « Tous les dieux des nations sont des démons ; mais le Seigneur est le créateur des cieux. » [Ps. XCV] Alors elle dit aux jeunes Prote et Hyacinthe qui avaient étudié avec elle : « Nous nous sommes livrés à une étude scrupuleuse des syllogismes des philosophes, mais les arguments d'Aristote, les idées de Platon, les avis de Socrate, en un mot, les chants des poètes, les maximes des orateurs et des philosophes sont effacés par cette sentence ; je ne dois qu'à une puissance usurpée le titre de votre maîtresse, mais la science m'a faite votre sœur ; soyons donc frères et suivons J.-C. »

Cette résolution leur plaît ; elle prend alors des habits d'homme, et vient au monastère dont le chef Hélénius ne permettait l'entrée à aucune femme. [...] Or, Eugénie s'étant présentée à Hélénius et ayant dit qu'elle était un homme : « Tu as raison, lui répondit Hélénius, de te dire homme, car bien que tu sois une femme, tu te comportes comme un homme. » Dieu en effet lui avait révélé son sexe. Elle reçut donc de ses mains, avec Prote et Hyacinthe, l'habit monastique et se fit appeler frère Eugène. Quand le père et la mère d'Eugénie virent son char revenir vide à la maison, ils en furent contristés et firent partout chercher leur fille, sans pouvoir la trouver. Ils interrogent des devins pour savoir ce qu'elle était devenue ; ceux-ci leur répondent qu'elle est transportée par les dieux parmi les astres. En conséquence son père fit élever une statue à sa fille qu'il commanda à tous d'adorer. Quant à Eugénie, elle persévéra avec ses compagnons dans la crainte de Dieu, et fut choisie pour gouverner la communauté après la mort du supérieur.

Il se trouvait alors à Alexandrie une matrone riche et noble du nom de Mélancie que sainte Eugénie avait délivrée de la fièvre quarte en lui faisant des onctions avec de l'huile au nom de J.-C. Pour cette raison, Mélancie envoya beaucoup de présents à Eugénie qui ne les accepta point. Or, cette matrone, dans la conviction que frère Eugène était un homme, lui faisait de trop fréquentes visites. En voyant sa bonne grâce, sa jeunesse et la beauté de son extérieur, elle brûla d'amour pour lui et se tourmenta l'esprit pour trouver le moyen d'avoir commerce ensemble. Alors feignant une maladie, elle envoya le prier de venir chez elle pour

la voir. Quand il fut arrivé, elle lui déclara comment elle était éprise d'amour pour lui, elle lui exposa ses désirs et le pria d'avoir commerce avec elle. Aussitôt elle le saisit, l'embrasse, le baise et l'exhorte à commettre le crime. Frère Eugène, rempli d'horreur de ces avances, lui dit : « C'est à juste titre que tu portes le nom de Mélancie* : tu es remplie de noirceur et de perfidie ; tu es une noire et obscure fille des ténèbres, une amie du diable, un foyer de débauche, une sœur d'angoisses sans fin et une fille de mort éternelle ».

Mélancie se voyant déçue, dans la crainte qu'Eugène ne publiât le crime, voulut le découvrir la première et se mit à crier qu'Eugène a voulu la violer. Elle alla trouver le préfet Philippe et elle porta plainte en ces termes : « Un jeune homme perfide qui se dit chrétien est venu chez moi pour me guérir ; il entre, se jette sur moi et veut me faire violence : si je n'avais été délivrée par le moyen d'une servante qui était dans l'intérieur de ma chambre, il m'eût fait partager sa débauche. » Le préfet, à ce récit, fut enflammé de colère, [...] il fit prendre Eugène et les autres serviteurs de J.-C., qu'on avait chargés de chaînes : il fixa un jour où ils devaient tous être livrés aux morsures des bêtes. Puis les ayant fait venir devant lui, il dit à Eugénie : « Dis-moi, infâme scélérat, si votre Christ vous a enseigné, pour doctrine, de vous livrer à la corruption et d'oser attenter avec une impudente rage à la vertu des matrones ? » Eugénie, qui conservait la tête baissée pour ne pas être reconnue, répondit : « Notre Seigneur a enseigné la chasteté et a promis la vie éternelle à ceux qui gardent la virginité. Nous pouvons montrer que cette Mélancie commet un faux témoignage ; mais il vaut mieux que nous souffrions, plutôt qu'elle soit punie après avoir été convaincue ; nous perdriens alors le fruit de notre patience. Toutefois qu'elle amène la servante qu'elle dit avoir été témoin de notre crime afin que par ses aveux les mensonges puissent être réfutés. » Cette femme fut amenée, et comme elle avait été endoctrinée par sa maîtresse, elle ne cessait de prétendre contre Eugène qu'il avait voulu violer sa dame. Tous les gens de la maison, qui avaient été également corrompus, attestaient qu'il en était ainsi ; alors Eugénie dit : « Le temps de se taire est passé et le temps de parler est arrivé : je ne veux pas qu'une impudique charge d'un crime les serviteurs de J.-C. et que la fausseté soit glorifiée. Or, afin que la vérité l'emporte et que la sagesse triomphe de la malice, je démontrerai la vérité sans être mue par la vanité mais par la gloire de Dieu. »

En disant ces mots, elle déchira sa tunique depuis sa tête jusqu'à la ceinture, et alors on vit qu'elle était une femme, puis elle dit au préfet : « Tu es mon père, Claudia est ma mère ; ces deux jeunes gens qui sont assis avec toi, Avitus et Sergius, ce sont mes frères ; je suis Eugénie ta fille ; ces deux-ci, c'est Prote et Hyacinthe. » A ces mots, le père, qui commençait à reconnaître sa fille, se jeta dans ses bras pour l'embrasser ainsi que la mère, en versant un torrent de larmes.

Eugénie est aussitôt revêtue de ses habits couverts d'or et portée aux nues. Le feu du ciel tomba sur Mélancie et la consuma avec les siens. Ce fut ainsi qu'Eugénie convertit à la foi de J.-C. son père, sa mère, ses frères et toute sa famille ; de telle sorte que le père, ayant été cassé de sa dignité, fut ordonné évêque par les chrétiens, et fut tué par les infidèles après avoir persévéré dans le bien. Claudia retourna à Rome avec ses deux fils et Eugénie et ils y convertirent beaucoup de personnes à J.-C. Or, Eugénie, par l'ordre de l'empereur, fut attachée à une grosse pierre et précipitée dans le Tibre ; mais la pierre s'étant brisée, Eugénie marchait saine et sauve sur les eaux. Alors elle est jetée dans une fournaise ardente ; mais la fournaise s'éteignit et devenait pour la martyre un lieu de rafraîchissement. Ensuite elle est renfermée dans un cachot obscur, mais une lumière toute resplendissante rayonnait pour elle ; et après avoir été laissée dix jours sans nourriture, le Sauveur lui apparut et lui dit en lui présentant un pain très blanc : « Reçois cette nourriture de ma main ; je suis ton Sauveur, que tu as aimé de toute l'étendue de ton esprit ; le jour que je suis descendu sur la terre, je te prendrai moi-même. »

En effet, au jour de la naissance du Seigneur, un bourreau est envoyé lui couper la tête. Elle apparut ensuite à sa mère et lui prédit qu'elle la suivrait le dimanche après. Quand arriva le dimanche, Claudia s'étant mise en prières, rendit l'esprit. Prote et Hyacinthe ayant été traînés au temple des idoles, brisèrent la statue en faisant une prière, et comme ils ne voulaient pas sacrifier, ils accomplirent dans la suite leur martyre en ayant la tête coupée. Or, ils pâturent sous Valérien et Gallien, vers l'an du Seigneur 256.

(Jacques de Voragine, *La Légende dorée*, trad. Roze, 1902, t. III, pp. 37-44. Légèrement abrégé.)

* Mélas, veut dire noir. (Note du traducteur.)



Phot. 1.
La légende de sainte Eugénie (chapiteau de Vézelay, XII^e siècle)

II. Saint(e)s et travesti(e)s. Tableau de comparaison

Histoire de Yusuf (Coran, 12, 21-35)	Légende de Sainte Eugénie (Légende dorée)	Les deux frères (Conte, Dogon, Paulme)	Le garçon travesti (Conte, Bété, Paulme)	La fe. qui ressemblait à un ho. (Conte, Oromo, Bader)
<p>le héros</p> <p>est investi de la confiance de son maître</p> <p>refuse proposition coupable de la mauvaise épouse du maître</p> <p>est accusé de viol</p> <p>se justifie en montrant son vêtement déchiré par derrière</p> <p>son innocence éclate [jamais son sexe n'ayant été mis en doute]</p>	<p>l'héroïne</p> <p>pour suivre Jésus (et échapper au mariage),</p> <p>se travestit en homme</p> <p>reçue comme moine, elle est investie de la charge d'abbé</p> <p>refuse proposition coupable d'une mauvaise femme</p> <p>est accusée de viol</p> <p>se justifie en déchirant le devant de son vêtement pour montrer ses seins</p> <p>elle triomphe (rétablie dans son sexe féminin)</p>	<p>le héros</p> <p>est le petit frère d'un ho. marié</p> <p>refuse proposition coupable de la mauvaise épouse de son frère</p> <p>est accusé de viol</p> <p>sur la foi d'un vêtement souillé de bouillie</p> <p>est émasculé par son frère</p> <p>malgré sa mutilation, reçoit une épouse</p> <p>est dénoncé par une vieille</p> <p>le roi ordonne le test déshabillage (bain)</p> <p>grâce à l'aide du varan, le héros retrouve une verge</p> <p>au bain il peut se justifier en montrant un sexe d'homme</p> <p>il triomphe (rétabli dans son sexe masculin)</p>	<p>le héros</p> <p>joue le rôle de fille pour gagner une 'dot' pour ses frères</p> <p>malgré son sexe masculin, est donné comme épouse à un homme riche</p> <p>est dénoncé par une co-épouse</p> <p>le mari ordonne le test du déshabillage</p> <p>grâce à l'aide du crabe, le héros perd sa verge</p> <p>au déshabillage il peut se justifier en montrant un sexe de femme</p> <p>il (elle) triomphe (et conserve son nouveau sexe féminin)</p>	<p>l'héroïne</p> <p>élevée comme un garçon, devient un grand guerrier</p> <p>malgré son sexe féminin, reçoit comme épouse la fille du roi</p> <p>est dénoncée par un serviteur</p> <p>le roi ordonne le test du déshabillage (bain)</p> <p>grâce à l'aide de la Vierge Marie, l'héroïne gagne une verge</p> <p>au bain elle peut se justifier en montrant un sexe d'homme</p> <p>elle (il) triomphe (et conserve son nouveau sexe masculin)</p>

Analyse en partie d'après BOUREAU, Alain, *La Légende dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine* († 1298). Préf. de J. Le Goff. Paris : Cerf, 2007, 283 p., bibl., index. Comparaison complétée par les textes considérés par Denise PAULME, *La Mère Dévorante*, Paris : Gallimard, 1976, pp. 70-90 et par le conte "La femme qui ressemblait à un homme", publié (d'apr. une collecte antérieure) dans BADER, Christian, *Mythes et légendes de la corne de l'Afrique*. Paris : Karthala, 2000, pp. 264-266.

CHAPITRE IV. MYTHE ET SITUATIONS DE COMMUNICATION

Ouvrages cités :

- BEN-AMOS, D., ed. *Folklore Genres*. Austin : Univ. of Texas Press, 1976, XLV-291 p.
FABIAN, J., "Lore and Doctrine. Some observations on storytellings in the Jamaa Movement in Shaba (Zaire)" *Cahiers d'Etudes Africaines*, 66-67, 1977, pp. 307-329.
TEMPELS, P., *La Philosophie bantoue*, trad. du néerl. Paris : Présence Africaine, 1949, plusieurs réédit.
et la critique de Tempels, dans :
HOUNTONDJI, P. J., *Sur la "Philosophie africaine"* Paris : Maspéro, 1977, 259 p. ; et l'article du même : "L'effet Tempels" in : A. JACOB, dir. *L'Univers Philosophique*. Paris : P.U.F., 1989, t. I, pp. 1472-1480.

Premier exemple discuté :

Situation particulière de ce texte.

Le mouvement catholique *Jamaa* (swahili "parenté, famille"). Mouvement fondé au début des années 1950 par un missionnaire, le P. Placide Tempels ("*Baba Placide*"). Milieux surtout "détribalisés" du Congo belge, auj. Zaïre. Le fondateur est surtout connu des ethnologues comme auteur d'un livre, publié originellement au Congo belge en 1945, et qui a eu un grand succès à sa parution chez les intellectuels africains ; aujourd'hui toute une postérité, "ethno-philosophie", vivement contestée (v. Paulin Hountondji). Ce qu'on ignore généralement c'est que l'œuvre philosophique de Tempels n'était pour lui (il le dit explicitement dans *La Philosophie bantoue*) qu'une préparation à une catéchèse africanisée. Et quoi qu'on pense de la "philosophie", de fait son prolongement populaire africain a eu un certain succès, puisque le mouvement a continué à se développer après le départ de son fondateur. Succès tel qu'il suscite d'ailleurs des résistances : accusé d'être une sorte de secte secrète, bien qu'il proteste de son entière orthodoxie.

Usage du conte dans les réunions *Jamaa* ; pas central ; à l'occasion seulement vient compléter une "instruction" délivrée par dirigeant (ou dirigeante) laïc (laïque).

Pour une fois nous examinons *le texte* (et non seulement une traduction), non que nous prétendions apprendre la variété particulière de swahili parlée comme langue véhiculaire dans l'est du Zaïre, mais parce que, même sans connaissance de la langue, nous ferons sur le texte même quelques observations sommaires...

UN CONTE EN SWAHILI DU ZAÏRE,
RECUEILLI AU COURS D'UNE "INSTRUCTION" DU MOUVEMENT CATHOLIQUE JAMAA.

Texte swahili et traduction anglaise dans :

J. FABIAN "Lore and Doctrine. Some observations on storytellings in the Jamaa Movement in Shaba (Zaire)" *Cahiers d'Etudes Africaines*, 66-67, 1977, pp. 307-329.

(On donne ici un texte légèrement résumé, avec traduction littérale en français)

MPONGO NA KABULUKU

1. *Yambo yetu bababa na bamama.*

- *Yambo yetu.*

Leo tunataka kujikumbushako juu ya kaarisi

kamoja. Kale kaarisi, pengine - kama tunaweka masikio muzuri - benye akili bataweza kutafutamo na kupata kintu kimoja kitaweza kubapa kazi ndani ya ile arisi.

MPONGO ET KABULUKU

1. Nos salutations, pères et mères¹.

- Nos salutations².

Aujourd'hui nous voulons nous faire réfléchir nous-mêmes à propos d'une petite histoire. Cette petite histoire, parfois - si nous écoutons bien - ceux qui ont l'intelligence pourront chercher et trouver une chose qui pourra leur donner un travail dans cette histoire.

¹ Le mouvement *Jamaa* modifie la salutation coutumière *Yambo yetu* ? "Quelles sont vos nouvelles ?" en *Yambo yetu* "nos nouvelles". Cette modification veut exprimer la solidarité de la communauté.

² Réponse des auditeurs.

2. *Kumbe ni hivi : kulikuwa nyama moja, jina lake ni Mpongo, alikuwa tu na famille yake mkubwa sana, alafu alikuwa maskini : hakuwa na kintu ya kuwalisha hapana, muke wake na pamoja na watoto wake. Alianza kuhangaika, kwenda mapori yote kwa kutafuta chakula cha kuleta na watoto : yee kupata...*

- ... hapana.

3. *Kumbe siku moja alipitiako mu kamugini kengine. Kale kamugini sultani mkubwa alikuwako, ni Kabuluku. Sasa alimupokelea tu muzuri sana. Pale alimupokelea, alimuita kumungiza mu ndani ya lupango yake.*

4. *Ule Kabuluku alikuwa na babibi yake mingi, alafu mukalenge mwadi ni ule alikuwa na kwenda kuingia mu nyumba yake moja, ni ule balijuana naye mu vyo...*

- ... mu vyote.

5. *Sasa ile nyumba ilikuwa na jina hivi : “Ni kama unaona, usiende kusema, utaweka ndani ya...*

- ... roho”.

6. *Kumbe ile Mpongo balimupa ile nyumba analalamo. [...] Sasa analalamo sawa siku mbili muzima paka na furaha mukubwa sana : anakula muzuri, analala muzuri. Siku ya kwenda alianza kukosa tu mukubwa kabisa, hakumulaka hapana Kabuluku, anakwenda kufungua mu valise yake Kabuluku, anabeba nguo moja ya costume ya busultani ya...*

- ... yake,

anakimbia naye, pasipo kumulaka Kabuluku hapana, anakwenda.

7. *Yee kule anakwenda, anaficha ile nguo kwa bibi yake, yee kumuonyesha hapana, anafungua paka valise yake, anaingiza ile nguo.*

8. *Sasa kule Kabuluku anabakia, bunakatshika anakwenda kuangaria mu nyumba. Ile rafiki zake anaisha kwenda. Banaanza kuulizana sasa pamoja na ule muke wake wa kwanza, banasema ya kama : “Kumbe huyu muntu ni mwi...*

- ... ni mwizi.”

Banakwenda kufungua mu valise : nguo ya busultani yake hainamo. Kabuluku anabakia na sikitiko mukubwa sana.

9. *Kumbe sasa siku ingine anaita bantu bote ba mu mugini yake, anasema : “Mukuye tutafute ku fasi nguo yangu inakwe...*

- ... inakwenda.”

Bote banafika. Bamadawa banasema : “Tutafanya anakufa paka le...

- ... leo.”

Bengine banasema : “Tutafanya atapata ugonjwa paka le...

- ... leo.” [...]

2. Or c'est ceci : il y avait un petit animal qui s'appelait Mpongo³. Il vivait avec sa très grande famille, et il était pauvre : il n'avait rien à donner à manger, non rien, à sa femme et à ses enfants. Il a commencé à être inquiet, à aller dans toute la brousse chercher de la nourriture pour apporter à ses enfants : et il ne trouvait...

- ... rien.

3. Or un jour il passa dans un autre village. Dans ce village il y avait un grand chef, c'était Kabuluku⁴. Il le reçut très bien. Il l'accueillit et le fit entrer dans sa concession.

4. Ce Kabuluku avait beaucoup de femmes, et ensuite la *mukalenge mwadi*⁵, c'est dans la maison de celle-là seulement qu'il entra, c'est avec celle-là qu'ils se connaissaient et se comprenaient en tou...

- ... en toute chose.

5. Et maintenant cette maison s'appelait comme ça : “Si tu vois quelque chose, ne va pas le dire, garde-le dans ton...

- ... cœur”.

6. Or ce Mpongo, ils lui donnèrent cette maison et il y dormit. [...] Alors il y reste à peu près deux jours entiers, avec très grande joie : il mange bien, il dort bien. Le jour du départ il fit une très grande faute, il ne dit pas au revoir à Kabuluku, non, et il ouvre la valise de Kabuluku, et il emporte le costume de chef qui était à...

- ... à lui,

et il s'enfuit avec, sans avoir dit au revoir à Kabuluku, non, et il s'en va.

7. Il s'en va là-bas, et il dissimule le costume à sa femme, il ne le lui montre pas, non. Il ouvre sa valise et il met le costume dedans.

8. Alors Kabuluku reste là, et quand le jour vient il va voir dans la maison. Son ami est parti. Ils commencent à se demander, lui et sa femme, ils se disent : “Eh bien, cet homme, c'est un vo...

- ... un voleur.”

Ils ouvrent la valise : son costume de chef n'est plus dedans ! Kabuluku reste avec beaucoup de tristesse.

9. Or le lendemain il appelle tous les gens de son village et il leur dit : “Venez que nous cherchions dans quel endroit mon costume est par...

- ... est parti.”

Tous viennent. Les magiciens disent : “Nous ferons qu'il meure dès au...

- ... aujourd'hui.”

D'autres disent : “Nous ferons qu'il attrape une maladie dès au...

- ... aujourd'hui.” [...]

³ Une espèce de petite antilope.

⁴ Une autre espèce d'antilope.

⁵ Terme tshiluba, qui désigne la femme d'un monogame, ou la première femme d'un polygame.

10. *Kabuluku mwenyewe analamuka anasema : "Ndiyo, nitasemamo sauti hii moja. Muntu mwenye kubeba manguo yangu hataweza kuona bushingizi hapana. Twendeni, mambo yote inaisha."*
10. *Kabuluku lui-même se lève et dit : "C'est ainsi, je ne dirai qu'un seul mot. L'homme qui m'a emporté mes vêtements, il ne pourra plus trouver le sommeil, non. Allez, toute l'affaire est terminée."*
11. *Bote banakwenda, banafika mu banyumba yabo, banailezea babibi yabo, banaanza kucheka : mambo inai...*
11. *Tous partent, ils arrivent à leurs maisons, et ils parlent à leurs femmes, et ils rient : l'affaire est terminée.*
- ... inaisha.
12. *Alafu, kule kulikwenda Mpongo, muke wake anamuambia : "Eh, huku tulikwenda, bamadawa banafanya, [...] Kabuluku analamuka anasema : 'Mwenye kuiba nguo yangu, yee kuona bushingishi hapana.' Alafu atakuwa kumukamata ku macho, atamufanya namna gani, ndyo ashindwe bushingishi ?"*
12. *Ensuite, à l'endroit où Mpongo était allé, sa femme lui a dit : "Oh, là où nous sommes allés, les sorciers ont fait tout ce qu'ils ont pu, [...] et Kabuluku s'est levé et a dit : 'Celui qui a volé mon costume, il ne trouvera plus le sommeil.' Mais comment va-t-il faire pour l'attraper et pour qu'il ne puisse pas dormir ?"*
13. *Sasa bibi anamuwekea na chakula ku meza, mayi tayari, kazi yote ya kula ni tayari, ule bwana kula hapana, [...] na yee anapita ku kitanda, analala, [...] bwana ule anahangaika busiku muzima wee, kuona bushingishi hapana.*
13. *Alors sa femme pose le repas sur la table, l'eau est prête, toute chose pour le repas est prête, mais le mari ne mange pas, [...] et il va au lit, il se couche, [...] le mari s'agite toute la nuit, et il ne trouve pas le sommeil.*
14. *Busiku bunakatshika. Sasa pale pa cinq heures, pa cinq heures, bibi anamuuliza anasema : "Namna gani wee unashindwa bushingishi ? Leo siku yote muzima kula..."*
14. *Le jour vient. Alors vers cinq heures, à cinq heures, sa femme lui demande : "Comment se fait-il que tu ne peux pas dormir ? Aujourd'hui de toute la journée tu n'as..."*
- ... hapana,
- ... pas dormi,
- kumbe ule alikwenda kuiba nguo ya Kabuluku...*
- oh, donc, celui qui a volé le costume de Kabuluku...
- ... ni weye."
- ... c'est toi."
15. *Kumbe Mpongo sasa anakuwa kuitika ku macho ya bibi anasema : "Eeh, bibi yangu, ni mi nilii..."*
15. *Oh alors, Mpongo est découvert par sa femme, il dit : "Oui, ma femme, c'est moi qui l'ai..."*
- ...- niliiba,
- ... qui l'ai volé,
- nilikufichika kwa sababu mi nasema : Kama mi namuambia bibi yangu hii maneno, na yee ataanza kuitanga...*
- je te l'ai caché parce que je me suis dit : Si je le dis à ma femme, ces choses-là, elle les ré...
- ... kuitangaza."
- ... répètera."
16. *Kumbe ni pa ile fasi, bababa na bamama, banatoka bupeke ye...*
16. *Et voilà, c'est à ce moment, pères et mères, qu'ils montrent la "solitude"⁶ qui est là...*
- ... yetu.
- ... nôtre.
17. *Kumbe ni ile arisi vile tunasema : "Mwenye masikio ataweka masikio muzuri atapata kazi ya kufanya ndani ya nyumba ya..."*
17. *Voilà donc cette histoire, et ainsi nous disons : "Celui qui a des oreilles il entendra bien et il recevra un travail à faire dans sa..."*
- ... yake."
- ... dans sa maison."
18. *Na sisi wote twendeni tukatafute mufano ya ile ari...*
- Et nous tous allons, cherchons le sens de cette hais...
- ... arisi,
- ... histoire.
- sasa kujua asema : Kabuluku ni na...*
- pour savoir dire alors : Kabuki c'est ...
- ... ni nani ?
- ... qui ?
- Mpongo ni na...*
- et Mongo, c'est...
- ... ni nani ?
- ... qui ?
- costume ile ni ni...*
- et le costume qu'il a volé, c'est...
- ... ni nini ?
- ... quoi ?
- Bababa na bamama, yambo yetu.*
- Pères et Mères, nos salutations.
- Yambo yetu.
- Nos salutations.

⁶ La "solitude" (*bupeke*, sw. stand. *upeke*) est une des notions caractéristiques de la doctrine du mouvement Jamaa. L'initiation dans le mouvement Jamaa vise une recherche de l'humanité, des valeurs de l'humanité (*umuntu*, sw. stand. *utu*) mais ces valeurs ne sont obtenues qu'au terme d'une quête commune. La recherche solitaire des valeurs humaines est la perversion de la quête de *umuntu*, c'est le péché, et elle contient en elle-même son châtement, la solitude.

La place des contes dans ce genre de réunions est ambiguë. Ne sont pas l'une des 4 principales sortes de textes produits (instructions / conseils / témoignages / récits de rêves). Portent un nom particulier *arisi* (< arabe *ḥadīth*, histoire intéressante d'ailleurs de ce mot, qui passe d'un sens sacré en contexte musulman, à un sens profane en swahili, puis ici retourne à un contexte religieux). Ou encore *mifano* "exemples" qui s'applique aussi aux proverbes, etc.

S'agit-il d'une distraction, une détente après des instructions plutôt austères ? Ou un élément marginal, une "survivance" ? Comme beaucoup de cultures, la culture Jamaa aurait sa partie "folklorisée" au sens de fossilisée, sans grand contact avec les éléments plus vivants ? Fabian ne le pense pas.

Les formules d'introduction et de conclusion, les salutations, les énigmes (non résolues) qui renvoient à la doctrine ésotérique, indiquent qu'il s'agit d'une partie de l'instruction elle-même. [Fabian invoque à l'appui de cette interprétation l'expression utilisée par ses informateurs Jamaa pour dire "conter" : *kutega arisi*, litt. "tendre" une histoire, comme on tend un piège. Je crois qu'en fait l'expression est traditionnelle, même en contexte profane : formule d'introduction des contes en Tanzanie, avec le même verbe. N.J.G.]

La manipulation des thèmes folkloriques n'est pas pour Tempels, ni pour les actuels leaders Jamaa une "régression" dans le passé, mais une expansion, un progrès. Occasion pour les conteurs-prédicateurs de faire montre de leurs talents personnels, et d'ailleurs en pratique la production de ces textes est réservée à ces leaders dans les réunions Jamaa.

Fonctionnement du conte dans ce contexte si particulier.

Pas de dérive moralisante (qui serait pourtant facile à imaginer).

Plutôt allégorique. La réponse n'est pas donnée. Et Fabian lui-même ne la donne pas complètement. Il a obtenu quand même certaines interprétations.

§ 5 La maison et son nom mystique = l'Eglise, ou la communauté Jamaa. Le nom est un avertissement au croyant, le pressant de ne pas faire ostentation de sa religion. Idée surprenante si on la confronte à d'autres doctrines missionnaires, fondées au contraire sur un "témoignage" tonitruant. Afficher un christianisme tourné vers l'extérieur... c'est bon pour les chrétiens superficiels, ceux qui "sont comme des chiens errants, cherchant n'importe où leur pitance..." (l'anomie d'avant la conversion, selon une biographie de convertie Jamaa). Cette devise de la maison est une véritable formule ésotérique, utilisée dans l'initiation que subissent les candidats au mouvement. C'est sans doute aussi pourquoi la narratrice, Mama K., ne pouvait pas donner satisfaction immédiatement à l'ethnographe quand il demandait qu'elle lui raconte Mpongo et Kabuluku. Il n'était pas encore "prêt" à l'entendre.

Kabuluku, le maître de la maison, qui est l'Eglise = Christ, ou Dieu, et le prêtre qui en est le représentant.

Mpongo = l'homme, le croyant (non initié ?) = le pécheur.

Le costume royal = la doctrine, la connaissance du salut, ou l'Esprit, que l'homme doit rechercher, mais qu'il ne peut obtenir brutalement, ni par une démarche isolée ; ce serait le péché (= la solitude), il ne peut l'obtenir que par une démarche communautaire (en "parenté"), protégée par la sécurité du secret partagé (= la confiance en l'épouse / l'anomie des non convertis).

Le fonctionnement du conte dans ce contexte de communication est-il profondément transformé par rapport à ce qu'il est dans contextes traditionnels ? Se rappeler que si [selon moi N.J.G.] dans la tradition aussi le conte est "tendu" comme un piège - il transmet donc sans doute quelque message peu apparent. D'ailleurs le mot pour conte

souvent le même que celui pour devinette (les contextes aussi souvent les mêmes), ce qui nous rapproche des énigmes de notre texte. Mais l'allégorie ? Ici un message encodé d'avance, univoque, renvoyant à une doctrine fixée en un corps, avec ses spécialistes...

Fabian ne semble pas considérer l'utilisation possible de textes de contes dans les rituels d'initiation traditionnels. Des devinettes ésotériques sont en tout cas attestées dans les initiations. Parfois les mêmes devinettes que celles qui sont utilisées comme divertissements profanes, mais avec autres réponses. Serait-ce valable aussi pour les contes ?

Par contre Fabian a trouvé dans l'introduction d'un recueil de contes "traditionnels" luba un aveu : dans certains des textes recueillis une "morale" chrétienne s'était introduite ; là où le conte ancien montrait simplement l'opposition entre intelligence, ruse et stupidité (contes d'animaux), les versions "contaminées" y ajoutent que le malin représente l'Enfant de la Lumière et l'animal stupide l'Enfant des Ténèbres. Ces versions ont été "naturellement" laissées de côté par l'auteur du recueil consulté...

Croyance / non croyance. Une légende contemporaine.

On a souvent défini la légende par la croyance que narrateur et auditeurs lui accordent [et que l'historien et le folkloristes ne lui accordent pas ; sinon récit historique ; mais une histoire invraisemblable qui est s'avère vraie peut-elle pour autant cesser d'être une légende ?].

La situation peut être beaucoup plus compliquée. Un exemple.

LEGENDE ET CROYANCE

Texte recueilli dans le nord-est de la Hongrie, décembre 1962.

D'après Linda DÉGH et Andrew VÁZSONYI, "Legend and belief", in : Dan BEN-AMOS, *Folklore Genres*. Austin : Univ. of Texas Press, 1976, pp. 104-107. (Trad. N.J.G.)

- M. K. Ecoutez ça maintenant, mes amis. A M. il y a une femme. Elle a cent quatre ans. Une vieille dame de cent quatre ans. Celui qui accepterait de lui donner une poignée de mains gagnerait trois mille forints.
- M. E. On m'a dit quatre mille.
- M. T. Comment ? Quatre mille ? Vous ne pouvez pas dire ça.
- M. K. Sûr. Quiconque lui donnerait une poignée de mains. C'est-à-dire, lui prendre la main.
- M. T. Diantre ! Et pourquoi pas ? Pour quatre mille ?
- M. K. Elle ne peut pas mourir tant que quelqu'un ne lui a pas serré la main.
- M. T. C'est une blague.
- M. E. C'est une sorcière.
- Mme. S. Oh, non...
- Mme. F. C'est la vérité. Tout le monde le sait.
- M. T. Et pourquoi lui serrer la main ? Pour quoi faire ?
- M. A. Elle ne peut pas se défaire de son pouvoir. Elle ne peut pas mourir tant qu'elle ne l'a pas passé à quelqu'un, tu vois, tonton ? Mais personne n'en veut.
- M. T. Son pouvoir ?
- Mme. E. Et ses péchés. C'est une pécheresse.
- M. K. Mon père m'a dit qu'il aurait bien voulu lui prendre la main et la lui serrer. Mais il aurait fallu qu'il soit seul à seul avec elle. Personne d'autre ne pourrait y assister. Seulement celui qui veut lui serrer la main et la vieille femme. Et la clôture autour de son verger, c'est quelque chose de spécial. Personne sur cette terre n'a vu quelque chose de pareil...
- Mme. S. Oh, continue... qu'est-ce qu'elle peut avoir de si spécial ?
- M. K. Ecoutez juste ça : ce verger est plein de pommes, et si quelqu'un en attrapait une, je veux dire si quelqu'un ramassait une pomme sous l'arbre, sa main se recroquevillerait. On ne peut pas ramasser la pomme avec sa main. Jamais personne ne surveille le verger. Personne ne prend soin de leur cheval. Ils le laissent en liberté. Et rien sur la terre... J'étais...
- Mme. F. Dieu nous protège !
- Mme. R. J'en ai entendu parler moi aussi, mais je n'en suis pas sûre.

- Mme. E. Dieu ne permettrait pas qu'une chose comme ça arrive. Je serais étonnée...
- Mme. S. Et qui est-ce ?
- M. K. (à Mme. A.) Vous les connaissez, pourquoi ne dites-vous rien ?
- Mme. A. Bien sûr. Elle habite près de l'église catholique.
- M. E. Au coin, près du cimetière ?
- M. K. C'est ça. Et vous connaissez son fils ? Elle a un fils, un beau jeune homme.
- Mme. A. Tout beau qu'il est, il n'arrive pas à se marier.
- M. K. Il ne peut pas se marier, ni sa fille. Personne ne veut de sa fille.
- Mme. F. Non. A cause de sa mère. La sorcière.
- Mme. S. Ça je ne le crois pas.
- M. T. Moi, je le crois... je le crois. C'est une bonne excuse pour les garçons. Est-ce que ça n'est pas plus agréable de rester célibataire ? (*Il rit.*) Un gars dégourdi, il ne se laisse pas mener par le bout du nez.
- Mme. Sz. Ne blaguez pas, mon cher. Il y en a eu d'autres comme ça. C'était un homme. Mais maintenant il est mort. Il habitait pas loin de ces gens-là. On a raconté qu'il est resté sur son lit de mort très longtemps, peut-être deux semaines...
- Mme. E. (*A voix basse*) Il était torturé par le démon...
- M. T. D'accord. Vous n'avez jamais entendu parler de gens qui mettent du temps à mourir ? La mère de l'instituteur avait un cancer...
- Mme. Sz. ...mais il était tellement torturé que l'édredon s'est envolé de dessus lui en l'air, à travers la maison, jusqu'au grenier, et puis il est redescendu. Comme si on l'avait projeté sur le plancher au milieu de la pièce. Naturellement ils ne comprenaient pas ce qui se passait. Il y en avait un qui était venu là pour voir le malade, qui l'a pris et qui l'a remis sur le lit. A peine dessus, l'édredon est reparti en l'air.
- Mme. F. Il l'avait pris, j'en suis sûre, son péché, ou quoi, son pouvoir était passé dans celui qui avait ramassé l'édredon et qui l'avait mis sur le lit.
- Mme. Sz. Le vieil homme ne pouvait pas mourir avant.
- M. T. Bon. Bon. Vous venez de dire qu'il fallait lui serrer la main. Comment l'édredon peut-il savoir ça ? Tout ça n'est qu'un ramassis d'absurdités.
- M. K. Naturellement, il fallait qu'ils lui touchent les mains avant d'en avoir fini avec lui.
- Mme. Sz. Oui, oui, mais personne n'en voulait, de ses mains, personne ne voulait s'approcher de lui. C'est pour ça que l'édredon a volé sur le plancher. Une fois là, ils étaient obligés de le remettre à sa place. Il n'y avait pas d'autre moyen.
- Mme. S. Et comment, Seigneur, un édredon peut-il voler jusqu'au grenier ?
- M. T. Ils ont rêvé.
- M. A. Mais qui est-ce qui voudrait serrer la main d'une femme comme ça ? N'importe qui serait épouvanté.
- M. E. Moi je n'oserais pas.
- M. A. Elle a un air terrible. Elle n'a plus que la peau et les os. Seulement ses grands yeux. Sa main pareille à un squelette, il n'y a que la peau qui l'empêche de tomber en miettes. De toute la journée elle ne peut pas faire un pas. Et la nuit elle n'est pas dans son lit.
- M. T. Et où est-ce qu'elle est ?
- M. A. Qui le sait ? Ils la portent de tous les côtés.
- Mme. S. Les gens racontent tellement de choses qu'on ne sait plus ce qu'on peut croire.
- M. T. Parlez toujours. Trop de temps perdu. Moi je n'ai rien vu, vous pouvez m'en croire.
- Mme. E. Et qui est-ce qui la portait ?
- M. E. ; Le démon, le malin. Son compagnon.
- M. K. C'est pourquoi elle ne peut pas mourir et reposer en paix.
- Mme. Sz. Ils la transportent partout. Ils sont entraînés au milieu de la Tisza¹, dans les bois et les taillis, sur les toits des maisons, sur les montagnes et dans les vallées, dans les fossés et les fourrés, ils les entraînent partout.
- M. K. C'est comme ça, naturellement. Il faut qu'ils y aillent, pour s'installer avec les démons. C'est la vérité vraie, Tante Emmy.
- M. T. Ce que vous pouvez dire de mensonges !
- Mme. R. Peut-être que ces choses arrivaient à nos ancêtres. Mais pas aujourd'hui. Est-ce que ça ne serait pas une des histoires de votre père ?
- M. K. Vous pouvez y aller voir vous-même. Je n'invente rien.
- M. A. Et maintenant écoutez ça. Savez-vous qui c'est qui me l'a raconté ? C'est celui qui a construit la maison des B., à E., là-bas. Je ne sais pas si vous le connaissez. Il s'appelle M. Est-ce que vous connaissez les garçons M. ?

¹ Une rivière.

- M. E. Oui, bien sûr.
Mme. E. Mais nous sommes apparentés. Nous avons été au baptême d'un de ses garçons.
M. A. Bon. Ils les ont appelés pour faire les finitions de la maison, la maison de la vieille dame. Ils proposaient à peu près huit mille forints pour les finitions et les peintures de la maison, intérieur et extérieur. Mais ils n'ont pas osé le faire. Un boulot si facile pour tant d'argent.
M. T. Quel idiot !
M. A. Si vous ne le croyez pas, pourquoi diable n'allez-vous pas faire le boulot ? Pour une somme pareille ?
M. T. Pas de temps à perdre à faire l'imbécile.

Texte enregistré au “micro-espion” (technique de recueil des données discutable...). Les circonstances fugitives de la performance jouent un rôle plus important pour des textes moins fixés dans leur forme que les contes.

Les auteurs de l'article font remarquer que la production et la transmission de la légende suppose les rôles suivants :

- “proposeur” (*proponent*)
- récepteur (*receiver*)
- transmetteur (*transmitter*),

et que chacun de ces rôles peut appartenir à au moins cinq catégories selon son attitude vis à vis du récit :

- croyant
- non-croyant
- sceptique
- indifférent
- opposant.

Naturellement, même un opposant peut jouer le rôle de “proposeur”, ou de transmetteur (il raconte l'histoire comme une absurdité, illustrant la naïveté humaine) ; ce qui n'empêchera pas que le récit ne soit ensuite cru par certains des récepteurs, et ainsi de suite. (On rejoint ici des études sur la diffusion des rumeurs.)

La légende suppose donc un certain rapport à la croyance, mais pas aussi immédiat qu'on l'avait supposé.

ANNEXE 1

La structure du conte merveilleux selon V. Propp

Les 31 *fonctions* :

- Section préparatoire {
- a** Situation initiale
 - b** Absence (éloignement ou mort des parents)
 - g** Interdiction (ou ordre)
 - d** Transgression (ou exécution)
 - e** Demande de renseignement
 - z** Obtention de renseignement
 - h** Tentative de tromperie
 - q** Complicité involontaire

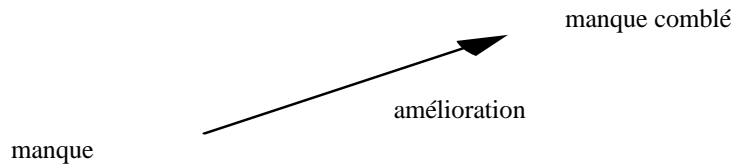
- Première séquence {
- A, a** Méfait, Manque
 - B** Envoi au secours
 - C** Entreprise réparatrice
 - ≠** Départ du héros
 - D** Mise à l'épreuve par le Donateur
 - E** Réaction du héros
 - F** Remise de l'objet magique
 - G** Transfert
 - H** Combat
 - I** Marque
 - J** Victoire
 - K** Réparation
 - Ø** Retour du héros

Deuxième séquence {

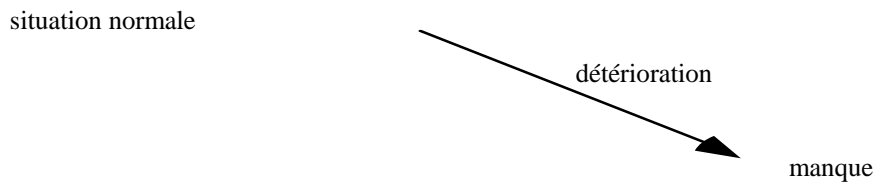
- Pr** Poursuite
- Rs** Secours
- O** Arrivée incognito
- L** Imposture
- M** Tâche difficile
- N** Accomplissement de la tâche
- Q** Reconnaissance du héros
- Ex** Le faux héros est démasqué
- T** Transfiguration
- U** Châtiment du faux héros
- W** Mariage et montée sur le trône

ANNEXE 2
Morphologie du conte, d'après D. Paulme, 1976

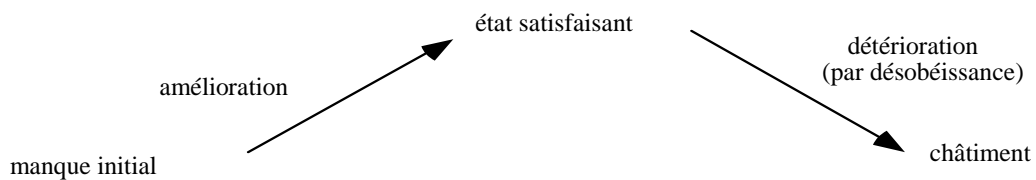
Type I. Ascendant :



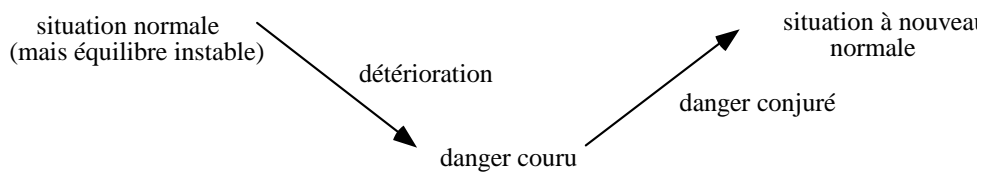
Type II. Descendant:



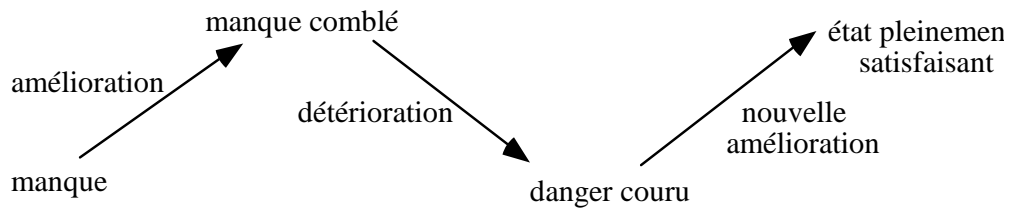
Type III. Cyclique :



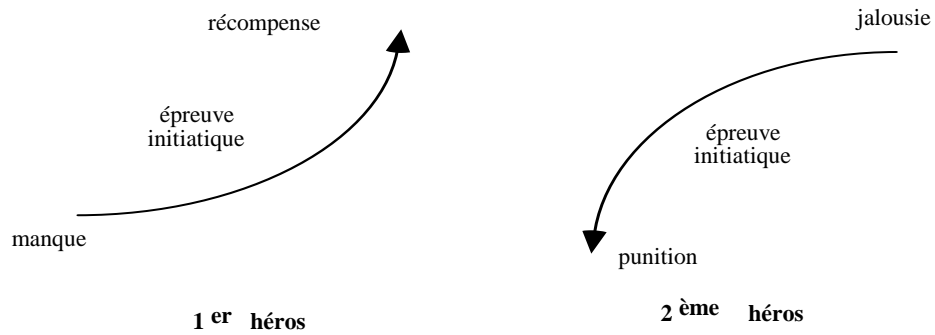
ou :



Type IV. En spirale :



Type V. En miroir :



Type VI. En sablier :

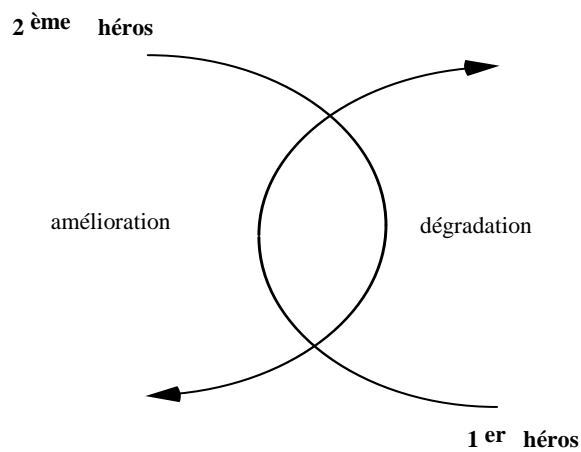


schéma de D. Paulme

Il y a toujours deux sortes d'épisodes dans un récit : ceux décrivant un état (d'équilibre, ou de déséquilibre) et ceux décrivant la transition de l'un à l'autre.

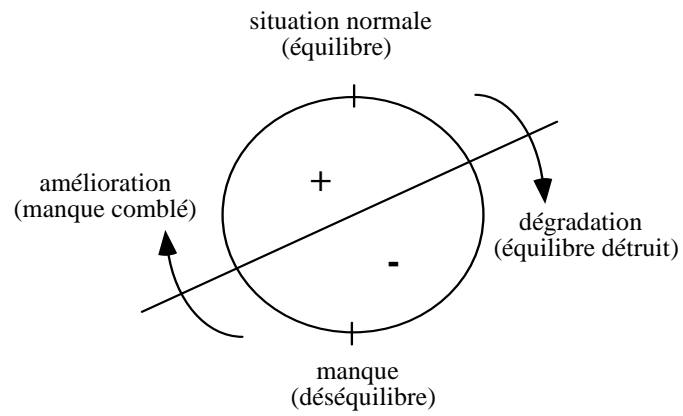


schéma de D. Paulme

EXEMPLES DE SUJETS

1.

Analyser le récit suivant, recueilli en pays Sakalava (Ouest de Madagascar) par un pasteur protestant vers 1930 et publié en malgache dans une revue protestante (*Fiainana*, 1932, pp. 213-217 ; ma traduction ; légèrement abrégé).

L'ORIGINE DES DEVINS-GUERISSEURS ET DES ARTS DE GUERISON

Il était une fois, dit-on, des époux qui s'appelaient le mari Dama, et la femme Hova. Ils demeuraient tous deux dans une campagne magnifique, appelée "le Signe du Bélier"¹, et ils avaient eu deux fils : ils avaient appelé l'aîné Vénérable-Possesseur-du-Sol et le cadet Vénérable-Tarisseur-des-Eaux. Possesseur-du-Sol faisait métier de bouvier, ou éleveur, tandis que Tarisseur-des-Eaux était planteur de son état, ou cultivateur.

Comme Possesseur-du-Sol gardait ses bœufs, dit-on, dans une île appelée "Beaux Ombrages", il vit le fils de Dieu, qui s'appelait Vénérable-Maître. Dès que Possesseur-du-Sol le vit, il s'agenouilla devant lui, et le pria (il se prosterna devant lui) ; et la figure sous laquelle il lui était apparu était, dit-on, d'une blancheur éclatante, si bien qu'il eut peur et trembla beaucoup. Et Vénérable-Maître lui dit : "Dis à ton père qu'il quitte au plus vite cette campagne de Dieu où vous habitez, parce que vous la salissez et la souillez."

Alors Possesseur-du-Sol partit en courant dire à son père :

"O Père ! J'ai vu le fils de Dieu, dans l'île où je gardais mes bœufs, et il m'a dit ces paroles : 'Dis à ton père qu'il quitte vite cette campagne de Dieu où vous demeurez, parce que vous la salissez et l'abîmez, et cela le met en colère.' Aussi, je suis venu te le dire pour que nous quittions vite cet endroit, parce que le fils de Dieu est fort en colère contre moi, et qu'il ne veut pas que nous demeurions ici."

Quand ils partirent de là, ils cherchèrent un autre endroit pour y habiter. Et c'est à cet endroit aussi que Tarisseur-des-Eaux habita et qu'il travailla et cultiva la terre avec un très bon rapport. Possesseur-du-Sol, lui aussi faisait son métier habituel, qui était d'élever le bétail, et les deux frères faisaient un bon rapport, chacun dans son métier. Et ensuite ils apportèrent tous les deux à Vénérable-Maître des offrandes venant du produit de leur travail ; c'est cette offrande qu'on appelle les prémices, et il est encore d'usage pour les Sakalava de ce pays jusqu'à ce jour, quand ils ont récolté du maïs ou du riz, d'apporter les prémices, le premier riz, ou les premiers fruits d'une autre culture, au devin-guérisseur, aux principaux du peuple et aux anciens. Les enfants ne doivent pas manger les premiers fruits avant d'avoir apporté les prémices à leurs anciens. Possesseur-du-Sol apporta en prémices, ou offrande-sacrée, à Vénérable-Maître une vache avec son veau, et Vénérable-Maître fut très heureux, dit-on, quand il vit l'offrande-sacrée² qui lui était apportée, il félicita et remercia Possesseur-du-Sol, et il en fit une coutume perpétuelle. Mais quand Tarisseur-des-Eaux vit cela, dit-on, il en fut fort en colère et jalouxa fort son frère, et il partit s'installer à un autre endroit, car il ne voulait pas cohabiter avec ses parents et sa famille.

Un jour, Dama eut mal aux yeux, et il envoya Possesseur-du-Sol chez Vénérable-Maître, pour y chercher un remède pour soigner ses yeux. Quand Possesseur-du-Sol fut arrivé chez Vénérable-Maître, il expliqua ce qui l'amenait. Et quand Vénérable-Maître eut entendu ce qui l'amenait, il se frotta les mains l'une contre l'autre, à ce qu'on dit, et il dit à l'envoyé :

"Ton père va guérir."

Et il le renvoya en lui faisant aussi porter des feuilles vertes, pour qu'il en frictionne les yeux de son père. Et de fait, dit-on, les yeux de Dama guérirent. Il est de coutume chez les Sakalava de ce pays jusqu'à ce jour, quand quelqu'un est malade, de piler ou de faire bouillir des feuilles de plantes et d'en frictionner le malade, ou de lui en faire boire, ou de lui en faire des fumigations.

¹Dama et Hova sont les noms attribués aux enfants nés sous le premier des signes du zodiaque, le signe du Bélier (*Alahamaly*, mot d'étymologie arabe, *al-ḥamal*).

²Le même mot malgache (*hasy*) désigne à la fois :

- la "vertu" attachée à une chose ou à une personne, qui la rendent efficace, profitable, prospère,
- la science du guérisseur, qui applique cette vertu à la guérison des malades (dans ce cas je traduis par "les arts de guérison",
- les présents offerts à un haut personnage, pour en reconnaître la puissance (dans ce cas je traduis par "offrande sacrée").

Lorsque, dit-on, Vénérable-Maître eut demeuré cinquante ans sur cette terre, il monta au ciel. Mais avant d'y monter il réunit tous ses fidèles, et quand ils furent tous là, il leur dit :
“Je vais monter au ciel, parce que la troupe de Tarseur-des-Eaux cherche à me tuer, et voici les rites de guérison que je vous livre : prenez une corne de taureau, prenez aussi une racine d'arbre, et des graines de l'arbre *fany*, et quand vous l'aurez touché, prenez-en des graines¹, et dites :
“Tu es fort, fort, fort, ô toi Seigneur-Dieu, ô toi Vénérable-Maître, ô toi Seigneur-Parfumé.”
(...) C'est là, dit-on, l'origine première des devins-guérisseurs et particulièrement de la divination par les graines.
“Invoquez-moi toujours par ces mots, dit Vénérable-Maître à ses fidèles, et nécessairement je me révélerai toujours à vous.”(...)

Et il dit encore :
“Le remède que j'employais, je ne vous le donnerai pas, parce que vous ne connaissez pas le moyen que j'employais pour lui donner sa ‘vertu’.”
Et Possesseur-du-Sol emporta, dit-on, ce remède, et c'est là l'origine du métier de guérisseur et des arts de guérison, jusqu'à présent. Et Possesseur-du-Sol engendra trois fils (...) et ce sont ces trois-là qui ont porté avec eux la ‘vertu’, et qui sont les tout premiers dans les arts de guérison, si bien que tous les guérisseurs d'aujourd'hui sont leur descendance et leur postérité.

Depuis lors et jusqu'à ce jour le métier de guérisseur n'a jamais connu d'interruption chez les Sakalava. Et c'est de là que tirent leur origine les cornes-réceptacles à remèdes, les arts de guérison et la divination, choses auxquelles les Sakalava croient et rendent culte, qu'ils portent pendues au cou, et pour lesquelles ils ont une confiance et un amour bien fermes jusqu'à ce jour. Et les hommes, non seulement ont les cheveux tressés, mais encore portent des cornes-réceptacles à remèdes suspendues au cou, des perles sur tout le corps, n'ont pour tout vêtement qu'un tout petit pagne, et tiennent une sagaie sur l'épaule : à les voir on croirait des diables, et surtout quand ils ont un frontal blanc au milieu du front, ils sont vraiment effrayants ! (...)

¹L'arbre *fany* (pour le botaniste, *Entada abyssinica* Steudel, Fabaceae) fournit au devin les graines servant à tirer les figures géomantiques.

2.

Analysez les deux contes suivants (dont on donne ici des versions résumées) :

LA LEGENDE DE LA PLANTATION DE MAÏS

Autrefois les moyens de se nourrir n'étaient pas nombreux dans toutes les villes : le maïs existait seulement à Kesi, car il poussait uniquement là. Le roi Odjoko avait interdit à ses gens de vendre du grain aux autres Egba, à moins qu'on ne l'ait auparavant trempé dans l'eau chaude. Peu après le chef d'Ake donna sa fille en mariage au roi Odjoko. Par elle les autres Egba apprirent la ruse employée contre eux. Et un jour le chef d'Ake demanda à sa fille de lui montrer comment cultiver le maïs. Elle lui répondit :

- Père, tu sais bien qu'il est expressément défendu de livrer du bon grain : quiconque transgresse cette défense risque la mort. Mais à cause de l'affection que je te porte comme ton enfant, je vais faire une tentative, quand même elle devrait me coûter la vie.

Deux jours après elle fit dire à son père de lui envoyer trois poulets. Quand ils furent arrivés, elle les nourrit avec beaucoup de grains ; et elle les renvoya à son père, en lui faisant dire par le messager de les tuer, de rassembler les grains qui étaient dans leur gésier et de les semer.

Le père le fit, et s'étonna de voir les grains pousser dans son champ. Quand il l'eut récolté il en fit distribuer à tous les Egba pour qu'ils le sèment. Ceux-ci le firent, et s'étonnèrent aussi de voir le maïs pousser dans leurs champs comme il croissait à Kesi. Ils tinrent une assemblée et dans leur colère ils décidèrent de faire la guerre à Odjoko : ils détruisirent son royaume et tuèrent beaucoup d'habitants pour se venger à cause du grain.

Résumé d'après MANN, *Eine geschichtliche Sage aus der Zeit der ersten Niederlassungen der Egba*, dans : R. BASSET, *Contes populaires d'Afrique*. Paris : Maisonneuve et Larose, 1903, pp. 221-222.

L'ORIGINE DE LA CIRCONCISION

Autrefois le roi seul possédait le riz. Il le faisait cultiver par ses serviteurs¹ dans un enclos ceint de murs de pierre. Les serviteurs étaient fouillés chaque fois qu'ils en sortaient de peur qu'ils n'emportent même un seul grain, qu'ils auraient pu semer pour eux-mêmes.

A cette époque la circoncision n'existait pas encore. Un jour le commandeur, chef des serviteurs du roi, a l'idée de dissimuler chaque jour un grain de riz dans son sexe, en le glissant entre le gland et le prépuce. Au bout d'un mois son prépuce meurtri par le contact des grains de riz n'est plus qu'une plaie, mais le commandeur a accumulé trente grains de riz. Il les sème, les repique, les récolte, et peut enfin goûter le riz, dont il trouve le goût délicieux. Mais sa plantation est découverte et il est dénoncé au roi qui ordonne de le mettre à mort.

Avant de le faire exécuter, le roi l'interroge et apprend de quelle manière il a pu dérober le riz. Il lui pardonne alors, mais ordonne, en lieu et place de son exécution, que dorénavant tous les hommes soient circoncis. C'est pourquoi on pratique jusqu'à présent la circoncision, et c'est pourquoi aussi les lieux de sépulture royale sont interdits aux hommes incirconcis.

Conte sakalava (côte ouest de Madagascar), recueilli en 1986. Résumé.

Texte et traduction dans : C. et M.-C. PAES, J.-F. RABEDIMY, N. RAJONARIMANANA et VELONANDRO, *L'Origine des Choses. Récits de la Côte Ouest de Madagascar*. Antananarivo : Edition Foi et Justice, 1991, pp. 72-81.

¹ Ses serviteurs : il faut comprendre qu'il s'agit d'esclaves. Dans un commentaire qui n'a pas été enregistré, le conteur a dit explicitement que "le riz vient des Makoa", les esclaves amenés autrefois du Mozambique (bien que ce soit contraire à la fois à la vraisemblance historique et aux traditions malgaches les plus constantes, qui font venir le riz, nourriture noble et divine, de l'est). [Note de N. J. Gueunier.]

TABLE DES TABLEAUX ET FIGURES

Tableaux

Tabl. 1. Versions malgaches du conte-type AT 2031 “De plus en plus fort”	14
Tabl. 2. Les “bénédictions” de Jacob et Esaü. Version biblique et version malgache masikoro	19
Tabl. 3. Comparaison des intrigues des histoires de Visvantara, saint Eustache et Abû Sâber	23
Tabl. 4. Généalogie de Jésus, selon Mt 1, pour la discussion de l'article d'E. Leach, “La légitimité de Salomon”	27
Tabl. 5. L'intrigue de La Fille Dédaigneuse dans les contes en dialecte malgache de Mayotte (Comores)	30
Tabl. 6. Langue des chants et structure du conte, dans La Fille Dédaigneuse, Mayotte (Comores)	31
Tabl. 7. Prestations matrimoniales dans la Geste d'Asdiwal, et dans la coutume trobriandaise	44
Tabl. 8. Versions de la Geste d'Asdiwal. Waux (1916) et Asdiwal (1912)	45
Tabl. 9. Versions de la Geste d'Asdiwal. Asdiwal (1912), Asi-hwil (1902) et Asiwa (1895)	46
Tabl. 10. La Fille Dédaigneuse et le Fiancé Monstrueux, Mayotte (Comores)	50
Tabl. 11. La Fille Dédaigneuse et la Fausse Epouse, Mayotte (Comores)	51
Tabl. 12. La Fausse Epouse et l'Epouse Perdue, Mayotte (Comores)	51
Tabl. 13. L'Epouse Perdue et la Femme en Bois Sculpté, Mayotte (Comores)	53

Cartes

Carte 1. Voyages d'Asdiwal, d'apr. version Boas, 1912	43
Carte 2. Voyages d'Asi-hwil d'apr. version Boas, 1902	47
Carte 3. Voyages d'Asiwa, d'apr. version Boas, 1895, dans Lévi-Strauss, pp. 223-228	48

Photographie

Phot 1. La légende de sainte Eugénie (chapiteau de Vézelay, XII ^e siècle)	57
--	----

TABLE DES MATIERES

“TRADITION ORALE”, LITTERATURE ORALE, MYTHE ET CONTE	1
Tradition orale et Littérature orale. Définitions	1
Extension de la littérature orale	3
Mythe et Conte	3
La collecte et la transcription des textes	3
TEXTES SUR LA DISTINCTION ENTRE ‘MYTHE’ ET ‘CONTE’	5
a) Eliade	5
b) Mauss	5
c) Boas	6
TEXTE.	
UN CONTE POPULAIRE AU TEMPS DE LA SCIENCE TRIOMPHANTE,	
Un savant rationaliste du XIX ^e siècle oppose ‘conte’ et ‘histoire vraie’	7
CHAPITRE I. LA RECHERCHE DES ORIGINES. PROCEDURES DE	
CLASSEMENT DES MYTHES. DIFFUSION	9
La recherche des origines	9
Exemples de discussions de diffusion :	
Les versions malgaches du conte-formule “De plus en plus fort”,	
Rabotity ou Petit-Petiot, conte malgache en dialecte masakoro.....	11
L'histoire de Jacob et Esaü à Madagascar, ou l'origine des Blancs	
et des Noirs	14
La légende de saint Eustache, ou de saint Placide, et ses parallèles arabo-	
persans et indiens	21
Version 1. Histoire de Abû Sâber	21
Version 2. La légende de Placide-Eustache	22
Version 3. Histoire du prince Visvantara	22
CHAPITRE II. MYTHE ET REALITE SOCIALE.....	24
Exemples développés	
Le Maître pris en faute	25
Le conte de la Fille dédaigneuse dans la tradition du conte de langue	
malgache de Mayotte (Comores).....	28
Annexe : Une petite anthologie de versions du conte “Le Langage des animaux”, AT 670	33
I. Deux versions littéraires anciennes	33
1. Le Roi qui parle le langage des animaux. Conte du <i>Tripitaka</i>	33
2. Fable de l'âne et du bœuf et du maître de labour. Conte arabe des <i>Mille et Une Nuits</i>	33
II. Deux versions orales européennes	34
3. La langue muette. Conte serbe	34
4. Le langage des bêtes. Conte en parler roman de Lorraine	36
III. Cinq versions orales africaines	37
5. Le langage des bêtes. Conte malgache sakalava	37
6. L'homme qui savait la langue des animaux. Conte afar (Djibouti)	38

7. L'homme qui comprenait le langage des animaux. Conte pulaar (vallée du fleuve Sénégal, Mauritanie et Sénégal)	39
8. Seri, sa femme et son chien. Conte bété (Côte d'Ivoire)	40
9. Le Mari et le chien. Conte mbédé (Gabon)	40
CHAPITRE III. L'APPROCHE STRUCTURALE DU MYTHE	42
La Geste d'Asdiwal	42
Exemple développé	
Les contes du mariage en dialecte malgache de Mayotte	50
Annexe : Saint(e)s et travesti(e)s	54
I. La Femme déguisée en moine. Trois récits de la <i>Légende dorée</i> de Jacques de Voragine (latin, XIII ^e siècle)	54
II. Saint(e)s et travesti(e)s. Tableau de comparaison	58
CHAPITRE IV. MYTHE ET SITUATIONS DE COMMUNICATION	59
Un conte en swahili du Zaïre, recueilli au cours d'une "instruction" du mouvement catholique Jamaa	59
Croyance / non croyance. Une légende contemporaine.....	63
ANNEXE 1. La structure du conte merveilleux selon V. Propp.....	66
ANNEXE 2. Morphologie du conte d'après D. Paulme	68
EXEMPLES DE SUJETS	71
1. L'origine des devins-guérisseurs et des arts de guérison	73
2. La légende de la plantation de maïs ; L'origine de la circoncision	78