

## Laalebasse brisée

Étude du thème initiatique dans quelques versions africaines des « Deux Filles » (T 480)

Geneviève Calame-Griaule

---



### Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/clo/835>

DOI : 10.4000/clo.835

ISSN : 2266-1816

### Éditeur

INALCO

### Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2009

Pagination : 17-64

ISBN : 978-2-85831-188-0

ISSN : 0396-891X

### Référence électronique

Geneviève Calame-Griaule, « **LA CALEBASSE BRISÉE** », *Cahiers de littérature orale* [En ligne], 66 | 2009, mis en ligne le 24 février 2012, consulté le 30 juin 2021. URL : <http://journals.openedition.org/clo/835> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/clo.835>

---

Ce document a été généré automatiquement le 30 juin 2021.



*Cahiers de littérature orale* est mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale 4.0 International.

---

# Laalebasse brisée

Étude du thème initiatique dans quelques versions africaines des « Deux Filles » (T 480)

Geneviève Calame-Griaule

---

## NOTE DE L'ÉDITEUR

Cet article a été publié pour la première fois dans *les Cahiers de littérature Orale*, n° 1, automne 1976, p. 23-66.

- 1 L'étude qu'on va lire prend place dans un ensemble de recherches menées autour de certains thèmes de contes importants répandus dans toute l'Afrique Occidentale, et souvent bien au-delà<sup>1</sup>. L'expansion même de ces thèmes semble autoriser l'analyse comparative. Celle-ci ne peut cependant se justifier que si une analyse parallèle rattache chaque conte à la culture dans laquelle il a été recueilli. Cette double démarche est, à notre sens, celle qui permet le mieux d'expliquer aussi bien la récurrence obstinée de certains motifs et de certaines structures à travers le temps et l'espace, que les transformations qu'ils subissent et l'éclairage différent sous lequel ils apparaissent selon les différentes cultures. Les noyaux résistants ainsi dégagés permettent de poser l'existence de préoccupations fondamentales communes, sinon à toutes les sociétés humaines, du moins à celles dans lesquelles on rencontre ces types de contes. Les différences s'expliqueraient alors par la diversité des réponses qu'elles apportent à ces problèmes communs. Les « questions » sont simples et leur nombre est certainement limité : elles concernent les relations entre les individus d'une même famille, entre les sexes, entre les générations... Par contre, les « réponses » sont nombreuses, aussi variées que les formes de sociétés et les institutions. C'est pourquoi l'analyse ethnologique et l'analyse comparative des contes s'éclairent mutuellement, la seconde permettant de mieux préciser la spécificité de la réponse apportée par telle culture à telle question fondamentale.
- 2 Parmi ces thèmes récurrents, celui de la quête initiatique s'était imposé à nous avec insistance au cours des analyses menées précédemment<sup>2</sup>. Le problème du passage de

l'enfance à l'âge adulte et de l'intégration au groupe social représente en effet une de ces « questions » fondamentales que se posent la plupart des sociétés. Ce passage est marqué en Afrique par des rites et des institutions précis, plus ou moins développés selon les cultures. Au-delà des nombreuses différences formelles, l'ensemble de ces rites se ramène toujours à un schéma structural comprenant :

- séparation d'avec la famille et retraite dans la brousse ou la forêt ;
- mise à l'épreuve (physique, morale, intellectuelle) ;
- enseignement ;
- mort et renaissance symbolique ;
- retour et réintégration dans le groupe.

- 3 C'est généralement au cours de l'initiation que l'enfant ou l'adolescent subit la transformation essentielle, celle qui, faisant de lui un être sexuellement différencié, va le rendre adulte et capable de procréer à son tour : circoncision, excision ou autres mutilations corporelles. L'initiation est en effet une conquête non seulement de la connaissance et des vertus sociales, mais aussi (et peut-être surtout) de la fécondité.
- 4 Nous avons essayé de démontrer, dans les études citées en référence, que le schéma structural de l'initiation se retrouvait, transposé sous forme symbolique, dans de nombreux contes africains. Il est d'ailleurs frappant de constater qu'il se retrouve également, avec des motifs symboliques différents, mais très comparables, dans de nombreux contes européens provenant de sociétés qui ignorent les cérémonies initiatiques au sens africain. Une comparaison systématique de ces motifs est encore à faire ; nul doute qu'elle ne mette en évidence l'existence d'universaux du langage symbolique. Le conte des « Deux Filles » semble offrir un champ de recherche particulièrement riche à cet égard. Nous nous contenterons cependant ici de l'envisager uniquement sous l'angle africain.
- 5 Le T 480 de la classification d'Aarne et Thompson est un des plus répandus dans le monde, comme l'atteste l'étude de Roberts (1958) ; en ce qui concerne l'Afrique, vingt-trois versions provenant de régions très différentes ont été recensées dès 1938 par M. A. Kiplle dans son catalogue. En fait, depuis cette date, quantité d'autres versions ont été publiées et beaucoup d'autres sont encore inédites<sup>3</sup>. L'importance de ce conte et son profond enracinement dans les cultures africaines sont encore attestés par sa remarquable permanence : les versions recueillies aujourd'hui sont absolument semblables aux plus anciennes. Si notre hypothèse est juste, la « question » posée par ce thème est une des plus universelles et des plus fondamentales qui soient.
- 6 L'analyse que nous allons proposer ici n'a pas la prétention d'être exhaustive ni définitive ; l'expérience nous a en effet appris que de tels contes, riches et complexes, offrent presque toujours la possibilité de mener l'interprétation à différents niveaux complémentaires ; c'est seulement un de ces niveaux que nous nous proposons d'explorer.
- 7 Nous prendrons pour texte de référence un conte dogon recueilli par nous-mêmes en 1969<sup>4</sup> ; la culture dogon est en effet assez connue pour qu'on puisse facilement le replacer dans son contexte. Les autres exemples ont été choisis parmi des textes publiés à des époques diverses et provenant de régions géographiques et d'ethnies très variées, ce choix ayant pour but de montrer à la fois l'expansion et la permanence du thème. Nous les comparerons à d'autres contes appartenant à un type peut-être plus spécifiquement africain qui a déjà fait l'objet d'analyses par d'autres auteurs (Paulme éd., 1968).

## Les contes des « Deux Filles »

### Le conte dogon<sup>5</sup>

Des contes !

Une fille, sa mère était morte. La coépouse de sa mère lui dit de piler (des feuilles de) baobab. Elle dit : « Bon ! » Elle pila (les feuilles de) baobab.

« Dans quoi vais-je les mettre ? » Sa belle-mère ne répondit pas. Comme elle n'avait pas répondu, elle demanda : « Est-ce que je mets (la poudre) dans une calebasse blanche ? - Non. - Est-ce que je la mets dans une bonne calebasse ? - Non. - Dans quoi vais-je la mettre ? - Mets-la dans le plat de ton père. - Bon. » Elle mit (la poudre) dans le plat de son père. « Est-ce que je vais laver ce plat ? - Oui. - Avec quelle eau vais-je le laver ? » Elle ne répondit pas. « Est-ce que je le lave avec l'eau de la jarre ? - Non. Avec l'eau des poulets ? - Non. - Avec l'eau des moutons ? - Non. - Où irai-je le laver ? - Va à Banou, lave et reviens. - Bon. »

Sur le chemin de Banou marchant, marchant, marchant, la première chose qu'elle a rencontrée tout près, ce sont des bergers. Ils se rencontrèrent, elle leur demanda de lui indiquer le chemin de Banou. Les bergers lui dirent :

« Salut de brousse ! » Elle dit : « Merci. » Ils échangèrent toutes les salutations. « Où est le chemin de Banou ? - Quand tu auras suivi le chemin où tu es, va de ce côté. Quand tu seras allée par là, tu rencontreras des gens ; c'est là le chemin de Banou. » Ils lui indiquèrent le chemin de Banou, elle dit : « Bon. » De nouveau elle rencontra des chevriers, les salua. Ils échangèrent les salutations avec elle. Elle leur demanda le chemin de Banou, ils dirent : « C'est celui-ci, que Dieu te montre le chemin de Banou. Va et reviens (c-à-d au revoir.) - Bon. »

La fille partit là-bas. Maintenant, elle approche de Banou. Voici qu'une vieille femme à la tête tout à fait blanche est assise. Elle alla vers la vieille femme à la tête tout à fait blanche qui était assise. Elle salua la vieille femme, qui dit : « Merci. Où vas-tu ? - Je vais à Banou. Pour ma mère, j'ai pilé (des feuilles de) baobab. J'ai demandé s'il fallait piler, elle a dit : Pile ! J'ai demandé dans quel ustensile je devais mettre (la poudre). Est-ce que je la mets dans une calebasse cassée ? Elle a dit non. Est-ce que je la mets dans une bonne calebasse ? Elle a dit non. Dans quoi vais-je la mettre ? Elle a dit de la mettre dans le plat de mon père. Moi, quand je l'ai mise dans ce plat, j'ai demandé s'il fallait le laver avec l'eau de la jarre. Elle a dit non. Avec l'eau de l'auge des poules ? Elle a dit non. Avec l'eau des moutons ? Elle a dit non. Elle a dit : « Va laver à Banou et reviens. » C'est ainsi que je suis partie. » La vieille femme dit : « L'eau de Banou n'est pas bonne. - Ah ! En tout cas j'irai quand même, pour être sauvée. - Bon. Puisque Banou est là, approche-toi. » Elle s'approcha, l'eau fit *segeū segeū* (Le bruit de l'eau qu'on agite pour nettoyer l'intérieur d'un récipient.)

Nommo la prit, l'emmena jusqu'au fond de l'eau. Elle lui dit : « Comme je vais dans un village, garde mes œufs. » Elle était en train de les garder, Nommo étant partie dans ce village ; avant son retour tous ses enfants éclorèrent joyeusement et se mirent à jouer. Nommo revint et trouva la fille ; Nommo regarda de tous ses yeux.

« Il est temps que je parte à la maison de mon père. - Tu pars ? - Oui. » Elle lui montra des greniers. « Quand tu auras touché et regardé tous les greniers, celui qui dit *buy buy*, tu le laisses ; celui qui dit *key key*, quand tu l'auras touché, va-t-en sans te retourner pour regarder en arrière. - Bon. » La fille alla au grenier, le toucha, ne se retourna pas pour regarder. Elle partit et sans s'arrêter rentra dans leur maison. Quand elle regarda, des vaches, des chèvres, des moutons, des plats de fer, des choses innombrables l'avaient suivie et venaient derrière elle. Ainsi, s'étant assise et ayant tourné la tête, elle vit des choses innombrables, des troupeaux qui venaient au loin et qui repartirent (car il y en avait trop). Dans la maison, c'était archiplein.

Sa belle-mère dit : « Ainsi la fille de ma coépouse a obtenu quelque chose ! C'est un malheur. » Elle dit à sa fille de partir aussi. « Bon. » La fille de cette femme pila aussi (des feuilles de) baobab. Quand elle eut fini : « Dans quoi vais-je mettre (la poudre) ? » Sa mère ne lui répondit même pas.

« Est-ce que je vais la mettre dans un morceau de calebasse ? – Non. – Est-ce que je la mets dans une bonne calebasse ? – Non. – Dans une calebasse blanche ? – Non. – Dans quoi vais-je la mettre ? – Dans le plat de ton père. – Bon. » Elle mit (la poudre) dans le plat de son père. « Maman, est-ce que je le lave avec l'eau de la jarre ? – Non. – Avec l'eau de l'auge des moutons ? – Non. – Avec l'eau de l'auge des poules ? – Non. – Avec quelle eau le laverai-je ? – Va le laver à Banou et reviens. – Bon. »

Alors marchant, marchant, marchant sur la route de Banou voilà qu'elle rencontra des vachers. Elle alla à leur rencontre. Les vachers lui demandèrent où elle allait. Elle leur dit : « Vous m'avez demandé à quel endroit je vais ? Qu'est-ce que cela vous fait ? – Que Dieu ne te montre pas le chemin de l'endroit où tu vas. » Alors, elle partit. Marchant, marchant, marchant, elle rencontra des chevriers. Elle alla à leur rencontre, ils lui demandèrent où elle allait. « Est-ce que vous avez besoin de me demander à quel endroit je vais ? – Que tes yeux ne te montrent pas l'endroit où tu vas. » Ainsi disaient-ils.

Alors, elle arriva à la vieille femme. Elle la trouva assise à côté de l'eau de Banou. Elle ne salua pas la vieille femme. Celle-ci lui demanda où elle allait.

« Femme à la tête toute blanche qui me demande où je vais, qu'est-ce que tu en feras ? – Que Dieu ne montre pas à tes yeux l'endroit où tu vas. – Bon. » Elle alla à Banou, fit *segeū segeū* avec son plat. Nommo la prit et l'emporta au fond de l'eau. Elle lui dit : « Je vais dans un village, garde mes œufs. – Bon. » Elle gardait les œufs, Nommo étant partie. « C'est très bien pour m'amuser ! » Paf ! « Mon pilon va très bien. » Paf ! Cassant, cassant, tous les œufs sont finis sauf deux qui sont restés. Nommo revint demanda : « Où sont mes œufs ? – Je les ai tous cassés en m'amusant. »

« Quand tu partiras, va à ces greniers alignés, laisse celui qui dit *key key*, touche celui qui dit *buy buy* et pars. Ne te retourne pas pour regarder en arrière. – Bon. » Quand elle revint et qu'assise dans leur maison, elle se retourna pour regarder derrière elle, un cheval maigre, un plat d'excréments, toutes sortes de saletés la suivaient et venaient derrière elle.

Le conte a répondu, se tient tranquille.

- 8 La structure de ce conte est claire ; il s'agit de la structure classique du T 480, qui organise le récit en deux parties symétriques opposant les conduites inversées de deux personnages. C'est la même que nous avons déjà rencontrée le plus souvent dans les contes que nous avons déjà interprétés comme « initiatiques » dans les analyses précédentes.
- 9 On peut schématiser de la façon suivante les grandes lignes de notre récit :
- La « bonne fille »
    - \* Elle commet une faute à l'instigation de sa belle-mère ;
    - \* pour réparer cette faute, elle quitte la maison à destination d'une mare lointaine ;
    - \* en route elle fait deux rencontres et se conduit poliment ;
    - \* à la mare, elle rencontre une vieille femme et se conduit poliment ;
    - \* elle est entraînée au fond de l'eau par un personnage surnaturel ;
    - \* ce personnage la soumet à une épreuve ;
    - \* et la récompense de sa bonne conduite ;
    - \* elle rentre chez elle suivie par des richesses innombrables.
  - La « mauvaise fille »
    - \* Jalousie de la belle-mère, qui oblige sa propre fille à commettre la même faute ;
    - \* la fille quitte la maison ;

- \* en route elle fait les mêmes rencontres et se conduit impoliment ;
  - \* à la mare elle trouve la vieille femme et se conduit impoliment avec elle ;
  - \* elle est entraînée au fond de l'eau ;
  - \* elle est soumise à la même épreuve et fait ce qu'il ne faut pas faire ;
  - \* elle est punie ;
  - \* et rentre chez elle suivie par des immondices.
- 10 Il est facile de remarquer à quel point ce schéma est proche de celui proposé par Aarne et Thompson pour le T 480 ; il met cependant en évidence un élément qui nous paraît fondamental, bien que non souligné par ces auteurs : la faute initiale qui provoque le départ des deux héroïnes. Nous allons tenter, pour dégager la signification du conte, d'en analyser les éléments signifiants dans la culture dogon.
- 11 La situation initiale n'a rien d'anormal au premier abord. Il est en effet fréquent qu'une fille ayant perdu sa mère vive auprès de l'autre femme de son père et exécute pour elle des tâches ménagères comme elle le ferait pour sa propre mère. Il n'est pas spécifié au début que sa belle-mère la maltraite comme c'est fréquemment le cas dans les contes de ce type, mais cela ressort immédiatement du comportement de celle-ci, qui ne répond pas à ses questions, ce qui constitue une grave impolitesse chez les Dogon. Ce comportement est d'ailleurs conforme à l'image archétypale de la belle-mère en pays dogon ; des proverbes attestent sa méchanceté envers les enfants d'un autre lit : « On n'a pas besoin d'une marâtre » (*óbo-le káy sèlɔu*). Il est vrai que cette marâtre aura la même attitude envers sa propre fille dans la seconde partie du conte, mais ce sera dans une intention très différente (« Ainsi, la fille de ma coépouse a eu quelque chose. C'est un malheur. ») L'appellation « Maman » (*ndá*) qu'emploie sa fille pour lui parler souligne subtilement la relation affective qui les unit. Nous sommes donc en présence de la situation classique dans les contes : la marâtre, sa belle-fille mal aimée, sa propre fille préférée.
- 12 Un autre personnage joue dans le récit un rôle important, bien qu'il n'apparaisse pas en personne : le père, représenté par son plat. C'est en effet ce plat qui provoque la situation de conflit entre l'héroïne et sa marâtre, c'est lui qui est l'objet de la faute aboutissant au départ de la fille. Cette relation au père apparaît rarement dans les versions les plus courantes du type ; nous allons pourtant voir qu'elle va nous aider à comprendre l'intention profonde du récit.
- 13 Le plat en question (*bañá*) est un récipient de bois rond et creux (comparable à nos saladiers) dont l'extérieur est décoré de dessins géométriques tracés au moyen du tranchant d'un fer plat rougi au feu, la partie plate du même outil servant à noircir certaines surfaces du bois. Ce plat est pour les Dogon le symbole de la personne. Celui du chef de famille est particulièrement important et ne doit jamais quitter la maison sous peine de provoquer son décès : c'est en effet par son plat que le mort est représenté sur la place publique<sup>6</sup>. On n'y met jamais que de la nourriture cuite et prête à être consommée, en rapport avec le feu qui a servi à la décoration du récipient. Si le père est représenté par un objet que sa forme et son usage culinaire sembleraient à première vue apparenter à la féminité, et non par un objet d'un symbolisme plus nettement viril, c'est parce qu'il s'agit de mettre en évidence la fonction nourricière du chef de famille ; cette interprétation est confirmée par la version plus ancienne recueillie par D. Paulme, dans laquelle il n'est pas question du plat du père, mais où l'héroïne est punie par sa tante paternelle pour avoir laissé tomber de la nourriture à terre<sup>7</sup>.

- 14 Le baobab *Adansonia digitata*, dont le nom dogon *órc* est interprété comme signifiant « glissant », est un arbre que les Dogon associent à l'idée de maternité. Son tronc, souvent creux, présente des formes arrondies qui le font comparer à un « ventre » ; son fruit ovale offre diverses particularités qui le font assimiler à une matrice ou à un œuf ; toutes ses parties sont consommables ou utilisables par l'homme<sup>8</sup>.
- 15 Les feuilles en particulier, dont il est question ici, sont réduites en poudre et fournissent un condiment très apprécié pour la sauce accompagnant la bouillie de mil : c'est cette poudre, très fine et soyeuse au toucher lorsqu'on la mélange à l'eau, qui expliquerait par sa consistance « glissante » le nom donné à l'arbre. Que l'étymologie soit exacte ou non, elle est intéressante parce qu'elle met en évidence l'importance symbolique attribuée à cette particularité. Nous ne savons pas si les Dogon donnent à ce caractère « glissant » une connotation sexuelle, mais cela nous paraît vraisemblable. Même sans cela, les différentes affinités symboliques de l'arbre permettent d'associer la poudre de feuilles à la fécondité. La fille, en mettant la poudre crue dans le plat de son père, commet un inceste symbolique, évoqué tant par l'association incongrue du baobab et du père que par la confusion du cru et du cuit, équivalant ici à la confusion des générations qui est une des caractéristiques de l'inceste<sup>9</sup> : la fille vierge et impubère est encore du côté de la nature et du cru, tandis que le plat du père, décoré au feu, appartient à la culture et ne doit recevoir que des aliments cuits. Même si la fille a été poussée à cet acte par sa marâtre, sur le rôle ambigu de laquelle nous reviendrons, elle le ressent immédiatement comme une faute puisqu'elle demande tout de suite à « laver » ce plat, ce qui constitue une purification.
- 16 La poudre crue aurait dû être mise dans unealebasse. La fille le sait bien, puisqu'elle en propose plusieurs à sa marâtre. La «alebasse blanche» (*kórc sí pilu*) désigne unealebasse neuve, qui n'a pas encore servi ; elle donne un goût amer aux aliments, mais on peut y mettre la poudre crue. La «bonnealebasse» (*kórc sí*) a déjà été utilisée pour la cuisine. Un «morceau dealebasse» (*kórc kèbèlè*) sera évoqué plus loin par la «bonne fille» racontant ses aventures à la vieille femme et par la «mauvaise fille» dans son dialogue avec sa mère. Si nous comparons l'ordre dans lequel sont énumérées ces différentesalebasses à chaque occasion, nous constatons des différences :
- énumération de la «bonne fille» à sa marâtre : Alebasse blanche / Bonnealebasse ;
  - énumération de la bonne fille à la vieille femme : Morceau dealebasse / Bonnealebasse ;
  - énumération de la «mauvaise fille» à sa mère : Morceau dealebasse / Bonnealebasse / Alebasse blanche.
- 17 L'association symbolique de laalebasse et de la femme est si connue et si générale en Afrique que nous n'y insisterons pas<sup>10</sup>. Pour nos informateurs dogon, cette énumération se rapporte, sans aucun doute possible, aux trois âges de la femme : la fille vierge impubère (alebasse blanche), la femme mariée et féconde (bonnealebasse), la vieille femme (morceau dealebasse)<sup>11</sup>. L'ordre dans lequel elles sont énumérées dans le conte pose un problème. Ou bien le conteur s'est embrouillé et les a données dans n'importe quel ordre (il faudrait dans ce cas pouvoir recueillir une seconde version) ; ou bien l'ordre tel qu'il l'a donné est significatif et il faut chercher à l'expliquer (nous ne supposerons en aucun cas que l'ordre de l'énumération n'a aucune importance, car notre hypothèse de départ est précisément que tous les éléments des contes sont signifiants).
- 18 On peut supposer que la «bonne fille», en énumérant dans l'ordre logique les deux premièresalebasses, évoque son propre désir de passer de l'état de fille impubère à

celui de femme féconde. Dans son dialogue avec la vieille femme, elle pense à sa marâtre qui doit devenir un « morceau de calebasse » pendant qu'elle-même deviendrait une « bonne calebasse », ce qui constitue précisément le nœud du conflit. Enfin, la « mauvaise fille » énumère bien les trois calebasses, mais dans l'ordre inverse de l'ordre logique, ce qui est tout à fait conforme à la conduite des héros négatifs dans les contes, qui font tout à l'envers. Nous reviendrons sur cette inversion.

- 19 La jeune fille propose plusieurs eaux pour laver le plat ; cette tentative de purification à l'intérieur de la famille échoue, de même que sa proposition concernant les calebasses (solution logique, de même qu'il serait apparemment logique de laver le plat du père dans la maison puisqu'il ne doit pas en sortir)<sup>12</sup>. La grande jarre (*lòy*) contient la provision d'eau de la maison ; on en trouve généralement deux à l'intérieur de la pièce d'habitation qui est le domaine de la femme et que l'on appelle « chambre ventre » (*dèù bÈrÉ*)<sup>13</sup>. Ces jarres ne doivent jamais quitter la maison, même en cas de divorce ; elles sont liées aux ancêtres, qui viennent y « boire » la nuit, et à la fécondité de la famille, puisque le terme qui les désigne est aussi le nom de l'enveloppe entourant le fœtus (amnios). Ces jarres sont en quelque sorte le pendant, dans le domaine féminin, du plat du père dans le domaine masculin. La fille, qui n'est pas encore en possession de sa propre fécondité, ne peut utiliser cette eau, essentiellement pure, pour « laver » son inceste symbolique.
- 20 Dans la cour de la maison se trouvent deux auges pour les animaux : une pierre creuse destinée aux poules et semblable à celle que l'on trouve dans les sanctuaires d'ancêtres, et un abreuvoir à moutons, souvent fait d'un tronc d'arbre évidé. L'eau qui y est contenue, bien que sale et extérieure à la maison (par opposition à l'eau de la jarre, propre et intérieure), est encore trop proche et trop culturelle pour que la fille puisse l'utiliser : elle se trouve dans l'enceinte habitée et appartient aux animaux domestiques : poules qui picorent dans le village, moutons qui pâturent aux environs immédiats de celui-ci. On voit qu'en énumérant les trois eaux, de la plus intérieure à la plus extérieure et de la plus propre à la plus sale, la jeune fille cède à cette force irrésistible qui va l'entraîner loin dans la brousse.
- 21 La mare de Banou existe dans la réalité ; elle se trouve dans la plaine de Gondo, loin de la région de Sanga (sur la falaise) où est censé se passer le récit. Cette mare a mauvaise réputation et passe pour avoir provoqué la mort de nombreux imprudents. Le nom même de Banou est devenu synonyme de mort ; un chant de funérailles l'évoque en ces termes :
- Elle est partie à Banou, ne revient pas.  
Yasama est partie à la mare de Banou, ne revient pas !
- 22 Il est donc clair pour un auditeur dogon que la marâtre, en envoyant l'héroïne à cette mare, l'envoie sciemment à la mort. Cependant la formule d'adieu qu'elle emploie (« Va, lave et reviens », qui rappelle la formule « Va et reviens » équivalant à « Au revoir » en dogon) laisse subtilement entendre que cette mort sera provisoire.
- 23 Le personnage de la marâtre et sa conduite si constante dans tous les contes du type 480 nous paraissent en effet chargés d'ambiguïté. Il est facile de voir en elle l'« agresseur », auteur du « méfait » (selon la terminologie de Propp) qui provoque le départ de l'héroïne innocente. Cependant le dialogue qu'elle échange avec celle-ci, qui sera répété à la vieille femme, puis repris par la mère pour provoquer le départ de la seconde fille, a la régularité et la fixité des formules initiatiques<sup>14</sup>. Image négative de la mère, bouc émissaire chargé de la responsabilité de tous les conflits mère/fille (on

verra plus loin que dans certains contes c'est la mère véritable, non déguisée, qui joue ce rôle), la marâtre serait aussi, si notre hypothèse est juste, « celle qui sait », celle qui connaît la nécessité d'envoyer la jeune fille à la mare et à la mort initiatique. À ce niveau, on peut voir dans ce personnage ambigu la figure de la mère telle qu'elle peut apparaître à l'enfant qui doit subir l'initiation : figure inexorable qui le « chasse » de la famille. Dans cette perspective, l'attitude de l'héroïne s'éclaire, elle sait qu'elle a commis une faute involontaire (désir de « laver » le plat), elle sait qu'elle doit devenir une femme (les trois calebasses), mais elle manifeste une résistance à l'idée de quitter la maison ; elle s'attache (on pourrait dire qu'elle « se cramponne ») aux objets familiers de la chambre, qui est aussi la mère (la bonne mère cette fois), à la jarre et aux abreuvoirs de l'enceinte familiale. Peur de quitter la maison, ressentiment à l'égard de celle qui semble la chasser, ce sont bien, semble-t-il, les réactions normales de la jeune néophyte au moment de partir pour l'initiation.

- 24 Le voyage commence. Il s'effectue à travers la brousse, qui s'étend aussitôt franchies les limites du village et des champs qui l'entourent. Le passage du monde des hommes au monde dangereux de la brousse, domaine des morts et des puissances néfastes, s'effectue sur le plan horizontal ; le changement de niveau, si fréquent dans les quêtes initiatiques<sup>15</sup>, n'aura lieu qu'au moment de la descente sous l'eau, au terme du voyage. Sur son chemin, l'héroïne subit des « épreuves » qui sont, dans cette version, réduites à peu de chose : des rencontres et un échange de salutations polies, ainsi que la réponse à la question « Où vas-tu ? ». Cet épisode est en fait plus important qu'il ne le paraît au premier abord. Les salutations sont des paroles valorisées chez les Dogon, elles constituent le prélude indispensable à toute communication sociale, et le respect des règles d'échange de formules polies est considéré comme ayant une influence sur la bonne marche du monde<sup>16</sup>. Quant à la question « Où vas-tu ? », il est de fait que celui qui se déplace en pays dogon l'entend poser par tous ceux qu'il rencontre ; non tant par simple curiosité (qui serait impolie) que par besoin de certitude, de ne rien laisser dans l'inconnu ; et c'est lorsque le voyageur ou promeneur a précisé sa destination qu'on lui dit « Va et reviens ». Le comportement poli de la « bonne fille » prouve sa maturité sociale. Sur un autre plan, on peut considérer ces formules comme initiatiques, car elles « ouvrent » le chemin vers la connaissance.
- 25 Les personnages rencontrés sont des bergers de petit bétail, puis plus spécialement des chevriers, enfin, au terme du voyage, une vieille femme assise au bord de la mare. La rencontre avec les bergers, personnages familiers du monde de la brousse, médiateurs entre la culture et la nature, intervient souvent dans le voyage initiatique ; elle comporte même souvent une offrande de lait aux héros, le « bon » n'en buvant qu'un peu et le « mauvais » avalant tout<sup>17</sup>. Ici le lait est remplacé par des bénédictions, dont l'effet bénéfique est certainement aussi grand. Les bergers figurent probablement les morts, les ancêtres dont le culte est si important dans la religion dogon et qui servent d'intermédiaires entre les hommes et le dieu Amma. Lorsqu'ils offrent du lait ou de bonnes paroles aux héros des contes, ils leur rendent, par une inversion symbolique, les libations et les prières que leur offrent les hommes et qui sont nécessaires pour obtenir leur protection. Or l'initiation se fait sous le signe de la continuité, c'est-à-dire des ancêtres.
- 26 Quant à la vieille femme, elle joue dans ce récit un rôle plus effacé que dans quantité d'autres contes ; elle se contente de bénir la route de l'héroïne, comme l'ont fait les bergers, et de la mettre en garde (« l'eau de Banou n'est pas bonne »). Cette vieille

femme dont les cheveux tout blancs, insigne de sagesse et de connaissance, sont évoqués plusieurs fois avec insistance (et d'ailleurs, dans la seconde quête, avec une intention injurieuse), figure sans nul doute la vieille femme qui préside à l'excision et instruit les filles. Elle est aussi celle dont la maison est le lieu de réunion des jeunes filles d'une famille étendue et qui joue un rôle important dans les relations amoureuses et les mariages<sup>18</sup>. À un niveau plus profond, on peut peut-être voir dans cette vieille gardienne de la mare une image maternelle bienfaisante dont la sérénité s'oppose à la méchanceté de la marâtre (la blancheur des cheveux renvoie-t-elle au lait annoncé métonymiquement par les bergers ?). Le comparatisme nous apprend que c'est parfois sa mère morte et non une vieille femme inconnue que l'héroïne rencontre dans le monde initiatique. Devant cette figure féminine positive, la jeune fille manifeste courage et détermination (« J'irai quand même pour être sauvée », la forme verbale employée signifiant aussi « guérir »). Elle sent que le moment est venu pour elle de subir l'épreuve définitive : le retour au sein maternel (la mare) pour y mourir et renaître à une vie nouvelle.

- 27 Auparavant il lui faut se purifier de la faute originelle (le fantasme de l'inceste avec le père) qui a provoqué sa quête. Elle commence à laver le plat en envoyant de l'eau avec sa main à l'intérieur (ce geste est connoté dans le texte par un idéophone). Ce motif est vraisemblablement à interpréter comme symbolisant l'excision, la présence de la vieille femme et l'idée d'ablutions suffisant à l'évoquer. Par cette opération, la fille perd ce qu'il y avait de masculin en elle (le clitoris) et devient complètement femme. Elle va pouvoir conquérir sa propre fécondité.
- 28 L'épisode décisif du voyage est en effet la descente sous l'eau et le séjour chez Nommo. Ce personnage surnaturel, dont on connaît l'importance dans la religion et la mythologie dogon<sup>19</sup> est le maître de l'eau, du verbe et de la fécondité. La forme sous laquelle il se manifeste ici n'est pas précisée ; il s'agit possiblement du crocodile qui est un de ses avatars. La présence des œufs indique qu'il s'agit certainement d'une femelle : Nommo est en effet androgyne, mais la féminité est son aspect privilégié. À l'appel de l'eau bruissant dans le plat, elle surgit et entraîne la fille au fond de l'eau maternelle. Le texte ne dit pas que Nommo « boit » la fille (expression employée pour les noyés), mais qu'elle la « prend » et la « met » au fond de l'eau ; il ne s'agit donc que d'une mort symbolique et provisoire.
- 29 La tâche confiée à l'héroïne n'offre pas de difficulté apparente, mais sa signification est claire : garder les œufs (la grossesse) et leur permettre d'éclore (la naissance) constitue pour la jeune fille l'occasion de prouver qu'elle est digne d'avoir une descendance. Elle va maintenant pouvoir rentrer dans sa famille et être réintégrée, comme adulte désormais, à la société.
- 30 L'octroi de la récompense est encore prétexte à une dernière épreuve : c'est le « choix inversé » qui consiste à choisir, entre deux ou plusieurs objets, le petit de préférence au grand, le silencieux et non celui qui clame « Prends-moi », etc. Le résultat obtenu est inversement proportionnel au choix. L'épreuve est atténuée ici, car Nommo indique le choix à faire (et indiquera le mauvais choix à la mauvaise fille). Les onomatopées exprimant le bruit que font les greniers lorsqu'on les touche signifient que l'un résonne comme s'il était plein et l'autre comme s'il était vide ; c'est ce dernier qui contient les richesses. Faire le bon choix dans le monde initiatique implique non seulement des qualités de mesure et de modestie, mais surtout que l'initié sait lire désormais le langage des apparences et chercher le sens caché des choses.

- 31 Si la calebasse symbolisait la femme en tant que « contenant » virtuel, les greniers, comme les œufs, sont l'image de la plénitude féconde. Les œufs éclosent en grand nombre, les greniers s'ouvrent pour laisser sortir d'innombrables richesses : le symbolisme de naissance évoqué par cette idée d'ouverture est bien évident et tout à fait conscient chez les Dogon qui comparent le grenier à une femme enceinte. À l'aspect humain de la naissance se superpose d'ailleurs un aspect cosmique, œuf et grenier étant dans le mythe dogon de la création les symboles privilégiés du monde en gestation (l' « œuf du monde ») et du monde créé (l'arche du monde était aussi un grenier qui contenait toutes choses)<sup>20</sup>. Par le choix même des symboles, le conte exprime cette idée chère aux Dogon que toute femme qui met un enfant au monde reproduit l'acte du Créateur.
- 32 La fécondité octroyée à l'héroïne est figurée essentiellement par l'image du bétail, surtout des vaches : pour les Dogon qui en possèdent fort peu, avoir du gros bétail « à ne savoir qu'en faire » représente idéalement le comble de la richesse et de la puissance ; de plus la vache est étroitement liée à la maternité. Les plats de fer posent quelques problèmes. Ils semblent faire pendant au plat du père dont il n'a plus été question à partir du moment où il a été « lavé » dans la mare. Le père a bien été mentionné une seconde fois, mais comme maître de la maison familiale (« Il est temps que je rentre à la maison de mon père »)<sup>21</sup>. Les plats de fer représentent-ils la transformation du plat de bois, le fer étant culturellement supérieur et marquant un progrès dans l'acquisition des techniques ? Dans la réalité, il n'existe pas, à notre connaissance, de plat de fer chez les Dogon, même comme objet rituel. Cet objet aberrant en rappelle cependant un autre que nous avons trouvé mentionné dans un conte recueilli en 1960 : une pirogue de fer confectionnée par le lièvre pour aller voler des melons dans un champ au bord du Niger, alors que l'hyène employait une pirogue de paille. Le commentaire de nos informateurs faisait appel au mythe de la création pour expliquer ces deux pirogues et les comparait aux arches descendues du ciel avec les deux personnages antagonistes qui se disputent la suprématie dans le monde : Nommo et son jumeau révolté le Renard. L'arche de Nommo était faite de terre pure contenant, selon une information recueillie alors (mais non confirmée par la suite) du minerai de fer<sup>22</sup>. Les plats de fer de notre conte pourraient être une allusion symbolique à l'arche complétant l'image du grenier, mais apportant, en plus de l'idée de naissance, une dimension culturelle en rapport avec la forge et la civilisation du fer.
- 33 Dans une dernière recommandation, Nommo enjoint à la bonne fille de rentrer chez elle sans se retourner pour regarder en arrière, motif bien connu dans les contes qui l'assortissent parfois de sanctions. Dans notre contexte, nous pouvons en proposer l'interprétation suivante : les innombrables richesses qui « suivent » l'héroïne représentent sa fécondité, donc sa future descendance, qu'elle ne peut voir. Ne pas se retourner constitue un acte de soumission aux desseins de Dieu. L'homme est soumis à l'écoulement du Temps et ne peut voir l'avenir, qui est « derrière lui »<sup>23</sup>.
- 34 La quête de la mauvaise fille nécessite peu de commentaires, puisqu'elle reprend les mêmes épisodes, affectés cette fois d'un signe négatif. Nous avons déjà mentionné le fait que la différence d'attitude de la mère à son égard impliquait que la seconde quête était provoquée intentionnellement dans le but d'obtenir les mêmes richesses que la première fille. Ce trait est fréquent dans les contes « initiatiques » ; le héros négatif provoque la quête et force son chemin malgré les signes contraires ; or comme dans le choix inversé, c'est en voulant le plus qu'on obtient le moins. Dans le même ordre

d'idées, l'énumération des trois calebasses au rebours de l'ordre logique constitue le changement de signe qui intervient au début de la seconde quête et l'inverse par rapport à la première, bien qu'elle se déroule apparemment de façon symétrique. La conduite de cette fille pendant le voyage est facile à décoder et conforme au comportement de tous les héros négatifs : impolitesse, non-respect des règles et conduites sociales, insolence envers les gens d'âge. Sa conduite chez Nommo implique une attitude infantile : elle casse les œufs « pour s'amuser » (alors que pour l'autre héroïne, l'idée de jeu était reportée sur les enfants). Ce comportement infantile est une des caractéristiques constantes du héros négatif, dont il est pourtant souvent précisé qu'il est plus âgé que son antagoniste (ce n'est pas le cas ici). Le héros négatif est celui qui ne parvient pas à la maturité adulte, qui ne peut se détacher de sa mère<sup>24</sup>. La faute contre la fécondité (casser les œufs) est punie par des dons en rapport symbolique avec la stérilité : cheval maigre s'opposant aux troupeaux innombrables, plat d'excréments faisant contraste avec le plat de fer et introduisant l'idée de mort (pourriture).

- 35 Dans la version plus ancienne recueillie par D. Paulme, la bonne fille recevait des cauris en grand nombre, tandis que la mauvaise était punie dans sa personne même : ses intestins étaient remplacés par du sable retenu par un tesson de poterie et un cauri ; lorsqu'on voulait prendre celui-ci, le sable coulait et elle mourait. Or si les cauris sont en relation étroite avec la fécondité, par leur origine aquatique, leur forme même qui rappelle un sexe féminin, leur utilisation monétaire évoquant la multiplication des richesses, leur assimilation symbolique aux œufs du poisson, considéré comme l'animal le plus prolifique, etc., le sable coulant des intestins rappelle au contraire l'avortement (comme d'ailleurs les œufs cassés), ou encore les règles continues, en tout cas l'absence de fécondité, et d'autre part l'incontinence excrémentielle, autre trait infantile fréquemment attribué au héros négatif<sup>25</sup>.
- 36 On constate donc que tous les éléments signifiants du récit (calebasse, eau, baobab, cuisine, œuf, grenier, bétail...) se rattachent à l'idée de fécondité féminine. Le seul élément mâle, le plat du père, est envisagé dans sa relation à la fille, pour laquelle il constitue un obstacle à la conquête de sa fécondité ; cet obstacle ne sera surmonté que par la bonne fille.
- 37 Si nous considérons maintenant le conte sous son aspect dynamique, nous constatons que tous les éléments symboliques qui figurent au début de chaque partie se retrouvent à la fin sous une autre forme et affectés d'un signe différent. Ces transformations sont les suivantes :

Marâtre (mère négative)	Vieille femme (mère positive, initiatrice)	Nommo (principe de fécondité)
plat du père (souillé)	plat du père (lavé)	plats de fer
Calebasses (fécondité en puissance)	Œufs (grossesse)	grenier plein (descendance)
eau de la jarre familiale	eau de la mare (mort et renaissance)	[eau de la jarre du mari]
eaux des abreuvoirs	eau de la mare (mort et renaissance)	bétail innombrable

- 38 Le seul élément non mentionné dans le conte et que nous avons introduit dans ce tableau est l'eau de la jarre de la famille du mari en fait, bien que cette eau ne soit pas mentionnée, elle constitue l'aboutissement définitif du voyage. En effet, lorsqu'une jeune femme est introduite dans la famille de son mari, son premier geste rituel est de puiser de l'eau dans la mare de famille et de remplir la jarre de la « grande maison » (*gínná*) consacrant ainsi son rôle de procréatrice. Ce n'est pas dans sa propre famille que la fille doit accomplir ce geste (c'est pourquoi l'eau de la jarre lui est refusée par sa belle-mère) elle doit attendre d'être mariée et enceinte de son premier enfant. L'héroïne du conte ne « rentre à la maison de son père » que pour la quitter de nouveau, par le mariage. Un tableau comparable pourrait être dressé pour la seconde quête, mais tous les éléments de la colonne de droite seraient affectés d'un signe négatif (grenier vide, plat d'excréments, etc.). Le seul élément qui était positif pour elle au départ (l'attachement à la mère) se révèle en fin de compte destructeur, car il marque le refus de la rupture nécessaire entre les générations.
- 39 Il faut remarquer également que toutes les transformations se situent au niveau de la mare, sein maternel, eau régénératrice, lieu de la mort et de la résurrection initiatique de l'héroïne.
- 40 La signification du conte nous paraît maintenant dégagée :
- Situation initiale : la jeune fille est dans sa famille comme unealebasse blanche et vierge qui doit devenir une bonnealebasse, c'est-à-dire remplir son rôle de femme dans la société.
  - Faute : pour accéder à ce statut de femme adulte et conquérir sa propre fécondité, elle doit :
    - surmonter la tentation de l'inceste avec le père (la poudre de baobab dans le plat du père) ;
    - résoudre le conflit de rivalité avec la mère (la belle-mère, la femme du père, la mauvaise mère) et plus généralement avec les femmes de la génération supérieure qui doivent devenir desalebasses cassées quand les jeunes filles deviennent femmes.
  - Départ : le conflit, ressenti comme une faute par les femmes plus âgées et par la jeune fille elle-même, ne peut être « lavé » que par l'initiation, impliquant la rupture avec la famille réelle et le retour au sein maternel par une mort symbolique.
  - Voyage : sa quête la conduit à la mort et à la résurrection à une vie nouvelle. Le retour au sein maternel se fait en plusieurs étapes jalonnées de rencontres évoquant différentes images ancestrales (les bergers) et maternelles (la vieille femme, mère apaisée qui a renoncé à la féminité ; l'eau de la mare ; Nommo, principe cosmique de fécondité).
  - Épreuves : l'héroïne prouve qu'elle possède toutes les qualités nécessaires à la vie en société ; en outre sa seule présence favorise la fécondité (éclosion des œufs). Elle est maintenant nubile<sup>26</sup>.
  - Résurrection et retour : elle renaît à une nouvelle vie (sort de l'eau) et rentre chez elle avec des richesses, symbole de sa fécondité future.
  - Quête de la mauvaise fille : elle prouve par sa conduite exactement inverse qu'elle ne peut accéder au statut de femme adulte. Elle est vouée à la stérilité, synonyme de mort.
- 41 On voit que ce schéma recouvre exactement celui de l'initiation que nous rappelions au début de cette étude et, qui plus est, met en évidence la signification profonde de l'institution. Dans quelle mesure les symboles de ce conte recouvrent-ils une réalité rituelle ?
- 42 Les cérémonies initiatiques chez les Dogon sont moins spectaculaires que dans d'autres sociétés africaines. En ce qui concerne les filles, elles sont excisées par une vieille femme. Elles reçoivent un enseignement qui dure jusqu'au mariage et dont une partie

(enseignement secret, « intérieur », concernant la physiologie féminine) est donnée par la mère, et l'autre (enseignement « extérieur » concernant les règles sociales, le comportement vis-à-vis du mari et de la belle-famille) est donnée par la vieille femme dont la maison est leur lieu de réunion (voir ci-dessus). Le voyage initiatique de notre conte se rapporte moins à des rites réels (bien que certains éléments soient bien reconnaissables) qu'à cette quête de la fécondité qui caractérise la femme dogon depuis sa plus petite enfance.

- 43 Le conte que nous allons examiner maintenant est au contraire riche d'allusions à un contexte rituel.

## Le conte bambara (voir le texte en annexe)

- 44 Le conte dogon que nous venons d'analyser a été recueilli en 1969 ; le récit bambara publié par Mousa Travele en 1927 soit quarante-deux ans plus tôt, lui ressemble comme un frère. La structure en est absolument identique, la différence résidant dans l'éclairage différent de certains motifs et surtout dans le développement important des épisodes de mise à l'épreuve dans le conte bambara. L'explication en est probablement à chercher dans l'initiation bambara, qui, sur le plan des sociétés d'initiés et des cérémonies rituelles, est beaucoup plus institutionnalisée que chez les Dogon. Ce sont donc ces épreuves qui vont retenir notre attention, non pas à cause de leur originalité particulière : des épreuves semblables ou très comparables figurent dans des contes provenant de cultures africaines différentes, sans parler des contes européens. Ce qui nous intéresse ici, c'est de retrouver une fois de plus des constantes sous des apparences de pure fantaisie littéraire, et d'autre part de tenter des rapprochements avec le contexte initiatique bambara, sur lequel la documentation ethnologique, du moins en ce qui concerne l'initiation masculine, est riche (on sait en effet peu de choses sur celle des filles, mais il y a des chances pour que le même symbolisme soit valable pour les deux). Notre intention n'est pas de proposer une interprétation complète, qui dépasserait le cadre de cette étude et notre compétence, mais de montrer par quelques exemples une voie possible d'analyse.
- 45 La situation initiale nous met encore en présence d'une fille orpheline de mère, maltraitée par sa marâtre ; le père n'apparaît pas. L'héroïne négative n'a pas de lien avec la famille de la première : il s'agit d'une « autre fille » et d'une autre mère. Ce détail, qui se retrouve dans d'autres contes, prouve bien que la relation essentielle dans ce type n'est pas celle qui unit les deux filles, mais chacune d'elles à sa belle-mère, ou plus précisément à la femme de son père (que celle-ci soit ou non la vraie mère).
- 46 La faute initiale est commise, sans intention agressive, sur laalebasse de la marâtre. À la lumière de l'interprétation précédente, nous pouvons admettre que le symbole de laalebasse brisée signifie que la prochaine puberté de la fille est ressentie comme une menace pour la fécondité de la mère ; car la fille, pour accéder au statut de femme adulte, doit « briser » la fécondité de la génération précédente : la montée de la nouvelle génération ne peut se faire sans conflit ni rupture. À un autre niveau d'interprétation, laalebasse brisée qu'il faut réparer pourrait se rapporter à la personne même de la fille, qui va subir une perte d'intégrité physique dans le voyage initiatique ; cette explication nous paraît moins évidente ici<sup>27</sup>.
- 47 Laalebasse brisée doit être raccommodée, comme le plat du père souillé devait être lavé. La fille doit réparer sa « faute » et rapporter à la maison unealebasse intacte,

image à la fois de sa réconciliation avec la famille et de la transmission de la fécondité d'une génération à une autre. La réparation ne peut s'effectuer avec du fil de coton, procédé normal et domestique ; il faut entreprendre un voyage dangereux chez Sendo, nom fantaisiste qui dissimule Faro, correspondant bambara du Nommo dogon.

- 48 La fille propose de réparer la calebasse avec deux sortes de fil, que la belle-mère refuse. Le dialogue n'apparaît pas au début du récit, mais dans le chant par lequel l'héroïne ouvre sa route à chaque nouvelle étape du voyage ; il rappelle celui du conte dogon sur les eaux domestiques et a la même apparence de dialogue rituel et initiatique. Eau pour laver le plat, fil pour réparer la calebasse, sont en opposition dans chacun des récits avec l'eau de la mare ou de la rivière. Ce rapprochement semble suggérer une équivalence symbolique eau-fil de coton, dont on peut trouver confirmation dans le mythe bambara de l'origine du filage<sup>28</sup>. Enfin la mention du gros fil prend une valeur particulière dans le contexte initiatique bambara : dans le langage ésotérique de la société du *kɔrɛ*, le fil de trame *faale* désigne le néophyte, le jeune homme encore imparfaitement formé du point de vue de la connaissance, car ce fil n'est pas complètement retordu (Zahan, 1960, 288).
- 49 Les quatre épreuves sur la route appartiennent au type « énigmatique » : devant des spectacles étranges ou absurdes, manifestement inversés par rapport à la logique humaine, le héros ne doit montrer ni étonnement ni crainte ni dérision. Aux qualités de courage et de discrétion nécessitées par ces épreuves s'ajoutent souvent, comme ici, la sobriété (l'héroïne ne touche pas aux nourritures qui s'offrent à sa vue), la politesse et la science des formules (le chant qui lui ouvre la route).
- 50 Les deux premières épreuves concernent des techniques, c'est-à-dire des activités exclusivement humaines et culturelles : tissage et cuisine. Dans le monde initiatique où les fonctions s'inversent, ces techniques se passent de l'homme : les fils se tissent eux-mêmes, les nourritures se cuisent et se mangent elles-mêmes. Cette confusion de l'objet et de l'actant est le comble de l'impossible, de l'absurde (un proverbe dogon ne dit-il pas précisément « Une nourriture ne peut manger son semblable » ?). On constate d'autre part l'absence de l'homme là où on le croyait indispensable ; la possibilité de la réalisation d'une culture sans l'homme est une contradiction des plus inquiétantes<sup>29</sup>.
- 51 Le voyage est une progression, ou plutôt une régression, de la culture à la nature. Des techniques « libérées », on passe au règne minéral, puis au règne végétal. Or, après la culture sans l'homme, voici qu'apparaît la nature humanisée : les blocs de pierre sont porteurs de barbe, attribut humain et socialement valorisé (signe d'âge, d'autorité, de connaissance). Il y a là une incompatibilité d'autant plus grande que le minéral est beaucoup plus loin de l'homme que le végétal.
- 52 Quant au symbole des arbres renversés, il est très riche et très complexe. Nous ne pouvons que résumer ici tout ce qu'il suggère. L'arbre joue un très grand rôle dans les sociétés initiatiques ; c'est le cas chez les Bambara, où chaque société a son arbre, sous lequel s'accomplissent les rites importants (Zahan, 1960, 88). L'escalade rituelle d'un arbre est souvent le moment culminant de l'initiation masculine, et ce motif se retrouve transposé dans de nombreux contes<sup>30</sup>. En ce qui concerne plus précisément l'arbre renversé, il a une signification cosmique bien connue en Inde et qui se retrouve dans certains mythes et contes africains. Mais l'explication profonde de la présence de ce motif à cet endroit précis du récit se trouve, selon nous, à un autre niveau : celui de la gestation. L'enfant dans le sein de sa mère se trouve en position inversée par rapport à la norme humaine. D'autre part l'assimilation des êtres humains aux végétaux et

notamment aux arbres est absolument constante dans les cultures africaines et a été souvent soulignée. L'héroïne effectue dans le monde initiatique un retour au sein maternel ; les arbres renversés lui donnent l'image de la position foetale. Justement ces arbres sont situés près de la rivière puisqu'elle les rencontre au terme de son voyage vers Sendo ; l'arbre renversé n'est-il pas un arbre qui se reflète dans l'eau ? La liaison arbre-eau, dont la valeur cosmique et initiatique est bien connue, réalise ici pleinement l'image de la fécondité dont elle révèle le mystère organique<sup>31</sup>. On peut même se demander si le symbole de l'arbre renversé et sa situation dans cette quête ne nous livrent pas la clef (ou tout au moins une des clefs) d'une des caractéristiques les plus constantes du monde initiatique : l'inversion totale par rapport au monde normal des hommes. Reflété à l'envers par le miroir de l'eau, le monde du fond de la mare est aussi celui qui apparaît à l'enfant au fond du sein maternel, donc à l'initié qui retrouve pour cette nouvelle et définitive gestation la position inversée de la vie intra-utérine. Dans le monde à l'envers qu'il perçoit, non seulement les directions de l'espace sont inversées, mais aussi les valeurs logiques et les comportements. C'est peut-être cette énigme, simple et fondamentale comme celle du Sphinx, qui résume tout le mystère de l'initiation. Mais cette question nous entraînerait trop loin et devra être reprise pour elle-même.

- 53 La seconde série d'épreuves a lieu chez Sendo, dans le monde aquatique. Plus complexes que dans le conte précédent, elles appartiennent cependant à des types connus et concernent les tâches de la femme mariée à l'intérieur de la maison.
- 54 Faire la cuisine avec un seul grain de riz, le quart d'une graine d'arachide, etc., est l'image même de la fécondité. De même qu'une seule graine va se multiplier, une seule femme féconde peut avoir une nombreuse descendance. On remarque que cette fois c'est l'héroïne qui fait la cuisine, au lieu d'assister en spectatrice à l'autoconsommation des « restes de pâte de la veille », nourriture rassise symbolisant peut-être les générations passées.
- 55 La maison de Sendo est si riche que les détritux même sont de la nourriture valorisée (poisson séché). L'interdit d'en manger n'est pas formulé, mais l'héroïne le respecte, d'instinct ou parce qu'elle a déjà un certain savoir. Cet interdit concernant la consommation de poissons est probablement en rapport avec les croyances relatives au silure chez les Soudanais ; ce poisson est en effet l'image du fœtus humain, et sa consommation rituelle à différentes occasions favorise la fécondité chez les Dogon et les Bambara ; chez ces derniers, elle est liée notamment aux rites du mariage<sup>32</sup>. Notre héroïne n'a pas encore atteint ce stade, et c'est peut-être pour cela qu'elle s'abstient de la consommer. D'autre part, la valorisation des détritux est un trait typique de la culture bambara. Les ordures, particulièrement celles des habitations, sont l'objet de rites destinés à récupérer les forces qu'elles contiennent et à les offrir à Faro qui les purifie et les rend aux hommes dans l'eau de pluie (Dieterlen, 1951 : 201 et s.) : nous comprenons pourquoi la maison de Sendo contient des ordures transformées en poisson séché, donc comestible, qui évoque la fécondité. Dans un ordre d'idées très voisin, le fumier (qui apporte la fécondité à la terre) désigne, dans le langage ésotérique, la connaissance : « Dans le *komo* la connaissance est appelée « fumier du milieu du fleuve » (Zahan, 1960, 242).
- 56 Laver le dos de l'initiateur (vieille femme ou personnage masculin) est une épreuve qui revient avec une telle régularité dans les contes qu'elle mériterait une étude spéciale. Deux cas se présentent tantôt, comme ici, le dos est hérissé de pointes qui blessent la

main du néophyte, tantôt il est creux et se fend en révélant une cavité remplie d'objets magiques ou de trésors. D'une façon générale, le personnage à dos piquant est plutôt masculin et celui dont le dos s'ouvre est plutôt une vieille femme, ce qui semble conforme à la logique. Les héros qui ont affaire à l'un ou à l'autre sont tantôt masculins tantôt féminins. Une étude statistique portant sur un grand nombre de contes serait intéressante pour montrer la répartition.

- 57 Frotter un dos hérissé de pointes jusqu'à avoir les mains ensanglantées peut signifier pour une fille l'excision ou les premières règles, ou encore, les pointes semblant avoir un symbolisme sexuel, préfigurer la défloration ; le déplacement euphémique des organes sexuels à la main est absolument courant dans le langage symbolique des contes comme dans le langage tout court<sup>33</sup>. Pour un garçon, le même motif symboliserait la circoncision. Endurer la souffrance sans se plaindre est conforme au comportement des « bons » initiés dans toutes les cultures. Mais nous ne savons toujours pas pourquoi il y a lavage ni pourquoi cette opération est pratiquée sur le dos de l'initiateur.
- 58 En effet, si le lavage correspondait à une purification, rite qui intervient souvent dans l'initiation, on s'attendrait plutôt à le voir pratiquer sur l'initié lui-même, qui est lavé comme un nouveau-né, car l'initiation est une naissance spirituelle (Zahan, 1960, 318). Ce renversement des rôles (l'initié lavant l'initiateur) pose un problème, de même que le choix du dos pour représenter ce qui nous a paru un symbolisme sexuel.
- 59 Nous savons que dans le monde initiatique tout est à l'envers, comme de l'autre côté d'un miroir. Les notions de bas et de haut étant déjà inversées (les arbres à l'envers), on peut supposer que le « derrière » signifie dans ce contexte le « devant ». On trouve d'ailleurs dans le langage courant certains euphémismes se rapportant au sexe qui opèrent cette inversion. En ce qui concerne le sexe masculin particulièrement, les reins sont souvent considérés comme jouant un rôle dans l'acte procréateur et « urine » est un euphémisme fréquent pour « sperme ». L'allusion au dos du père auquel on ne peut toucher et qui pour la fille doit être parfaitement « lisse » renforce cette interprétation et nous rappelle le plat du père, interdit à la fille dans le conte dogon. Les Bambara, comme d'autres Africains, associent le dos et la postérité. Selon Zahan (1960, 181), le haut de la colonne vertébrale, équivalent de la crinière de certains animaux, et représentant le caractère « préhensible » de la parole, symbolise ce que l'homme laisse après lui : descendance et savoir. Or le dos est la partie de notre propre corps que nous ne pouvons voir nous-mêmes, pas plus que nous ne pouvons voir notre lointaine descendance (on se souvient de l'ordre de ne pas regarder en arrière donné par Nommo à l'héroïne du conte dogon). Il est d'ailleurs très difficile de laver son propre dos, et c'est un service que l'on rend volontiers aux vieillards. Celui qui est placé « derrière » l'initiateur, c'est l'initié, son descendant spirituel ; il lui lave le dos, comme il aura le dos lavé à son tour par celui à qui il transmettra le savoir. Le dos béant et rempli de richesses de la vieille femme a la même connotation, avec une insistance sur la transmission de la fécondité.
- 60 Porter un cul-de-jatte au-dehors du village est une épreuve de charité qu'on trouve souvent dans les contes ; elle est même presque toujours, comme ici, l'occasion de recevoir le conseil relatif au choix inversé final, celui qui procurera au héros l'objet de sa récompense (ou de sa punition). On peut aisément interpréter cette épreuve comme une leçon de solidarité sociale ; on peut aussi y voir pour la fille une préfiguration de la

fonction maternelle, transférée sur un adulte à qui son infirmité confère la faiblesse d'un enfant ; d'ailleurs c'est parfois un enfant qui lui demande ce service.

- 61 Sur le plan initiatique spécifiquement bambara, on sait que le pied et la jambe, « point d'appui et base du corps », sont associés à la société du *n'domo* qui est la première des six confréries masculines et constitue le piédestal de l'enseignement (Zahan, 1960, 25). Porter un infirme sans jambes peut donc signifier aider un néophyte à accéder à la connaissance, l'héroïne ayant maintenant un savoir suffisant elle-même. L'infirmité n'est d'ailleurs qu'apparente puisque le cul-de-jatte se révèle détenteur de savoir. Et cela nous rappelle que les plus grands détenteurs de la connaissance apparaissent aux néophytes, dans les textes initiatiques, sous la forme de petits vieillards infirmes et répugnants<sup>34</sup>.
- 62 Le choix final est un classique choix inversé entre petit et grand. Le mot bambara *kondo* que Mousa Travele traduit sans commentaire par « boule » est rapproché par Delafosse dans son *Dictionnaire mandingue* du mot *tono*, *tondo*, qu'il traduit par « coquillage en spirale, spirale, tout objet roulé en spirale ou en rond, boule, tuyau... ». Cette allusion à un objet en forme de spirale serait évidemment tentante, car elle ferait penser à la spirale créatrice du mythe bambara et conférerait à ce mystérieux objet la même résonance cosmique que l'arche du monde au grenier dogon. Quoi qu'il en soit, cette boule donnée à l'héroïne se trouve dans une position symétrique par rapport à laalebasse brisée du début du conte, qui était unealebasse taillée et utilisée comme récipient, mais vide. C'est en effet une fécondité renouvelée, encore dans son état de plénitude naturelle, qui est conférée à l'héroïne, et c'est pourquoi elle rappelle la plénitude de l'œuf cosmique au moment de la création.
- 63 Nous n'insisterons pas sur les richesses qui sortent des boules sinon pour remarquer qu'elles introduisent ici une notion de puissance politique et de chefferie féminine (l'héroïne ne peut entrer dans son village et en fonde un nouveau) qui pose un problème historique et sociologique impossible à traiter ici. Quant à l'héroïne négative, son lot est la mort, image extrême de la stérilité, donnée par les animaux sauvages, antithèse des troupeaux de la première. Elle provoque même la mort de toute sa famille en s'enfermant avec elle pour frustrer les autres villageois, attitude antisociale commune à beaucoup de héros négatifs<sup>35</sup>.
- 64 Le conte bambara semble donc bien reposer sur un riche substrat initiatique dont nous n'avons ici qu'une faible idée. Il serait nécessaire de vérifier nos interprétations auprès d'initiés et de compléter nos informations. Mais il semble qu'on puisse d'ores et déjà reconnaître dans ce conte un thème général qui demeure constant au-delà des différences culturelles (le passage d'une génération à une autre) et un thème initiatique qui prend une résonance particulière en référence à un contexte ethnique donné.
- 65 Les deux analyses que nous venons de présenter nous semblent dégager suffisamment la signification du T 480 dans le contexte africain et expliquer sa remarquable permanence. Les contes examinés provenaient de deux cultures assez proches ; les exemples que nous allons présenter maintenant beaucoup plus rapidement illustreront la large diffusion du type et la constance des motifs sous leur apparente diversité.

## Autres versions

- 66 Une version fon recueillie au Dahomey par M. et F. Herskovits en 1931 (Herskovits, 1958), présente une structure absolument comparable, mais offre la particularité de mettre en scène deux héros de sexe différent.
- La bonne fille
    - Elle casse la jarre à eau de sa belle-mère.
    - Qui l'envoie puiser de l'eau à une rivière lointaine et très dangereuse.
    - En route, elle subit quatre épreuves : pierres qui se battent, vieille femme qui enlève sa tête pour s'épouiller, femme couverte de plaies qu'il lui faut lécher, buffles qui se battent. Elle se montre discrète (elle n'a rien vu des spectacles étranges), courageuse (n'a pas peur d'être écrasée par les pierres ou les buffles), secourable (elle lèche les plaies). Tous lui indiquent le bon chemin.
    - Arrivée à la rivière des *toxosu*<sup>36</sup>, elle doit subir de nouvelles épreuves : frotter le dos de l'un d'eux, tout hérissé d'objets coupants ; faire la cuisine avec un seul grain de mil ; dormir sans se plaindre dans l'étable à chèvres : elle réussit.
    - Choix final : prendre sept gourdes parmi celles qui restent silencieuses (les autres disent « Prends-moi ») et les briser les unes après les autres sur son chemin.
    - Retour : elle brise successivement toutes ses gourdes et il en sort des richesses immenses, des troupeaux, des gens, des maisons, si bien qu'elle fonde un nouveau village après avoir apporté l'eau à sa marâtre.
  - Le mauvais garçon
    - La marâtre se fâche contre son fils et veut l'obliger à casser sa jarre. Il résiste, mais elle y réussit par ruse.
    - Il se comporte mal aussi bien dans les épreuves subies en route que chez les *toxosu*.
    - Il prend les gourdes qui parlent ; quand il les brise, la végétation se referme sur lui et il est dévoré par les animaux sauvages.
- 67 La jarre à eau de la marâtre offre un symbolisme très proche de celui de laalebasse. La mission consistant non pas à la faire réparer, mais à puiser de l'eau au loin prouve que le contenant est moins important que le contenu.
- 68 Les épreuves sont subies en deux séries, comme dans le conte bambara ; elles semblent présenter la même opposition dehors/dedans. En effet, l'héroïne doit sur la route effectuer des « passages » douloureux ou effrayants entre des pierres (règne minéral) et des buffles (règne animal) ; le règne végétal ne sera franchi qu'au retour, lorsqu'il faudra « ouvrir » le chemin obstrué par la végétation. Chez les *toxosu*, dans le monde aquatique, nous rencontrons les épreuves déjà connues (lavage du dos hérissé de pointes, cuisine faite à partir d'un seul grain) ; quant à l'inversion de lieu (l'étable devenant la maison), elle est également fréquente et se rattache au choix inversé (il faut choisir l'étable pour avoir la maison). Le choix final entre les gourdes-alebasses est tout à fait conforme à ce que nous avons déjà vu. Le chiffre sept est dans presque toute l'Afrique occidentale le chiffre du mariage (quatre représente la femme et trois l'homme).
- 69 Les rencontres avec les personnages féminins mettent en évidence les principales vertus sociales que l'initié doit acquérir : contrôle de soi et de sa parole, respect des gens d'âge, obéissance.

- 70 Le spectacle énigmatique de la vieille qui ôte sa tête pour s'épouiller présente une impossibilité comparable à celle des nourritures qui se mangent elles-mêmes ; lécher des plaies purulentes peut représenter une victoire sur la mort (évoquée par la pourriture). Cependant, le sens profond de ces épisodes devrait être cherché dans le contexte initiatique fon.
- 71 Le héros négatif est un garçon nettement plus âgé que sa demi-sœur d'après le texte. On peut remarquer combien sa mère insiste pour le faire partir et combien il résiste. Cet attachement excessif à la mère est, nous l'avons déjà vu, l'obstacle majeur à l'initiation ; étant donné qu'il s'agit d'un garçon, le thème œdipien transparaît ici, repris dans la conclusion du conte : au lieu de sortir de la brousse, il sera enserré de plus en plus étroitement par la végétation et ne pourra « renaître » hors du sein maternel<sup>37</sup>.
- 72 La présence d'un héros masculin dans ce type de conte, bien qu'explicable, nous paraît cependant poser un problème. Si la jarre ou laalebasse brisée représente bien la fécondité de la mère et si le conflit a pour enjeu la transmission de la fécondité d'une génération à une autre, on voit mal ce que signifie le bris de la jarre par le fils et sa quête pour puiser de l'eau, tâche exclusivement féminine. Il s'agit, pensons-nous, d'une interférence, le type que nous examinons étant d'abord et essentiellement en rapport avec l'initiation féminine comme l'attestent tous les symboles qu'on y retrouve partout avec une si remarquable permanence. De telles interférences sont fréquentes et rendues possibles par l'existence de types très comparables, construits sur les mêmes structures, qui traitent de l'initiation masculine. Bien qu'un certain nombre de motifs puissent être communs aux uns et aux autres (notamment certaines épreuves), le lexique symbolique en est différent<sup>38</sup>.
- 73 Dans les vingt-trois versions africaines recensées par M. A. Klipple sous le T 480 et provenant des régions les plus diverses, la situation initiale est fréquemment celle du triangle classique : marâtre/belle-fille/fille de la marâtre. Quelques-unes cependant mettent en scène deux sœurs (aînée et cadette), deux épouses, deux frères... Ce n'est pas le lieu ici de les reprendre en détail pour montrer lesquelles appartiennent vraiment au type qui nous intéresse et lesquelles à un type voisin. Nous ne citerons que quelques exemples montrant des variations possibles sur le même thème symbolique de la fécondité féminine.
- 74 L'héroïne est envoyée au loin pour réparer un objet appartenant à la belle-mère et cassé par elle, ou pour laver un objet souillé, mais l'objet cassé ou perdu peut appartenir à l'héroïne elle-même et dans ce cas, elle part à sa recherche. Dans un conte congolais (sans référence ethnique précise), l'objet est un collier de corail que deux sœurs aînées, jalouses, font jeter à la rivière par leur cadette ; celle-ci gagnera beaucoup de bijoux en soignant une vieille femme, tandis que les aînées perdront les leurs et seront poursuivies par le vent et la pluie. En général, l'héroïne revient avec l'objet réparé ou retrouvé, auquel s'ajoutent lesalebasses ou les œufs remplis de richesses. Mais il arrive que seul l'objet initial soit rapporté ou remplacé, ce qui excite la jalousie de l'autre fille. Comme il s'agit généralement d'un objet sans valeur matérielle, seule la valeur symbolique de son « remplacement » peut être en cause. Ainsi dans un conte *popo* (Trautmann, 1927, 5 et s.), l'héroïne doit remplacer une assiette cassée (probablement une écuelle de bois) ; sa mère morte lui apparaît dans la brousse et lui remet une assiette semblable ; sa demi-sœur brise volontairement une

assiette et part à son tour ; un sorcier lui donne un bol d'où sort un serpent noir qui la tue.

- 75 Lorsque des héros masculins sont substitués aux héroïnes, l'objet n'est plus un ustensile ménager, mais un outil, une arme, parfois une flûte, symboles évidents de virilité.
- 76 Nous allons examiner enfin un conte qui fournit une transition entre le type « Deux Filles » analysé ci-dessus et celui de l'« impossible restitution » qui en constitue une variante peut-être spécifiquement africaine. Il s'agit d'une chantefable bété (Eno Belinga, 1970, 87 et s.). Ce texte ne correspond pas à la structure classique, car il se termine au retour de l'unique héroïne.
- Une orpheline de mère a pour interdit de cueillir des « citrouilles » semées par sa mère sous un arbre.
  - Les autres femmes de son père ayant dévoré toute la nourriture l'obligent à aller chercher des citrouilles pour préparer à manger à ses prétendants.
  - Elle cueille une citrouille qui lui échappe des mains et se met à rouler.
  - La citrouille l'entraîne dans la forêt et dans le village des morts où elle trouve sa mère qui lui donne des « médicaments ».
  - Elle rentre chez elle et se marie.
- 77 La faute est commise contre la mère morte. Le terme traduit par citrouille désigne une Cucurbitacée dont les grosses baies sont consommées comme légume ; l'arbre *ajap* (*Mimusops djave*) a une grande importance dans la culture bété et ce n'est certainement pas par hasard que la mère a semé les fruits à son ombre<sup>39</sup>. L'interdit de cueillette peut être interprété comme un interdit concernant la fécondité de la mère et la défense de prendre sa place. Mais quand le moment du mariage est venu pour la fille, la mère est morte et ne se pose plus en rivale (contrairement aux autres femmes du père) ; elle joue au contraire le rôle d'initiatrice (comme la vieille femme du conte dogon). La citrouille est l'objet médiateur qui entraîne la fille dans le monde des morts où elle recevra l'initiation : en effet, si dans cette version elle ne rapporte que des « médicaments » dont la nature est mal précisée, une version très voisine (*ibid.*, 95) précise que la mère morte explique à sa fille « le sens caché des choses » ; d'ailleurs le motif des « gouttes dans les yeux » que l'on trouve parmi les médicaments est bien de nature initiatique et symbolise la nouvelle vision du monde qui est conférée à l'initié.
- 78 La citrouille qui échappe à l'héroïne et se met à rouler en l'entraînant dans un autre monde nous rappelle beaucoup d'autres objets fugitifs : le gâteau ou la pomme d'or qui, dans les contes européens, se met ainsi à rouler devant l'héroïne ; les noix de palme sautant dans l'eau et obligeant le héros à plonger derrière elles dans les versions africaines des « Objets magiques » déjà citées ; enfin les calabasses ou marmites qui échappent aux mains de l'héroïne et sont emportées par la rivière dans les contes d'« impossible restitution » dont il va être question maintenant.

## Les contes d'impossible restitution

- 79 Ce type de contes a déjà été l'objet d'excellentes analyses qu'il est inutile de reprendre ici (cf. Paulme éd., 1968). Nous les mentionnons à cause de leur parenté avec le T 480, dont ils constituent un sous-type et surtout à cause du motif initial qui leur confère la même signification et met en évidence un objet symbolique autour duquel tourne le conflit des générations.

- 80 La différence essentielle entre les deux types de contes réside dans la fusion qu'opère le second entre le personnage de l'agresseur et celui du héros négatif. La structure triangulaire du T 480 devient donc une structure réciproque, chacun des deux héros voyant l'autre en quête d'un objet perdu qu'il revendique.

## Le conte ngbaka

- 81 Ce conte publié par J. M. C. Thomas (1970, 594 et s.) ne fait pas partie du corpus analysé par les auteurs de « L'impossible restitution ou le cadeau prestigieux », mais il appartient de toute évidence au même type.

- Les filles du village étant parties ramasser des fruits dans des cuvettes, So s'assied sur celle de sa mère, malgré les avertissements de ses amies ;
  - elle veut puiser de l'eau, mais la cuvette lui échappe et est emportée par la rivière jusque chez la Cyclope ;
  - sa mère la frappe et l'envoie à la recherche de sa cuvette ;
  - descendant la rivière en pirogue, elle rencontre une vieille femme qu'elle soigne ; celle-ci la conseille sur la manière de se conduire avec la Cyclope ;
  - elle appelle la Cyclope « Ma mère », ce qui empêche celle-ci de la tuer ;
  - la Cyclope l'envoie puiser de l'eau dans un tamis (épreuve courante). Au retour elle bute du pied contre une souche qui lui donne des conseils (motif qui se retrouve dans la plupart des contes de cette zone) ;
  - elle prend la cuvette de sa mère et s'enfuit, mais la Cyclope la poursuit, en vain ;
  - elle soigne encore la vieille femme et rentre chez elle.
- La mère de So prend un jour la marmite de sa fille pour aller à la pêche. La marmite lui échappe dans la rivière ;
  - sa fille l'oblige à aller chercher sa marmite ;
  - elle refuse de soigner la vieille femme et, faute d'avoir reçu les conseils, se fait tuer par la Cyclope.

- 82 Ce conte nous intéresse parce qu'il met en lumière la relation réelle entre les héroïnes, qui est une relation de mère à fille et confirme notre hypothèse sur le personnage de la marâtre. Nous nous demandons si cette absence de précaution euphémique pouvait s'expliquer par une réelle agressivité des relations mère-fille chez les Ngbaka. Selon une information aimablement fournie par J. Thomas, il n'en est rien, mais l'explication est peut-être à chercher dans la parenté classificatoire qui permet de dire « mère » en parlant de n'importe quelle femme de la génération de la mère ; d'où l'aspect moins choquant de la rivalité exprimée par le conte. Un autre trait intéressant est que le premier acte agressif est commis par la fille elle-même, qui s'assied volontairement sur la cuvette de sa mère malgré les avertissements de ses compagnes (cette cuvette émaillée est le substitut moderne de laalebasse ou de la jarre). Cette attitude irrévérencieuse est immédiatement punie par la perte de la cuvette. Nous n'insisterons pas sur les épreuves, qui sont très classiques dans ce contexte et ont été largement commentées par l'auteur du recueil. Remarquons seulement que la mort initiatique est donnée par un personnage entièrement négatif et redoutable, figure dévorante de la mère qui rappelle beaucoup l'ogresse des contes kabyles avec laquelle le héros doit établir une sorte de contrat de filiation en buvant le lait de son sein, de même que la fille du conte ngbaka doit appeler « mère » la Cyclope pour éviter d'être mangée<sup>40</sup>. Ajoutons une dernière remarque : l'initiation a disparu chez les Ngbaka, qui sont

christianisés, mais les contes à valeur initiatique sont très nombreux et vivants, ce qui prouve une fois de plus que les valeurs profondes de l'initiation subsistent au-delà des rites.

### Autres contes féminins

83 Nous choisirons deux exemples parmi les contes d' « impossible restitution » analysés par les auteurs de l'étude citée. Tous deux mettent en scène des héroïnes féminines et présentent des variations sur le thème du conflit familial qui nous occupe.

- Un conte ashanti analysé par D. Paulme (1968, 287-289) montre une sœur cadette perdant dans l'eau les bijoux de sa sœur aînée. La relation mère-fille est donc déplacée sur la relation aînée-cadette. La mère morte apparaît dans un miroir acheté par la plus jeune au retour de la quête d'objets difficiles imposée par l'aînée. D. Paulme explique la singularité du récit par la structure particulière de la famille ashanti, de filiation matrilineaire, où le foyer s'organisait souvent autour d'une mère gardant auprès d'elle ses enfants même mariés. « D'où une source latente de jalousies et de conflits entre sœurs demeurant au même foyer, l'aînée cherchant à imposer une autorité que la cadette pouvait contester » (289).
- Dans un conte bobo analysé par A. Sanon (*in* Paulme éd., 1968), une jeune fille met par inadvertance le feu à la queue de vache de son frère. Cet objet est un insigne viril et initiatique important : « Chez tout homme adulte, il sert à manifester la majorité sociale ou religieuse, rappelant ainsi qu'il est initié à une confrérie particulière ou qu'il a une expérience religieuse authentifiée » (p. 276). Le feu, dont la présence dans la chambre étonne le commentateur, nous paraît au contraire un symbole sexuel clair : la faute initiale que la fille devra réparer par l'initiation est la tentation de l'inceste avec le frère, situation qui fait pendant à la relation père-fille évoquée par le conte dogon et qui se trouve particulièrement à sa place ici, étant donnée l'étroitesse des rapports unissant le frère et la sœur dans le contexte bobo : c'est la queue de vache (virilité du frère) qui est l'objet de la quête ; or dans la réalité c'est la jeune fille qui est chargée de chercher une fiancée pour son frère. La quête initiatique qui se déroule selon la processus maintenant connu de nous a une fin un peu différente interférant avec le thème de la « poursuite magique » : l'héroïne doit jeter derrière elle les différents talismans qu'elle a reçus de la vieille femme initiatrice (en lui lavant le dos) ; ils se transforment en obstacles qui arrêtent le troupeau de vaches qui la poursuit. Le dernier est un œuf qui, jeté à terre, devient un grand fleuve ; nous retrouvons par un autre biais les mêmes éléments signifiants. L'héroïne négative qui mettra volontairement le feu à la queue de vache de son frère sera tuée par les vaches.

84 On voit donc que ce conte n'est pas à proprement parler un conte d' « impossible restitution », mais une version du type « Deux Filles » absolument classique, à cette exception près que c'est la relation au frère qui est privilégiée et non la relation à la mère. Cette dernière n'est représentée que symboliquement, sous la forme de la vieille femme (mère bénéfique, initiatrice) et du troupeau de vaches (mère dévorante).

### Les contes masculins

85 Les héros des autres contes cités dans l'étude à laquelle nous nous référons sont des hommes. Bien que nous ayons centré notre analyse sur le thème du voyage initiatique féminin, dont la forme privilégiée nous a paru se manifester dans le conte des « Deux Filles », nous les mentionnerons ici, car ils nous fournissent (sous la forme de

l'« impossible restitution »)<sup>41</sup> un modèle absolument symétrique quoique présentant des motifs symboliques différents.

- 86 De nombreuses variantes du même thème peuvent se résumer ainsi : un jeune homme emprunte à un homme de la génération supérieure (père, oncle, frère aîné, voisin) une arme de chasse (lance, flèche, harpon) pour tuer des animaux qui dévastent ses récoltes. L'arme blesse l'un d'eux qui s'enfuit avec elle. Le propriétaire de l'arme exige sa restitution. Le jeune homme suit les animaux sous la terre et découvre qu'il est dans le monde des morts et qu'il a blessé sa propre mère (morte). Après différentes épreuves, il revient chez les hommes avec l'arme restituée et un objet prestigieux qui va faire sa fortune. Lorsqu'à son tour son protagoniste lui empruntera une arme et la perdra, il exigera sa restitution, mais le héros négatif échouera ou mourra dans la quête.
- 87 La symétrie des deux modèles peut se résumer en une formule mettant en évidence l'importance de l'objet qui cause le départ des héros pour la quête initiatique : la lance du père est au fils ce que laalebasse de la mère est à la fille. Un exemple mongo cité par A. Retel-Laurentin (1968) dans lequel un objet symboliquement féminin (une précieusealebasse) appartenant au père est interdit au fils, qui cependant s'en empare et le perd, nous fournit la formule complémentaire : laalebasse du père (c'est-à-dire la mère) est au fils ce que le plat du père (ou la queue de vache du frère) est à la fille<sup>42</sup>.
- 88 L'ensemble des contes examinés nous permet de dresser un tableau des relations familiales établi à partir de la nature de l'objet qui va à la fois provoquer le conflit et servir de médiateur entre les générations :

Objets	Propriétaire	Agent de la perte ou de la destruction
♀ alebasse, jarre, bijoux	♀ belle-mère, mère, sœur, aînée, coépouse	♀ belle-fille, fille, sœur cadette, coépouse plus jeune
♂ lance, flèche, harpon	♂ père, frère aîné, oncle, voisin	♂ fils, frère, neveu
♂ plat du père, queue de vache du frère	♂ père, frère	♂ fille, sœur
♀ alebasse défendue du père	♂ père	♂ fils
♀ alebasse, jarre	♀ mère	♂ fils

- 89 Les deux dernières relations sont plus rares dans le type qui nous occupe ; en fait chacune d'elles n'est représentée que par un exemple dans le corpus examiné. En fait, bien que le problème oedipien qu'elles posent soit un des plus fréquemment traités par les contes, il semble qu'il s'exprime sous d'autres formes symboliques plus adéquates.

- 90 Le problème fondamental posé par ces contes, aussi bien par le T 480 que par le modèle symétrique masculin, est donc celui de la succession des générations et des conflits qu'elle engendre. La conquête de la fécondité par les plus jeunes représente une menace pour celle des plus âgés, qui doivent y renoncer et céder la place. La situation est encore compliquée par la tentation de l'inceste. Le voyage initiatique entrepris par les jeunes gens a pour but d'une part de les préparer à jouer leur rôle dans la société, et d'autre part de faciliter la succession en rétablissant la continuité là où il y avait eu rupture ; c'est ce qu'exprime en définitive le retour du héros avec l'objet « raccommodé » ou retrouvé<sup>43</sup>.
- 91 Le traitement particulier que reçoit ce thème très général dans chaque littérature dépend évidemment du contexte social et culturel, et en particulier de l'existence ou de l'absence de rites initiatiques. Mais que le passage de l'enfance à l'état adulte et les conflits qu'il provoque constituent l'une des préoccupations les plus permanentes des sociétés humaines ressort de l'universalité du conte qui nous a occupés ici et de la constance des motifs symboliques. Le conte de Grimm « Frau Holle » met tout de suite en évidence un emblème ancien de la fécondité féminine, la quenouille<sup>44</sup>, taché par le sang de la puberté. La plongée dans le puits est l'équivalent de ce que nous avons appelé la mort initiatique dans les contes africains : retour au sein maternel figuré par l'élément aquatique, omniprésent dans tous les contes des « Deux Filles ». Les épreuves subies sont chargées de symbolisme féminin : retirer les pains du four, image du vagin, évoque l'accouchement ; secouer les pommes mûres implique la maturité sexuelle et la fécondité (la pomme est une image connue de la féminité). Les tâches auxquelles la vieille femme aux longues dents (mère dévorante) soumet l'héroïne sont celles de la femme au foyer. Le passage de la grande porte est la renaissance à une nouvelle vie annonçant le mariage et la procréation (la pluie d'or fécondante). Le monde étrange dans lequel plonge la fille à la recherche de son destin rappelle décidément le monde initiatique africain.

---

## BIBLIOGRAPHIE

- AARNE, A. 1961, *The types of the Folktale. A classification and bibliography*, translated and enlarged by S. Thompson, Helsinki.
- BA, A. H. et KESTELOOT, L., 1969, *Kaïdara, récit initiatique peul*, Paris, A. Colin, coll. « Classiques africains ».
- BELMONT, Nicole, 1971, *Les Signes de la naissance*, Paris, Plon.
- CALAME-GRIAULE, Geneviève, 1958, Culture et humanisme chez les Dogon, in *Aspects de la culture noire*, Recherches et débats du CCIF, 24.
- CALAME-GRIAULE, Geneviève, 1965, *Ethnologie et Langage. La Parole chez Les Dogon*, Paris, Gallimard.
- CALAME-GRIAULE, Geneviève, 1969, L'arbre au trésor, in Geneviève Calame-Griaule (éd.), *Le Thème de l'arbre dans les contes africains*, Paris, Bibliothèque de la SELAF, 16.

- CALAME-GRIAULE, Geneviève, 1970, *Le Thème de l'arbre dans les contes africains*, II, Paris, Bibliothèque de la SELAF, 20.
- CALAME-GRIAULE, Geneviève, 1972, Une affaire de famille : réflexion sur quelques thèmes de cannibalisme, dans les contes africains, *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, VI.
- CALAME-GRIAULE, Geneviève, 1974, L'univers végétal dans les contes dogon, in Geneviève Calame-Griaule (éd.), *Le Thème de l'arbre dans les contes*, III, Paris, Bibliothèque de la SELAF, 42-43.
- CALAME-GRIAULE, Geneviève, 1975, Le conte des Deux Filles en Haute-Volta, *Recherche, pédagogie et culture*, n° 20, p. 2-11.
- CALAME-GRIAULE, Geneviève et GÖRÖG-KARADY, V. 1972, La Calebasse et le Fouet : le thème des Objets magiques en Afrique Occidentale, *Cahiers d'études Africaines*, 45.
- CALAME-GRIAULE, Geneviève et LACROIX, P. F. 1970, La mère vendue : essai d'analyse d'un thème de conte africain, *Échanges et Communications, Mélanges offerts à C. Lévi-Strauss*, Paris-La Haye, Mouton.
- CALAME-Griaule, Geneviève et LIGERS, Z., 1961, L'Homme-hyène dans la tradition soudanaise, *L'Homme*, 1, 2.
- DELAFOSSE, M., 1955, *La langue mandingue et ses dialectes*, Paris.
- DIETERLEN, G., 1951, *Essai sur la religion bambara*, Paris, PUF.
- DIETERLEN, G., 1952, Classification des végétaux chez les Dogon, *Journal de la Société des Africanistes*, XXII.
- DIETERLEN, G., 1954, Les rites symboliques du mariage chez les Bambara (Soudan français), *Zaire*, n° 8.
- DIETERLEN, G., 1965-66, Contribution à l'étude des forgerons en Afrique Occidentale, *Annuaire de l'EPHE V<sup>e</sup> section*.
- ENO BELINGA, M. S., 1970, *Découverte des Chantefables beti-bulu-fang du Cameroun*, Paris, Klincksieck.
- GRIAULE, Marcel, 1966, *Dieu d'eau*, Paris, Fayard, 2e éd. [1<sup>re</sup> Éd. Éditions du Chêne, 1948].
- GRIAULE, Marcel, 1955, Rôle du Silure *Clarias senegalensis* dans la procréation au Soudan, *Afrikanistische Studien*, Berlin.
- GRIAULE, Marcel, 1949, L'image du monde au Soudan, *Journal de la Société des Africanistes*, XIX.
- GRIAULE, Marcel et DIETERLEN, G., 1965, *Le Renard Pâle*, Paris, Institut d'Ethnologie.
- GRIMM, J. et W., 1967, *Kinder-und Hausmärchen*, traduction française, Paris, Flammarion.
- HEUSCH, Luc de, 1968, Le cru et le cuit dans le domaine bantou, *Présence africaine*, 67.
- HERSKOVITS, M. et F., 1958, *Dahomean Narrative, a cross-cultural analysis*, Evanston.
- HURBON, L., 1969, Dialectique de la vie et de la mort autour de l'arbre dans les contes haïtiens, in Calame-Griaule (éd.), *Le Thème de l'arbre dans les contes africains*, Paris, Bibliothèque de la SELAF, 16.
- KLIPPLE, M. A., 1938, *African folktales with foreign analogues*, Bloomington (n'existe qu'en microfilm).
- LACOSTE-DUJARDIN, C., 1970, *Le conte Kabyle, Étude ethnologique*, Paris, Maspero.
- LUNEAU, R., 1975, *Les chemins de la noce. La femme et le mariage dans la société rurale au Mali*. Service de reproduction des thèses, Université de Lille III.

- PAULME, Denise (éd.), 1968, Littérature orale et folklore africain. Sur un thème de contes africains : l'impossible restitution ou le cadeau prestigieux, *Cahiers d'études Africaines*, 30.
- RETEL-LAURENTIN, A., 1968, Structure et symbolisme : essai méthodologique pour l'étude des contes africains, *Cahiers d'études Africaines*, VIII, 2<sup>e</sup> cahier.
- ROBERTS, W.E., 1958, The tale of the Kind and the Unkind Girls, *Fabula, Revue des Études sur le conte populaire*, suppl. sér. B, Untersuchungen, Berlin.
- RUELLAND, S., 1973, *La Fille sans mains, analyse de dix-neuf versions africaines du conte*, Paris, Bibliothèque de la SELAF 39-40.
- THOMAS, J.M.C., 1970, *Contes, proverbes, devinettes ou énigmes, chants et prières ngbaka-ma'bo (République Centrafricaine)*, Paris, Klincksieck.
- TRAUTMANN, R., 1927, *La littérature populaire à la Côte des Esclaves*, Paris.
- TRAVELE, M., 1927, *Proverbes et contes bambara*, Paris.
- ZAHAN, D., 1960, *Sociétés d'initiation bambara : le n'domo, le kɔɛ*, Paris-La Haye, Mouton.

## ANNEXES

### **1) La fille modeste et les phénomènes, ou la bonne et la mauvaise fille (contes de femmes). Conte bambara extrait de M. Travele (o.c. : 205-213)**

Une femme faisait extrêmement souffrir la fille de sa coépouse et l'abreuvait de souffrances. Un jour que la fille lavait les calebasses, l'une d'elles se brisa dans sa main. La mauvaise femme frappa très violemment la fille, lui disant que sa calebasse ne serait raccommodée nulle part ailleurs que chez Sendo.

La fille prit la calebasse cassée et se mit en route. Elle rencontra des fils de coton qui s'ourdisaient et se tissaient les uns les autres, et qui lui dirent : « Oh ! petite, personne ne doit venir ici ; qu'est-ce qui t'amène ici ? » Elle se mit à chanter :

« La calebasse de ma mère s'est brisée dans ma main, la calebasse de ma belle-mère s'est brisée dans ma main ; j'ai dit que j'allais la recoudre avec du gros fil ; elle a dit qu'elle ne pouvait être recousue avec du gros fil ; j'ai dit que j'allais la recoudre avec du fil de coton ; elle a dit qu'elle ne pouvait être recousue avec du fil de coton ; elle a dit que j'aïlle chez Sendo, aidez-moi à trouver le chemin de Sendo. » Les fils de coton la mirent sur le chemin qui conduit chez Sendo.

Elle rencontra des restes de pâtes de la veille en train de se faire chauffer et de se manger les uns les autres. Ils dirent : « Oh ! petite, quelle est la cause qui t'amène ici ? » Elle dit : (même chant). Ceux-là lui indiquèrent le chemin de chez Sendo.

Elle rencontra des blocs de pierre barbus dressés debout qui lui dirent :

« Petite, qu'est-ce qui t'amène ici ? » Elle dit : (même chant). Ceux-là lui indiquèrent le chemin de chez Sendo.

Elle rencontra encore de gros arbres dont les branches étaient plantées dans le sol et les racines se trouvaient en l'air ; il en tombait des fruits mûrs qui se ramassaient et se mangeaient les uns les autres. Ces derniers dirent : « Petite, qu'est-ce qui t'amène ici ? »

Un autre humain n'atteint jamais ces lieux. » La petite dit : (même chant). Ils dirent : « Va jusqu'au bord de cette rivière, tu es arrivée chez Sendo. »

Elle s'approcha de la rivière où elle trouva le maître des eaux. C'était un être extraordinaire que personne ne peut décrire. Il dit : « Oh ! petite, tu t'es tout à fait perdue, aucun humain ne peut venir ici. Tu es donc venue pour te faire tuer. » La fille dit : (même chant). Le maître des eaux la prit, s'enfonça avec elle au fond de l'eau et la fit entrer chez lui. Tous les détritits de sa maison étaient du poisson séché, le balai aussi était du poisson séché. Il ordonna à la fille de lui faire la cuisine. Le maître des eaux lui donna un seul grain de riz (pour faire la cuisine). Elle mit une petite marmite sur le feu. Le maître des eaux lui dit : « Prends-la très grande, marmite, car le riz ne pourra tenir dans celle-là. » La fille mit la très grande marmite sur le feu, y mit l'unique grain de riz, puis versa l'eau. Le riz remplit la marmite, qui déborda. Le maître des eaux lui donna le quart d'une graine d'arachide pour la sauce. Elle le mit tout seul dans une grande écuelle qui fut remplie (également). La cuisine fut faite ainsi pendant dix jours, sans que jamais la petite ait discuté les ordres ni porté à sa bouche un seul morceau de poisson séché.

Le maître de l'eau dit à la fille de lui laver le dos. Or son dos était garni de pointes très aiguës. L'enfant lui lava le dos jusqu'à ce que ses mains fussent toutes sanglantes. Le maître de l'eau lui dit : « Petite, quel est le plus lisse, de mon dos ou de celui de ton père ? » La petite dit : « Oh ! peut-on toucher au dos de mon père ? Ton dos est plus lisse que le sien ! Il n'y a pas de comparaison possible entre eux. »

Durant ces dix jours, il avait recousu laalebasse de la petite, si bien qu'on ne voyait même pas la trace de la couture. Il y avait là un cul-de-jatte. La nuit venue, il dit à la fille de le transporter aux cabinets. La fille le prit et le transporta. Le cul-de-jatte dit : « Petite, demain matin, le maître des eaux te présentera deux boules pour que tu fasses ton choix. Ne prends pas la plus grosse, prends la petite. Lorsque tu approcheras de votre village, tu la briseras. » La fille rapporta le cul-de-jatte à la maison. Le matin arrivé, le maître des eaux fit les plus grands compliments à la petite, disant qu'il n'avait jamais entendu parler d'une pareille fille au monde. Il (lui présenta deux boules) en lui disant d'en choisir une, La petite prit la plus petite. Il la mit sur le chemin, et elle partit chez elle. Étant arrivée près de son village, elle cassa la boule. Toutes les richesses en sortirent : chevaux, bœufs, or et argent. (Le tout formait une telle masse) que le village fut évacué, dans la crainte de l'approche d'une colonne ennemie. Elle ne put entrer dans le village, elle fonda un village à elle. Même à présent il existe de par le monde quelques femmes riches dans ce genre.

Cela fait, une autre fille fit exprès de casser l'une desalebasses de la coépouse de sa mère, disant qu'elle allait la faire raccommoder par Sendo. La coépouse de sa mère lui dit : « Non, la mienne n'ira nulle part ; je la raccommoderai ici moi-même. » La fille ne l'écouta pas et partit avec une démarche hautaine. Elle trouva les fils qui s'ourdissaient les uns les autres. Elle dit : « Oh ! cette fois, je verrai toutes les impossibilités ! des fils ourdissent des fils ! » Les fils dirent :

« Madame, passez, beaucoup d'autres comme vous sont passées ici près de nous. » Elle trouva les restes de pâtes de la veille se faisant chauffer et se mangeant les uns les autres. Elle dit : « Oh ! je verrai toutes les impossibilités ! des restes de pâtes se faisant chauffer les uns les autres ! Laissez-moi en manger d'abord. » Elle en mangea à sa faim et passa. Elle arriva aux rochers barbus, elle cria d'étonnement :

« Je ne ferai pas cela deux fois ! Des pierres avec de la barbe ! » Les pierres lui dirent : « Eh ! Madame, passez, beaucoup d'autres comme vous sont passées ici. » Elle trouva les gros arbres qui avaient leurs souches en l'air et leurs branches en terre et dont les fruits mûrs tombaient (des racines). Elle en prit, les mangea, dit des grossièretés et passa.

Elle arriva chez le maître des eaux qui dit : « Où vas-tu ? » Elle dit : « Laalebasse de ma mère est cassée, elle a dit qu'elle ne serait raccommodée que par Sendo. » Le maître des eaux dit : « Tu es arrivée, entre ici. » Elle entra. Il lui donna un unique grain de riz à faire cuire, Elle s'y refusa, disant qu'elle ne pouvait faire cuire un unique grain de riz. Elle prit l'habitude de ramasser les poissons secs et de les manger. Le maître des eaux lui dit de lui laver le dos. Dès qu'elle le vit, elle dit :

« Oh ! je ne puis toucher ces pointes avec ma main pour le bon plaisir de n'importe qui. » Le maître des eaux dit : « Quelle différence y a-t-il entre mon dos et celui de ton père ? » – « Oh ! tu insultes mon père ? Son dos est comme le mien. Tu oses le comparer au tien ! » La nuit venue, le cul-de-jatte lui demanda d'aller le porter aux cabinets. Elle l'insulta, lui demandant s'il ne cesserait pas d'aller à la selle pendant la nuit et disant qu'elle n'était pas leur esclave. Quand ils furent arrivés aux cabinets, il lui dit : « Demain matin le maître des eaux te présentera deux boules, ne prends pas la plus grande, prends la petite et lorsque tu arriveras près de ton village, tu la casseras. » Elle dit : « Je refuse ! Je refuse catégoriquement ! Je ne prendrai pas la petite pour abandonner les grandes richesses. » Le matin elle prit la grosse boule puis partit chez elle. Aussitôt arrivée, elle réunit tous les membres de sa famille, entra dans une maison isolée (avec eux) et ferma la porte pour que personne (en dehors des membres de sa famille) ne pût profiter de leurs richesses. Elle cassa la boule violemment. (Aussitôt) serpents, scorpions, abeilles, lions, panthères, et toutes sortes de mauvaises bêtes en sortirent, qui les tuèrent (tous). Depuis personne n'est plus allé chez Sendo.

**2) Frau Holle. Conte hessois et westphalien, Grimm, trad. française, t. I, 1967, p. 153 et s.**

Une veuve avait deux filles, l'une jolie et courageuse, l'autre paresseuse et laide. C'était à la seconde qu'elle donnait sa préférence, parce que cette fille laide et paresseuse était sa propre fille, et l'autre avait tout le travail à faire dans la maison dont elle était la Cendrillon. Elle devait chaque jour aller sur la grand'route s'asseoir près du puits et filer, filer tellement que les doigts lui en saignaient. Un jour donc que sa quenouille était toute poisseuse et tachée de sang, la malheureuse se pencha sur le puits pour la laver, mais la quenouille lui échappa des mains et tomba au fond du puits. En pleurant, elle courut raconter son malheur à la marâtre, qui lui cria dessus et fut assez impitoyable pour lui dire : « Puisque tu as laissé tomber la quenouille, tu n'as qu'à aller toi-même la chercher. »

La pauvre retourna près du puits, se tortura en se demandant comment faire et, pour finir, dans son affolement, sauta elle-même dans le puits pour en rapporter la quenouille. En tombant, elle s'évanouit et lorsqu'elle se réveilla et reprit ses sens, elle était dans une belle prairie sous le brillant soleil, et il y avait autour d'elle des milliers et des milliers de fleurs. Elle s'avança dans cette prairie et arriva devant un four à pain où cuisait la fournée, et voilà que les pains de l'intérieur se mirent à appeler : « Retire-moi ! Retire-moi ! Sinon je vais brûler, je suis déjà bien cuit et plus que cuit ! » Elle y alla, saisit la longue pelle du four et sortit un à un tous les pains jusqu'au dernier. Puis

elle poursuivit sa marche et arriva près d'un pommier chargé de pommes en quantité énorme, et là aussi on l'appela : « Secoue-moi, secoue-moi ! Nous, les pommes nous sommes toutes mûres ! » Alors, elle secoua l'arbre et les pommes tombèrent comme s'il pleuvait, et elle le secoua jusqu'à ce qu'il n'en restât plus une sur l'arbre, puis elle les mit soigneusement en tas avant de se remettre en route. Pour finir elle arriva près d'une petite maison où une vieille regardait par la fenêtre, mais elle avait de si longues dents, cette vieille, que la fillette, dans sa peur, voulut se sauver, à toutes jambes.

« Pourquoi t'effraies-tu, ma chère enfant ? lui dit la vieille femme. Reste avec moi, et si tu fais bien ton travail, si tu me tiens la maison bien en ordre, tout n'en ira que mieux pour toi. Surtout tu dois veiller à bien faire mon lit et secouer soigneusement l'édredon pour en faire voler les plumes, parce qu'alors il neige sur le monde. Je suis Dame Holle. » (\*) (\*) C'est un dicton du pays hessois quand il neige : « Dame Holle fait son lit. »

Le ton aimable et les bonnes paroles de la vieille réconfortèrent son cœur et lui rendirent courage : elle accepta son offre et entra à son service, s'acquittant de sa tâche à la grande satisfaction de Dame Holle, battant et secouant son édredon jusqu'à faire voler les plumes de tous côtés, légères et dansantes comme des flocons de neige. En retour elle avait la bonne vie chez elle : jamais un mot méchant, et tous les jours du bouilli et du rôti.

Mais quand elle fut restée un bon bout de temps chez Dame Holle, elle devint triste peu à peu, sans trop savoir pourquoi quand cela commença, ni ce qui lui pesait si lourd sur le cœur ; enfin elle se rendit compte qu'elle avait le mal du pays. Elle savait bien, pourtant, qu'elle était mille fois mieux traitée ici que chez elle, mais elle n'en languissait pas moins de revoir sa maison.

« Je m'ennuie de chez moi, finit-elle par dire à Dame Holle, et bien que je sois beaucoup mieux ici, je voudrais remonter là-haut et retrouver les miens. Je sens que je ne pourrais pas rester plus longtemps. » – « Il me plaît que tu aies envie de rentrer chez toi, dit Dame Holle, et puisque tu m'as servie si fidèlement, je vais te ramener moi-même là-haut. »

Elle la prit par la main et la conduisit jusque devant un grand portail, une porte monumentale dont les battants étaient ouverts ; au moment où la jeune fille allait passer, une pluie d'or tomba sur elle, dense et drue, et tout l'or qui tomba resta sur elle, la couvrant et la recouvrant entièrement.

« C'est ce que je te donne pour avoir été si diligente et soigneuse dans ton travail », lui dit Dame Holle en lui tendant en plus sa quenouille qui était tombée au fond du puits.

La grand-porte se referma alors, et la jeune fille se retrouva sur le monde, non loin de chez sa mère. Et quand elle entra dans la cour, le coq, perché sur le puits, chanta :

« Cocorico ! Cocorico !

La demoiselle d'or est ici de nouveau. »

Elle arriva ensuite chez sa mère, et là, parce qu'elle était couverte de tant d'or, elle reçut bon accueil, aussi bien de sa mère que de sa demi-sœur.

La jeune fille leur raconta tout ce qu'il lui était advenu, et quand la mère apprit de quelle manière elle était arrivée à cette immense richesse, sa seule idée fut de donner à sa fille, la paresseuse et laide, le même bonheur. Il fallut donc qu'elle allât, comme sa sœur, s'asseoir à côté du puits pour filer, et pour que sa quenouille fût poisseuse de

sang, elle dut se piquer le doigt et s'égratigner la main dans les épines ; elle jeta ensuite sa quenouille dans le puits et sauta elle-même, comme l'avait fait sa sœur. Et il lui arriva la même chose qu'à elle : elle se retrouva dans la même prairie et emprunta le même chemin, arriva devant le four, où elle entendit semblablement le pain crier : « Retire-moi ! Retire-moi ! sinon je vais brûler, je suis déjà bien cuit et plus que cuit ! » Mais la paresseuse se contenta de répondre : « Plus souvent, tiens ! que je vais me salir. » Et elle passa outre. Lorsqu'elle arriva un peu plus loin près du pommier, il appela et cria « Secoue-moi, secoue-moi ! Nous, les pommes, nous sommes toutes mûres ! » Mais la vilaine ne se retourna même pas et répondit : « Fameuse idée, oui ! pour qu'il m'en tombe une sur la tête ! » Et elle continua son chemin.

Lorsqu'elle arriva devant la maison de Dame Holle, comme elle avait déjà entendu parler de ses longues dents, elle n'eut pas peur et se mit aussitôt à la servir. Le premier jour tout alla bien, elle fit du zèle, obéit avec empressement et vivacité, car elle songeait à tout l'or que cela lui vaudrait bientôt ; mais le deuxième jour, déjà, elle commença à paresser et à traîner, et beaucoup plus le troisième jour, car elle ne voulut même pas se lever ce matin-là. Elle ne faisait pas non plus le lit de Dame Holle comme elle devait le faire, négligeait de secouer l'édredon et de faire voler les plumes. Dame Holle ne tarda pas à se lasser d'une telle négligence et lui donna congé. La fille paresseuse s'en montra ravie, pensant que venait le moment de la pluie d'or ; mais si Dame Holle la conduisit aussi elle-même à la grand-porte, au lieu d'or, ce fut une grosse tonne de poix qui lui tomba dessus.

« Voilà la récompense que t'ont méritée tes services ! » lui dit Dame Holle, qui referma aussitôt la grand-porte.

La paresseuse rentra chez elle, mais couverte de poix des pieds à la tête ; et le coq, sur le puits, quand il la vit, chanta :

« Cocorico ! Cocorico !

La sale demoiselle est ici de nouveau. »

La poix qui la couvrait colla si bien à elle que, de toute sa vie, jamais elle ne put l'enlever.

### **3) *The Spinning-Women by the Spring. The Kind and Unkind Girls (Aarne et Thompson, Type 480)***

*The Real Daughter and the Stepdaughter by the Spring, or the Rolling Cake (cf. T 403), The Black and the White Bride et 510 A, Cinderella).*

#### *I. Kind and Unkind Girls*

- a) A real daughter and a stepdaughter, or
- b) two sisters, or
- c) other girls, one kind and one unkind, go from home, the kind girl first.

#### *II. Start of the Journey*

- a) She falls into a well or climbs down or is pushed in for losing a spinning contest; or
- b) she is sent for water to a well, spring or river, or
- c) to gather wood (get food); or
- d) she leaves home to seek service, or
- e) she is sent to a secluded spot or otherwise abandoned; or

- f) she is assigned difficult or impossible tasks (gathering flowers at midwinter, etc.); or
- g) she is sent from home for other reasons.

### III. *The pursuit.* She pursues

- a) objects which a river carries off (animal intestines which she must wash, etc.), or
- b) cotton which the wind has blown away, or
- c) a bird which has flown away with an object or is lost, or d) a rolling cake or bail.

### IV. *Encounters en Route.* In the course of the pursuit, she encounters

- a) various animals which ask her help:

- a1) cow (goat) to be milked (with pail on its horns)
- a2) sheep to be sheared
- a3) horse (donkey) to be groomed
- a4) etc.

- b) she is kind to an old man or old woman (louses or feeds them)

- c) she obeys requests from objects, e.g,

- c1) removes bread from oven
- c2) oils or treats gently a gate or door
- c3) cleans or repairs a spring
- c4) shakes an apple tree

- d) she maintains silence about unusual sights

- e) the grateful animals, persons or objects

- e1) help her later in her flight
- e2) reward her on her return, or
- e3) forward her journey

### V. *End of the journey.* She arrives at the abode of

- a) an old woman
- b) old man
- c) witch
- d) animals
- e) supernatural person (fairy, devil, giant, the 12 months) or
- f) religious personage (Virgin Mary).
- g) This is usually in the lower world, sometimes
- h) on the earth by a river, a spring or in a forest.

### VI. *The Old Woman's Tasks.* Here she remains and is assigned tasks

- a) doing household or farmwork
- b) cleaning, tending or feeding a person or supernatural being e.g,
- b1) lousing;
- b2) giving drink of water
- b3) feeding
- b4) dealing gently with heads in a well

- c) cleaning or attending to animals
- d) maintaining polite conduct under difficult conditions
- e) doing impossible things:

- e1) bringing water in a sieve,
- e2) washing black wool white;

- f) observing tabus (forbidden room, etc.)
- g) she is given enigmatic commands and must do the opposite
- h) she is helped with the tasks, usually by animals.

#### VII. The Reward

- a) She is offered as a reward for success with the tasks the choice
  - a1) between fine or common things, or
  - a2) between attractive or ugly caskets, or
  - a3) objects which say « take me » and those which say « don't take me »
  - a4) she makes the modest choice and is rewarded.
- b) Gold, gems, flowers fall from her mouth or hair, and
  - c) she is made more lovely;
  - d) she is given wealth, jewels, clothes, etc. or
  - e) other wood things.

VIII. *Kind and unkind*. When on her return home her sister learns of her success, she attempts to have the same adventures but is unkind and disobedient to everything and everyone and is punished

- a) by disfigurements, e.g.
  - a1) frogs etc. falling from her mouth,
  - a2) horse's tail on her forehead,
  - a3) horns on her head; or
- b) she is killed or severely beaten or
- c) she is made hideous;
- d) when she makes the wrong choice of caskets she finds it filled with fire or snakes or the like.

(Analysis based on Roberts, 1958)

## NOTES

1. Voir la bibliographie.
2. Notamment Calame-Griaule (1969), Calame-Griaule et Görög-Karady (1972).
3. Un sujet de recherche proposé en 1974 à des étudiants de l'Université de Ouagadougou (Haute-Volta) nous a révélé douze nouvelles versions provenant de huit ethnies différentes. L'intérêt de ces textes et des commentaires fournis par les étudiants nous ont amenée à les publier (1975, 2-11).
4. Une version du même conte avait été recueillie par D. Paulme en 1935 ; les deux textes sont très proches.

5. Nous donnons ici la traduction intégrale du texte dogon inédit qui nous sert de texte de référence. On trouvera en annexe le texte du conte bambara, celui du conte de Grimm et le schéma du Type 480 d'Arne-Thompson
6. On trouve dans le *Dieu d'eau* de M. Griaule (1966, 23) une référence à ce plat : « Au moment de mourir, l'ainé des ancêtres mythiques retourne à la fourmilière (sexe de la Terre-mère), portant sur sa tête l'écuelle de bois dans laquelle il mettait sa nourriture » ; il pénètre dans la terre « comme pour une parturition à rebours » et disparaît en laissant son écuelle sur la fourmilière. « Il ne restait plus sur la fourmilière qu'un hémisphère de bois, imprégné des nourritures et des gestes du disparu, symbole de son corps, symbole de sa nature humaine comme l'est de la nature animale le fourreau que les reptiles abandonnent après la mue ». Ce passage éclaire bien le symbolisme du plat et son rapport avec la mort de son possesseur.
7. La fonction nourricière du père (il est le pourvoyeur de nourriture alors que la mère est cuisinière) est bien attestée dans le conte des « Objets magiques » (cf. Calame-Griaule et Görög-Karady, 1972).
8. Pour les références concernant le symbolisme du baobab, cf. Calame-Griaule (1958 et 1974), Dieterlen (1952).
9. Sur notre interprétation de l'inceste comme une remontée du temps à contre-courant et une confusion des générations, cf. notre ouvrage (1965, 288-289). La tentation de l'inceste avec le père peut prendre d'autres formes symboliques dans les contes. Un conte haïtien dont le thème est très proche des contes africains de L'« Arbre de l'orpheline » montre une orpheline de mère prenant une orange dans un panier rempli qu'avait apporté son père ; sa belle-mère l'oblige à la remplacer sous peine de mort (cité par Hurbon, 1969). L'orange est, comme la pomme ou la grenade, un symbole fréquent de la fécondité.
10. Pour une analyse détaillée du symbole de laalebasse dans les contes, cf. Calame-Griaule et Görög-Karady (1972, 57 et s.).
11. Unealebasse cassée n'est pas jetée au rebut ; les morceaux en sont utilisés, mais pour des usages secondaires. La vieille femme n'est pas méprisée, elle peut même jouer un rôle important dans la société, mais ce qui est « cassé » en elle, c'est la fécondité.
12. On peut aussi penser, comme nous l'a suggéré C. Seydou à la lecture de notre manuscrit, que faire sortir ce plat pour aller le laver au loin est une manière de provoquer la mort du père (voulu par la marâtre ? par la fille ?) Cette interprétation n'est peut-être pas incompatible avec celle de l'inceste : en effet, en « tuant » symboliquement le père, la fille se trouverait libre d'assumer son propre destin. On serait en présence d'un motif rare dans la relation fille/père, alors qu'il est très fréquent dans les contes dont le héros est un garçon.
13. Sur le symbolisme anthropomorphe de l'habitation chez les Dogon, cf. notamment Griaule (1949) et Calame-Griaule (1965).
14. Sur un dialogue récurrent du même genre et l'interprétation que nous en avons donnée, cf. Calame-Griaule (1969).
15. Sur la signification de la montée sur l'arbre suivie d'une chute dans l'eau qui se rencontre dans certains contes d'initiation masculine, cf. Calame-Griaule et Görög-Karady (*o.c.*).
16. Sur l'importance des salutations et l'efficacité des formules, cf. notre ouvrage (1965).
17. L'offrande de lait joue un rôle important dans les contes d'« arbre au trésor » (Calame-Griaule, 1969). Dans une version des « Deux Filles » recensée par Klipple et que nous mentionnerons ci-dessous, l'héroïne rencontre une rivière de lait aigre, puis une rivière de miel, etc. Le lait est bien entendu associé au symbolisme maternel.
18. Nous avons longuement analysé le rôle de cette vieille femme et de sa « maison » dans la vie amoureuse des jeunes Dogon (1965, 310 et s.).
19. Sur Nommo, on consultera essentiellement Griaule (1948) et Griaule et Dieterlen (1965).
20. Mêmes références que dans la note précédente.

21. Dans l'usage ancien, la jeune femme continuait d'habiter chez son père après son mariage et n'était introduite dans la famille de son mari qu'à partir de sa première grossesse.
22. En fait, selon le mythe, l'arche de Nommo, issue du placenta originel, était faite de « terre pure » (Griaule et Dieterlen, 1965, 417) et le minerai de fer avait été créé auparavant par le dieu Amma qui avait projeté sur la terre le « sang de la rate » de Nommo sacrifié (Dieterlen, 1965-66, 11). Il est fréquent que les contes fassent la synthèse de plusieurs éléments symboliques en un seul. L'arche de Nommo est représentée chez les Dogon par de nombreux objets en bois et en particulier par des plats rituels (Griaule et Dieterlen, 1965, 446 et s.).
23. Le Renard, fils révolté de Dieu, s'est mis hors du Temps et prévoit l'avenir, qu'il révèle aux hommes par la divination (cf. Calame-Griaule, 1965, 429).
24. C'est un trait caractéristique du héros œdipien (cf. Calame-Griaule et Lacroix, 1970). L'attachement excessif à la mère peut se trouver aussi chez la fille ; ce type de conte l'atteste.
25. Ce trait est fréquemment attribué à l'hyène des contes. Pour un héros de sexe mâle, l'interprétation serait différente, mais liée aussi à la stérilité.
26. L'idée de nubilité s'exprime en dogon par deux expressions signifiant « qui connaît la parole » et « qui connaît la honte ». Pour se marier, il faut avoir la maîtrise de sa parole et savoir se tenir avec décence, selon les règles sociales (cf. Calame-Griaule, 1965, 307).
27. Il est vrai que dans plusieurs langues de l'Afrique Occidentale (dont le bambara), l'expression «alebasse cassée » ou « fêlée » est employée de manière injurieuse pour désigner la jeune fille qui a perdu sa virginité. Cette interprétation pourrait aussi rendre compte de la colère de la mère. Il nous semble cependant que le conte situe le symbolisme à un autre niveau.
28. Cf. Dieterlen (1951, 103). Chez les Dogon, l'origine du filage et du tissage est étroitement liée à Nommo (Griaule, 1948, chap. 10).
29. Dans les romans modernes de science-fiction, on rencontre fréquemment le motif des machines libérées de l'homme et menant leur vie propre, généralement au détriment de l'humanité. Nous nous trouvons certainement ici en présence d'un fantasme du même genre.
30. Cf. notamment Calame-Griaule et Görög-Karady (1972).
31. On trouvera dans le livre de N. Belmont (1971, 132 et s.) une iconographie illustrant le symbolisme de l'enfant-arbre dans le monde indo-européen. Sur les différentes fonctions symboliques de l'arbre dans les contes, cf. Calame-Griaule (1969, 1970, 1974).
32. Cf. Griaule (1955) et Dieterlen (1954). Sur le mariage bambara, cf. aussi Luneau (1975).
33. Il existe dans les contes africains un véritable cycle de l'héroïne à la main coupée où il est facile de mettre en évidence un symbolisme sexuel (Ruelland, 1973). Le langage courant est riche en euphémismes désignant les organes sexuels ; la main y figure en bonne place. Citons à titre d'exemple les expressions bambara *bolo ku*, « lavage de la main », désignant la circoncision ; d'une jeune fille de mœurs légères on dit (Dieterlen, 1951, 188) « ses mains n'ont pas été lavées proprement », ce qui signifie qu'elle a été excisée d'une manière défectueuse. En dogon, on dit d'une fille vierge « on n'a pas touché sa main », etc. Il est évidemment tentant de penser ici à la quenouille ensanglantée par les mains de l'héroïne dans le conte de Grimm.
34. Un des exemples les plus célèbres est celui de Kaïdara dans l'initiation peule (Ba et Kesteloot, 1969).
35. Cette fin ressemble beaucoup à celle que l'on rencontre fréquemment dans les contes d'« Objets magiques » ; sur leur interprétation et les interférences avec le type des « Deux Filles », cf. Calame-Griaule et Görög-Karady (1972).
36. Esprits ancestraux provenant des enfants anormaux ou monstrueux exposés au bord de l'eau dès leur naissance, ils deviennent des esprits de l'eau et sont l'objet d'un culte important. On les rencontre très fréquemment dans les contes fon.
37. À propos du thème œdipien, on peut remarquer la curieuse insistance avec laquelle l'idée de cécité est associée au garçon (« Je ne suis pas aveugle »), affirme-t-il, et plus loin : « Il erra dans la brousse comme un aveugle ». Sous réserve de la fidélité de la traduction, car Herskovits ne

donne pas le texte fon, on peut y voir plus qu'une coïncidence ; le mauvais initié est doublement aveugle, il ne voit pas le sens caché des choses et il est condamné à ne pas « renaître », donc à rester dans l'obscurité du sein maternel (Calame-Griaule et Ligers, 1961).

38. Les thèmes initiatiques analysés dans Calame-Griaule (1969), Calame-Griaule et Görög-Karady (1972), se rapportaient à des héros masculins.

39. Selon l'auteur (p. 59), cet arbre porte des fruits sucrés de la taille d'une très grosse orange ; le tégument des graines, très dur et d'un beau brun, sert à la gravure des dés d'abbia ; la graine elle-même, réduite en pâte, sert à la confection d'une huile fort appréciée ; selon la légende, c'est à travers un tronc d'*ajap* couché et creux que les ancêtres des Pahouins ont dû se frayer un passage après la traversée de la Sanaga.

40. Cf. Lacoste-Dujardin (1970). La mère dévorante est un personnage familier des contes africains (Calame-Griaule, 1972).

41. Les contes des « Objets magiques », auxquels nous nous sommes souvent référée, offrent une structure analogue du point de vue de la quête initiatique, mais la noix de palme qui échappe au héros et l'entraîne dans un autre monde est l'image de sa propre fécondité et le conflit avec la génération supérieure n'est pas évoqué.

42. Nous ne sommes pas d'accord sur ce point avec le commentaire d'A. Retel-Laurentin, pour qui cettealebasse est « le symbole de la femme qu'un père donne à son fils en âge de s'établir » (p. 228). Il nous semble que « laalebasse défendue du père » s'applique mieux à la femme du père qu'à celle du fils.

43. L. de Heusch dans son article (1968) analyse six contes kongo et en donne une interprétation qui coïncide souvent avec la nôtre, bien que le « code mythologique » soit axé sur des thèmes différents.

44. N. Belmont (1971) montre clairement le rapport symbolique établi par les Grecs et les Romains entre le filage et l'accouchement. Ce symbolisme s'est perpétué jusqu'à nos jours en France dans des rites de mariage : la mariée se rendant à l'église trouvait sur sa route une quenouille dont elle devait filer un peu.

## RÉSUMÉS

Le conte des « Deux Filles » (T 480) est présent dans la littérature orale de nombreuses cultures. Cet article tente de démontrer, à partir de l'analyse d'un conte dogon du Mali recueilli en 1969 et de quelques autres exemples, que le problème fondamental posé par ces contes est celui de la succession des générations et des conflits qu'elle engendre. Le passage de l'enfance à l'âge adulte et les conflits qu'il provoque sont une préoccupation importante dans de nombreuses sociétés. Les jeunes doivent conquérir leur propre fécondité et les plus âgés doivent y renoncer. La quête initiatique entreprise par les jeunes gens et les épreuves qu'ils y subissent ont pour but de les aider à devenir des adultes et à jouer leur rôle dans la société. Dans ce conte, il s'agit plus spécialement de l'initiation féminine et les épreuves symboliques subies par les héroïnes se rapportent à la fécondité. Comme dans tous les contes de ce type, la « bonne » fille réussit et la « mauvaise » échoue. Une comparaison avec un conte bambara et le conte de Grimm montre la constance des motifs symboliques.

The tale "The Kind and Unkind Girls"(T 480) has been collected in numerous cultures. Based on the analysis of a Dogon tale collected in Mali in 1969 and several other examples, this article

demonstrates that these tales basically revolve around the succession of life stages and the conflicts that arise. The passage from childhood to adulthood is an important preoccupation in many societies. Young people must take control of their own fertility while those who are older must let it go. The initiatory journey undertaken by young people and the trials they endure are designed to help them become adults and play their role in society. The Dogon tale specifically deals with female initiation and the symbolic tests all center on fertility. As in all the tales that fall under this type, the “kind” girl succeeds and the “unkind” girl fails. A comparison with a Bambara version and the Grimm tale demonstrates that the symbolic motifs are constant.

## INDEX

**nomsmotscles** Dogon

**Index géographique** : Mali

**Keywords** : Female Initiatory Journey, Kind and Unkind Girls, Achieving Adult Fertility, Tests, Success/Failure, Dogon, Mali, Anthropology

**Thèmes** : anthropologie (Afrique)

**Mots-clés** : quête initiatique féminine, bonne et mauvaise filles, fécondité adulte, épreuves, réussite/échec