

GENRES, FORMS, MEANINGS

Essays in African Oral Literature

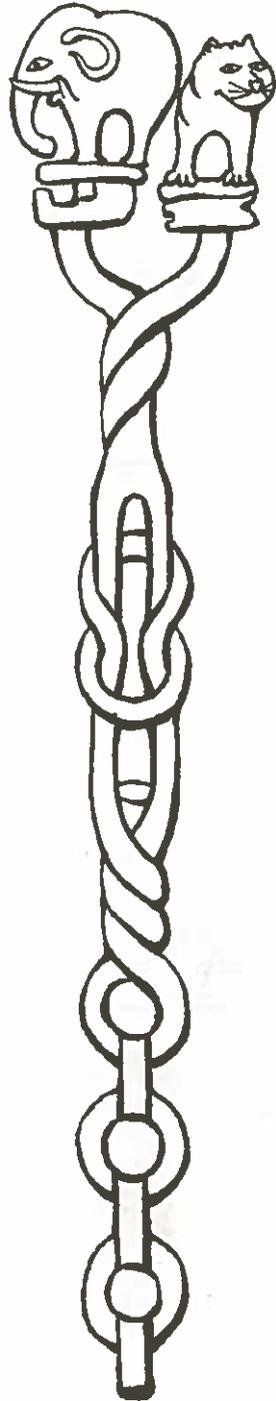
GENRES, FORMES, SIGNIFICATIONS

Essais sur la littérature orale africaine

Edited by

Textes réunis par

VERONIKA GÖRÖG-KARADY



JASO OCCASIONAL PAPERS No.1

General Editors: Steven Seidenberg, Jonathan Webber, Pat Holden

GENRES, FORMS, MEANINGS :
Essays in African Oral Literature

Papers in French and English

Edited by

VERONIKA GÖRÖG-KARADY

With a Foreword by RUTH FINNEGAN



JASO

Oxford 1982

©JASO 1982. All rights reserved.

The essays that appear in this volume were first published in the *Journal of the Anthropological Society of Oxford (JASO)*, Volume XIII no.1 (1982), except for the last contribution, and the Preface and Foreword, which were written especially for this publication. The Editors of *JASO* gratefully acknowledge the generous subsidy made from Paris by the Centre National de la Recherche Scientifique (Equipe de Recherche Associée no. 246) and the Fondation de la Maison des Sciences de l'Homme, without whose assistance the publication of this book would not have been possible.

JASO is a Journal devoted to social anthropology, now in its 13th year; it appears three times annually. Subscription information may be obtained by writing directly to the Editors, *JASO*, 51 Banbury Road, Oxford, OX2 6PF, England.

C O N T E N T S

	PAGE
<i>Preface</i> by VERONIKA GOROG-KARADY.. .. .	i-ii
<i>Foreword</i> by RUTH FINNEGAN	iv-vi
DIANA REY-HULMAN	
<i>Pratiques langagières et formes littéraires</i>	1-13
JEAN DERIVE	
<i>La reformulation en littérature orale. Typologie des transformations linguistiques dans les différentes performances d'une même oeuvre</i>	14-21
JAN KNAPPERT	
<i>Swahili oral traditions</i>	22-30
VERONIKA GOROG-KARADY	
<i>Retelling Genesis: The children of Eve and the origin of inequality</i>	31-44
GENEVIEVE CALAME-GRIAULE	
<i>La jeune fille qui cherche ses frères. Essai d'analyse</i>	45-56
DOMINIQUE CASAJUS	
<i>Autour du rituel de la nomination chez les Touaregs Kel Ferwan</i>	57-67
BRONISLAW ANDRZEJEWSKI	
<i>Alliteration and scansion in Somali oral poetry and its cultural correlates</i>	68-83
CHRISTIANE SEYDOU	
<i>Comment définir le genre épique? Un exemple: l'épopée africaine</i>	84-98
ELISABETH GUNNER	
<i>New wine in old bottles: Imagery in the izibongo of the Zulu Zionist prophet, Isaiah Shembe</i>	99-108
KEVIN DONNELLY and YAHYA OMAR	
<i>Structure and association in Bajuni fishing songs</i>	109-122

GENEVIEVE CALAME-GRIAULE

LA JEUNE FILLE QUI CHERCHE SES FRERES.
ESSAI D'ANALYSE

'The Maiden Who Seeks Her Brothers' est bien connue dans la classification internationale d'Aarne et Thompson, où elle figure sous le Type 451. Thompson (1946 p.110), qui la range dans la catégorie 'Faithful Sister', déclare que le conte est largement attesté dans toute l'Europe, mais qu'à part une version arménienne, il n'a pas été signalé ailleurs. Quant à Klipple (1938), elle n'en signale aucune version africaine.

L'extension en Afrique de contes considérés, à l'époque des grand folkloristes, comme exclusivement européens ou indo-européens, a été largement démontrée depuis. Cette fameuse 'Jeune Fille', image si touchante de fidélité fraternelle, existe bel et bien au Maghreb, où elle est largement attestée; on la trouve au Sahel, et même (bien que seules quelques versions l'attestent jusqu'à présent) en Afrique Noire. Pour ma part, je l'ai rencontrée pour la première fois au Niger, dans le campement de Tuhugey, chez les nomades Idaksahak, près de la frontière malienne (1). Son histoire m'a été contée par une jeune fille d'environ dix-huit ans, très intimidée d'affronter pour la première fois le magnétophone et l'assistance, inhabituellement nombreuse, qu'attirait la présence des ethnologues. C'est ce qui explique les maladresses et les obscurités du texte. Sa forme originale mérite cependant d'être prise en considération. Nous en donnons ici une traduction très littérale.

Version 1. C'était une femme qui avait sept fils. Au moment où ils sont partis, leur mère était enceinte. Elle a accouché d'une fille. La mère lui a donné le nom que le plus jeune des frères lui avait dit au moment où il partait. Moi, j'ai oublié le nom, celui que son fils lui avait dit. Puis elle lui a donné le deuxième nom, et elle

est restée recluse. Plus tard, elle a mis sa fille à la cure de lait, elle était là. Un jour la jeune fille est allée vers une captive qui pilait et l'a bousculée pour lui prendre du mil. 'Ah! qu'il t'arrache, celui qui a arraché tes frères!'. Elle est allée trouver sa mère en pleurant, elle lui a demandé : 'Est-il vrai que j'ai des frères?' Sa mère lui a dit de soulever le grand plat de bois : elle a vu leurs traces. Elle lui a dit : 'Ouvre ce sac en cuir, tu verras leurs vêtements.' Elle a ouvert le sac, a pris chaque tunique et l'a enfilée, jusqu'à la septième. Elle est partie... (ici un passage obscur où il semble qu'elle confie à une plante un message pour sa mère). Elle est passée ensuite auprès de captives qui balayaient (les graminées sauvages) et leur a demandé : 'N'avez-vous pas vu des chameaux tout blancs qui faisaient la course ?' L'une des captives lui a dit : 'Oui, des rapaces là-bas s'envolaient en portant de la laine de chamelles blanches (pour faire leur nid)'. Elle a continué son chemin et est arrivée parmi des chameaux entravés; en suivant le troupeau, elle est ensuite passée au milieu des chamelles adultes. Enfin, elle est arrivée à leurs tentes. Elle a regroupé leurs chamelons, les a attachés, puis est allée se cacher dans la brousse jusqu'à la nuit. Le matin s'est fait, les frères ont dit qu'ils étaient curieux de voir cette personne qui les aimait tellement qu'elle regroupait pour eux leurs chamelons et les attachait. Ils sont retournés vers leurs épouses, qui étaient des femmes-génies; ils étaient assis et causaient avec elles. Mais l'un d'eux est resté et a guetté la jeune fille. Il lui a demandé qui elle était : 'Je suis Une Telle, ta soeur, que tu as laissée quand elle était encore dans le ventre de sa mère.' Les autres frères l'ont vue et ont cessé d'aller chez leurs épouses. Celles-ci se sont inquiétées, sont venues les trouver, ont vu leur soeur. Celle-ci a voulu les raccompagner. En chemin, l'une d'elles lui a dit : 'Attends, je vais t'enlever un pou'. La jeune fille a baissé la tête, et au lieu de lui enlever un pou, la femme lui a enfoncé son alène dans la tête. Elle est restée couchée là. Ses frères l'ont cherchée, l'ont trouvée couchée sur les traces des femmes. Le lendemain matin ils l'ont mise sur leur chameau qui s'appelait *xawshin* en disant à celui-ci : 'Personne ne doit prendre ta corde sauf celui qui dira ton nom.' Le chameau est arrivé près d'un forgeron qui coupait un arbre. Un éclat de bois a sauté et est entré dans son oeil. Il dit : '*xayyo shatt-in*' (aïe! mon oeil! en tamasheq). Le chameau l'a laissé prendre sa corde et il l'a emmené au campement des forgerons. Un enfant rampait, regardait la tête de l'alène (qui dépassait de la tête de la jeune fille), rampait encore. Ils ont dit : 'Laissons faire cet enfant.' Il a pris la pointe et l'a tirée; la jeune fille est guérie, elle s'est levée et est retournée à leur demeure. C'est terminé.

Le premier intérêt de ce texte est de montrer comment un récit où l'on peut facilement, malgré ses lacunes, reconnaître les éléments essentiels d'un type international, est parfaitement adapté au milieu qui l'a produit. Toutes les allusions culturelles que l'on y trouve renvoient à un milieu nomade fortement influencé par le mode de vie et la langue des Touaregs, mais ayant ses particularités propres. Elucidons rapidement ces allusions :

- le deuxième nom : c'est un surnom que la mère donne à son enfant, et que le père et les camarades peuvent employer aussi par jeu, mais que son conjoint, plus tard, ne prononcera jamais, bien qu'il le connaisse.

- la réclusion : après l'accouchement, la mère reste recluse pendant quatorze jours chez les Idaksahak; la durée est la même quel que soit le sexe de l'enfant. Chez les Touaregs, la réclusion est de sept jours, mais ce n'est qu'au bout de quarante jours que la femme reprend vraiment sa vie conjugale et sociale.

- la 'cure de lait' : le terme que je traduis ainsi est emprunté au tamasheq, ainsi que la coutume, qui consiste à gaver de lait, et aussi parfois de farine sèche de mil, les filles à partir de leur dixième année. Il s'agit de les faire grossir pour les rendre aptes au mariage, l'idéal de la beauté féminine pour les nomades étant lié à l'amplitude des formes, image d'abondance et, croit-on, de fécondité (2). Cette coutume, qui ne peut d'ailleurs se pratiquer que dans les familles nobles où les filles ne travaillent pas, tend actuellement à disparaître.

- le grand plat de bois : il s'agit d'un grand récipient creux (*aghlat*, terme emprunté au tamasheq) qui sert généralement à abreuver les animaux. La mère l'a renversé sur les traces de ses fils dans le sable pour conserver d'eux plus qu'un souvenir : les traces chez les nomades sont une émanation de la personne, à tel point qu'on peut agir maléfiquement sur elles.

- les captives : comme les Touaregs, les Idaksahak ont une forme de société hiérarchisée comprenant des 'nobles', des artisans castés et des 'captifs' ou serviteurs qui exécutent les tâches serviles. Dans ce texte, on voit les captives piler le mil et 'balayer', c'est-à-dire ramasser avec un balai spécial les graminées sauvages, méthode de cueillette très usitée chez les Touaregs (cf. Bernus, 1981, p. 250). Ce sont des tâches tout à fait habituelles pour les captives.

- le troupeau : les frères ont apparemment bien réussi dans la vie, car l'approche de leur campement est signalée par un immense troupeau. Leur soeur (avertie par prescience ? guidée par leurs vêtements qu'elle porte sur elle ?) le sait déjà puisqu'elle cherche 'des chameaux tout blancs faisant la course', pratique de fête chez les Touaregs. Notons que seuls les chameaux et chamelles (qui sont en fait des dromadaires, mais le terme est consacré en français par l'usage) sont mentionnés, ce qui n'exclut pas les autres animaux; c'est le chameau en effet qui est le plus valorisé et le plus prestigieux, et particulièrement le chameau blanc, souvent mentionné dans la poésie touarègue; ces chameaux blancs sont signalés de loin par des rapaces qui

emportent des brins de leur laine pour faire leur nids (3). Le premier acte de la jeune fille en arrivant au campement est d'attacher les chamelons (et vraisemblablement les veaux) pour les empêcher de téter leurs mères avant la traite; cette tâche, caractéristique de l'élevage nomade, est plutôt dévolue aux jeunes bergers chez les Touaregs, les soins des animaux revenant en général aux hommes.

- l'épouillage : les poux et autres parasites sont un inconvénient courant chez les nomades, pour qui l'eau est trop précieuse pour être gaspillée en ablutions fréquentes. L'épouillage est un comportement usuel sous les tentes, mais il ne se pratique qu'entre proches parents et comme preuve d'affectueuse familiarité.

- l'alène : c'est un outil exclusivement féminin, qui sert à faire des trous dans les peaux pour coudre les tentes. On s'en sert aussi pour séparer les cheveux avant de les natter.

- le forgeron : couper un arbre n'est pas incompatible avec le métier de forgeron, car dans cette société il est aussi travailleur du bois. L'arbre qu'il coupe dans le conte est un *tawila Sclerocarya birrea*, dont le bois, très dur et très valorisé, sert à tailler les plats et ustensiles de cuisine.

- le jeu de mots : l'expression touarègue signifiant 'aïe! mon oeil!' est confondue avec le nom du chameau, qui en est d'ailleurs la forme mal prononcée par les Idaksahak (le forgeron est un Touareg). Les contes de ces groupes minoritaires, dont le parler n'est pas compris de leurs voisins et qui doivent recourir à des langues véhiculaires (tamasheq, hausa), présentent fréquemment ce motif de l'incompréhension, du malentendu ou du jeu de mots, dans un contexte de langues en contact mais inégalement pratiquées.

Un autre intérêt de cette version particulière est que, si la première partie du récit est bien la 'quête des frères', la seconde partie (qui commence avec les retrouvailles) offre des éléments également très reconnaissables d'un autre conte-type international, 'Blanche-Neige' (Snow-White, A.T. 709); l'élément charnière qui a permis l'articulation de ces deux types est la jalousie envers l'héroïne, incarnée ici dans les personnages des belles-soeurs et là dans celui de la mère-marâtre. Je voudrais démontrer que ce mélange des thèmes n'est nullement dû à une maladresse ou une confusion de la conteuse mais correspond à une possibilité structurale du conte de la quête des frères.

Mais auparavant je citerai une autre version de la 'Jeune Fille qui cherche ses frères', provenant cette fois des Isawaghen d'In Gall, dans la région d'Agadez, groupe apparenté aux Idaksahak mais sédentaire. Alors que je cherchais à savoir si le conte y était connu, une vieille femme aveugle, excellente conteuse, me donna deux récits totalement distincts, dont l'un était l'histoire de la quête des frères et l'autre une très belle version sahélienne de 'Blanche-Neige' (cf. Calame-Griaule, 1981). Voici le premier de ces deux contes :

Version 2. Il n'y avait rien sauf Ilange et Ilazel, leur mère et leur père. Ils engendrent, ils engendrent, jusqu'à ce qu'ils aient engendré - regarde bien! - ils ont engendré Ilazel, ils ont engendré Ilange, ils ont engendré 'Bouche noire comme de l'encre', 'Long comme une natte', Akhmed, Mokhammed. En tout cela fait six enfants, c'est tout, ils n'ont pas de petite soeur. Ils sont là, ils sont là, ils sont là, jusqu'à ce que leur mère soit encore enceinte. Ils dirent qu'ils allaient partir de leur côté. L'un dit qu'ils allaient patienter jusqu'à l'accouchement de leur mère, un autre dit qu'ils partiraient de leur côté. Quand leur mère accoucherait, si elle avait une fille, qu'on couvrît pour eux le mortier, et ils reviendraient; si elle accouchait d'un garçon, qu'on frappât pour eux le *tebel*, et ils partiraient. Elle resta, elle accoucha d'une fille. Quand elle eut accouché, les ennemis des garçons jouèrent du *tebel*. Pendant qu'ils en jouaient, la famille maternelle jouait du *tende*, mais ils entendirent d'abord le frappement du *tebel*. Ils partirent. Leur soeur resta, devint une jeune fille. Un jour, elle était assise avec des jeunes gens, et certains la frappèrent. Elle vint trouver sa mère en pleurant et lui dit : 'Oh! maman, je suis la seule que tu aies enfantée, je n'ai pas de frères. A cause de cela, les filles qui ont des grands frères n'ont pas honte de me laisser battre par eux.' Sa mère lui dit : 'Tu as des grands frères. Ils sont partis parce que leurs ennemis - car ils avaient dit que si tu étais une fille, nous devons couvrir le *tende*, et si tu étais un garçon, nous devons jouer le *tebel* - leurs ennemis ont frappé le *tebel* et ils se sont mis en route. Nous avons eu beau jouer du *tende*, nous n'avons pas réussi.' - 'Bon, dit-elle à sa mère, là où sont allés mes grands frères, il faut que j'aïlle aussi.' Quand le matin se fit, elle se mit en route. Elle marchait, marchait. Elle arriva à un village et demanda : 'Des nouvelles d'Ilange, des nouvelles d'Ilazel, des nouvelles de "Bouche d'encre", "Long comme une natte", des nouvelles d'Akhmed, des nouvelles de Mokhammed. Où les avez-vous vus ?' Les gens dirent : 'Il y a très longtemps. L'année dernière, ils sont passés par ici.' Elle repartit; elle marchait, marchait; elle arriva à un village et s'informa (même question dans différents villages, où on lui répond successivement qu'ils sont passés au dernier hivernage, puis 'hier' puis 'tout à l'heure' et enfin 'ils sont là-bas, où se trouvent les jeunes filles'). Elle chercha l'endroit où étaient les jeunes filles. Ses grands frères accoururent, ils la prirent dans leurs bras, ils poussaient des cris de joie, ils pleuraient, ils poussaient des cris de joie. Ils lui dirent : 'Viens!' Ils revinrent, elle et ses grands frères. On joua le *tende*, on célébra une fête. Une vieille femme de chez eux était là; qu'est-ce qu'elle a dit? 'Loué soit Dieu, loué soit Dieu! Leur soeur est venue. Loué soit Dieu! Leur petite soeur est venue. Loué soit Dieu, Mokhammed! ils ont retrouvé leur

soeur!' Ils sont venus, ils se sont établis. Ils ont marié leur soeur, eux-mêmes se sont mariés. Maintenant ils sont établis. Cela, c'est tout ce que je sais.

Cette version diffère de la précédente par un certain nombre de détails qui montrent que nous ne sommes plus en milieu nomade mais chez des sédentaires, proches cependant des Touaregs auxquels ils ont emprunté, comme les Idaksahak, des traits culturels et linguistiques. Ce texte, plus sobre que le précédent, contient peu d'allusions au contexte culturel, ce qui est peut-être dû au fait que Taheera, la conteuse, a fait un effort pour se le remémorer car elle ne l'avait pas dit depuis longtemps; cet effort a surtout porté, m'a-t-elle dit, sur les noms des frères, qui jouent, on le verra, un rôle important. Ces noms, justement, sont d'origine touarègue et véhiculent des concepts exprimant l'idéal masculin pour les nomades : beauté (Ilande est interprété comme voulant dire 'celui que tout le monde regarde'), haute taille et élégance ('Long comme la nate *awarwar*', faite en paille brillante et flexible, et décorée de beaux dessins), charme et gentillesse (Ilazel), éloquence ('Bouche noire' comme l'encre des marabouts, à base de charbon et de gomme), intelligence et débrouillardise (qualités que sont censés conférer les noms d'Akhmed et Mokhammed, d'origine arabe mais prononcés ici à la touarègue). Bref, les six frères, pris ensemble, représentent la perfection virile pour les Touaregs comme pour leurs voisins Isawaghen. Autre emprunt culturel : les deux tambours, dont les noms sont touaregs : le *tende* ou petit tambour fait d'un mortier recouvert d'une peau, joué par les femmes, et le *tebel* (tamasheq *attabél*), tambour de guerre marquant la possession du pouvoir politique, donc masculin.

Quant à la relation frère/soeur, je répéterai ici ce que j'ai écrit dans mon analyse de la version sahélienne de 'Blanche Neige' (1981, p.69) : 'Les relations réelles entre frères et soeurs dans la société ingelshi (c'est-à-dire d'In Gall) sont, comme dans le conte, très affectueuses et très suivies. Les frères se réjouissent d'avoir des soeurs; la présence de filles dans la maison apporte, dit-on, la chance et les richesses. Un proverbe dit : 'Une maison dans laquelle il n'y a pas de fille, les gens vont et la dépassent (sans s'arrêter)'. Tant qu'ils sont encore à la maison, frères et soeurs se voient beaucoup, se font des confidences, se consultent sur leurs projets de mariage. (Le grand frère, nous disait un informateur, est presque comme le père. Il est très écouté à propos du mariage de ses frères et soeurs plus jeunes). Lorsqu'ils sont mariés, ils se rendent des visites et conservent des relations affectueuses'. Dans la société touarègue également, la relation frère/soeur est très valorisée; à propos du conte à dilemme classique dans lequel un homme doit choisir entre sauver sa femme ou sa soeur, un Touareg répondra toujours : 'sa soeur'. On peut ajouter également, ce que nous dit très explicitement la version de Taheera, que les frères aînés jouent un rôle protecteur auprès de la fillette; l'enfant unique est facilement en butte aux mauvais

traitements de ses camarades. D'où cette impression de 'manque' ressentie par la jeune fille et mise en évidence dans les deux versions citées.

Ces relations affectueuses entre frères et soeurs, l'importance attachée par la société au fait d'avoir à la fois des filles et des garçons dans une même famille, ainsi que le rôle joué par les soeurs dans le mariage des frères (la dot reçue pour elles par la famille permettra aux garçons de payer à leur tour des prestations pour obtenir des fiancées), peuvent expliquer, sur un plan très général et qui est d'ailleurs valable pour d'autres sociétés, d'une part la présence même de ce conte dans la littérature orale, d'autre part, dans le texte lui-même, le très grand désir manifesté par les frères d'avoir enfin une soeur, leur déception quand ils reçoivent la fausse annonce de la naissance d'un autre garçon, déception si forte qu'ils s'exilent, et enfin l'ardeur mise par l'héroïne à retrouver ses frères.

Toujours à ce même niveau immédiat d'explication, un autre élément d'interprétation a été fourni par les intéressés eux-mêmes, au moins en ce qui concerne la version 2 : les frères, en s'exilant et en courtisant des jeunes filles dans une région très éloignée de leur lieu d'origine, ont rompu le système des échanges matrimoniaux, qui ne peut plus fonctionner. Il est important que leur soeur aille les chercher pour les ramener et rétablir le système. C'est pourquoi la conteuse précise : 'Ils ont marié leur soeur, eux-mêmes se sont mariés'. Dans la version 1, ce motif est moins évident, mais le motif du mariage 'trop lointain', selon l'expression de C. Lévi-Strauss, est apparent dans le fait que les frères sont dits avoir épousé des femmes-génies, qu'ils allaient voir dans la brousse; ils s'étaient donc mis ainsi, non seulement en dehors du système des alliances matrimoniales, mais même en dehors du monde des humains. Il n'est cependant pas précisé que leur soeur les ramène dans leur famille; le récit est tronqué par rapport à la version intégrale de 'Blanche-Neige' (cf. Calame-Griaule 1981), mais on peut dire pourtant que le mariage de la soeur y est préfiguré par l'intervention du forgeron, qui, de par son statut d'artisan casté et endogame, a ses entrées libres partout et sert couramment d'intermédiaire pour les intrigues amoureuses et les mariages (4).

Cette interprétation, quoique satisfaisante, laisse cependant inexpliqués un certain nombre d'éléments récurrents dans ces versions et dans d'autres qu'on peut leur comparer, comme par exemple le message inversé qui provoque le départ des frères, le nombre sept (ou six), ainsi que certains détails particuliers à nos versions, tels que les noms des six frères dans la version 2, ou la transformation de la 'Jeune Fille qui cherche ses frères' en 'Blanche-Neige' dans la version 1.

Le message inversé, même s'il manque dans notre version 1 (dans laquelle le départ des frères n'est pas justifié), est en effet un motif fréquent dans le conte-type 451. Dans les versions maghrébines, c'est généralement le personnage classique de la vieille sorcière Settoute qui intervertit les signes convenus pour annoncer la naissance, et substitue le signe masculin

au signe féminin. Cette inversion du message est toujours associée au vif *désir* des garçons d'avoir une soeur : dans le conte arabe d'Algérie, 'Badr az-Zîn', publié par M. Galley (1971), ils vont jusqu'à fabriquer de petites poupées d'argile qu'ils présentent à leur père : celui-ci croit d'abord qu'ils veulent se marier, puis comprend ensuite qu'ils souhaitent une soeur. Mais dans d'autres versions (et en particulier dans un grand nombre de versions européennes), le signe n'est pas inversé, car les frères en fait *redoutent* d'avoir une soeur, la naissance de celle-ci devant être la cause de leur mort (à cause, par exemple, d'un serment de leur père : dans ce cas c'est la mère qui les avertit). Il semble donc que la naissance d'une soeur, tantôt *trop souhaitée* tantôt *trop redoutée* par les frères, soit toujours l'objet de sentiments excessifs de leur part, et constitue en fait pour eux *un danger*, dont le message inversé marque toute l'ambiguïté.

Or, ce danger, c'est l'inceste. Le mariage avec le frère est, selon les psychanalystes, le mariage idéal au niveau inconscient. C'est bien ce que, sous une forme symbolique et voilée, nous disent les contes. Regardons de près certains détails signifiants de nos textes.

-- Le désir excessif des frères de Badr az-Zîn pour une soeur est interprété par leur père comme un désir de *mariage*

-- L'héroïne de notre version 1 part en quête de ses frères après avoir subi la cure de lait, qui la prépare au *mariage*.

-- Celle de notre version 2 répète comme un leitmotiv pendant sa quête les noms de ses six frères, dont l'ensemble, nous l'avons vu, définit l'homme idéal, le *conjoint* rêvé.

-- Le nombre des frères est le plus souvent sept, chiffre très généralement associé au *mariage*, parce qu'il est formé de la somme de trois et quatre, représentant l'homme et la femme (ou la femme et l'homme, selon les cultures). Dans la version 2, les frères ne sont que six, mais on peut compter différemment et dire que c'est en ajoutant la soeur que l'on obtient sept, ce qui est aussi conforme à la logique des contes.

-- Dans la plupart des versions européennes, les frères sont changés en oiseaux (souvent en corbeaux) par la faute de leur soeur qui rompt un interdit les concernant : par exemple elle cueille des fleurs, dont on apprend par la suite qu'elles représentent ses frères; elle a donc cherché inconsciemment à se les approprier. Par cette métamorphose, ils sont mis pour un temps hors du monde des humains et subissent une sorte de mort (5) que l'on peut considérer comme initiatique puisqu'ils en renaîtront. C'est leur soeur qui, en subissant victorieusement des épreuves difficiles, les ramènera à leur forme d'hommes et au monde des vivants.

-- Les versions maghrébines (Lacoste, 1965, t.II p.467; Galley, 1971, p.30 ; auxquelles il faut ajouter des variantes citées par Lacoste, 1970, p.510) présentent un motif récurrent, absent dans nos versions, mais qui me semble éclairant pour l'interprétation générale du conte : c'est l'épisode de la méchante esclave qui se substitue à l'héroïne en obligeant celle-ci à se baigner dans

'la fontaine des négresses', ce qui la fait devenir noire, tandis qu'elle-même se baigne dans 'la fontaine des houris' et devient blanche; les frères d'abord trompés, finissent par reconnaître leur vraie soeur en comparant les cheveux des deux femmes. Ce motif, clairement érotique de la chevelure (les frères ne doivent pas voir les cheveux de leur soeur), est d'autant plus intéressant dans ce contexte qu'il est facile de reconnaître dans tout l'épisode le thème bien connu par ailleurs de la 'fiancée substituée' ('The Black and the White Bride', A.T. 403) (6). L'interférence entre les deux types n'est certainement pas innocente et prouve à quel point, dans l'imaginaire collectif, la fille qui cherche son (ses) frère(s) est interchangeable avec la fiancée qui se rend chez son époux. Il me paraît particulièrement piquant d'ajouter à cet ensemble une version, provenant d'un contexte très éloigné géographiquement (les Ngbaka de République Centrafricaine; Thomas, 1970, p.648), et dans laquelle on retrouve la mauvaise esclave qui se substitue à sa maîtresse en l'obligeant à traverser la rivière au lieu de la porter sur son dos (là encore l'élément eau joue un rôle déterminant dans la transformation); or il ne s'agit pas d'une soeur, cette fois, mais d'une fiancée qui doit rejoindre son époux, parée de bijoux et de parfums que dissimule (telle Peau d'Ane) une vilaine peau de singe (ici bien évidemment il n'y a pas de changement de couleur); c'est à sa beauté, et surtout à ses parfums, autre thème érotique, qu'elle sera reconnue, lorsque, seule dans la forêt, elle enlèvera la vilaine peau.

Que faut-il conclure de cette trop rapide analyse? Cette quête des frères semble bien pouvoir être interprétée comme la quête du frère, conjoint idéal dans les fantasmes de la fillette. C'est une quête du mariage erroné, quête initiatique semée d'épreuves, affaiblies dans nos versions de référence, mais comprenant dans des versions plus explicites la transformation de l'héroïne en esclave et l'usurpation de sa place par celle-ci, au moins dans le contexte maghrébin. L'exil des frères, leur transformation en oiseaux dans les contes européens, n'est-il pas la conséquence de leur désir d'épouser leur soeur? Ou tout au moins de leur fuite devant le danger qu'elle représente? Eux aussi subissent une période initiatique d'où ils sortiront quand les retrouvailles auront permis d'assumer des relations normales avec la soeur. Mais c'est là que le conte bute sur un problème et propose des solutions différentes selon les cas.

La version tasawaq (version 2 citée) constitue la manière la plus simple de poser le problème de la relation frère/soeur et de résoudre le fantasme. Lorsque l'héroïne a retrouvé ses frères, ceux-ci ne demandent qu'à revenir dans leur famille; les jeunes filles lointaines qu'ils courtoisaient, rivales potentielles de leur soeur, sont facilement abandonnées, mais leur soeur ne reste pas avec eux : elle les ramène et les réintroduit dans le système social où chacun se mariera de son côté. Le récit tadakahak (version 1) est différent en ce sens qu'il insiste sur la rivalité entre la soeur et les épouses des frères, qui

cherchent à se débarrasser d'elle, élément charnière du récit qui permet le glissement dans le type 'Blanche-Neige'; ce motif de la jalousie met mieux en évidence les motivations incestueuses de la quête.

Le problème des relations frère/soeur est d'ailleurs également traité dans le conte de Blanche-Neige (séjour de l'héroïne dans la maison des nains, des génies, des voleurs, etc.), mais il est marginal par rapport à celui de la relation mère/fille. Dans la version sahélienne que j'ai publiée (1981), les génies qui ont recueilli la fillette rejetée par sa mère, se disputent pour l'épouser, puis décident qu'elle est leur soeur, et donc leur est interdite. Ce thème constitue bien le lien structural entre les deux types.⁽⁷⁾ Dans cette version, semble-t-il, l'héroïne ne reste pas avec ses frères mais va se marier de son côté (intervention du forgeron). Tout autre est la version kabyle traduite et publiée par C. Lacoste, et dans laquelle, une fois la mauvaise esclave démasquée, la soeur s'installe chez ses frères : 'Alors Fat'ma demeura avec ses frères et ne sortit plus de la maison. Ses frères l'aimèrent beaucoup. Ce qu'elle leur disait de faire, ils le faisaient.' Autrement dit, le conte se termine sur la réalisation du fantasme; la soeur demeure pour toujours avec son frère, la pluralité des frères ne servant qu'à masquer l'interprétation incestueuse (8). Enfin, le dernier exemple que nous avons cité dans cet ensemble Maghreb-Sahel, la version arabe d'Algérie rapportée par M. Galley, montre une autre possibilité de rebondissement du conte : le récit, arrivé au moment où l'héroïne a été reconnue par ses frères, qui ont châtié la méchante esclave, introduit le motif de la jalousie des femmes des frères (comme dans notre version 1) et repart sur une autre histoire, celle de la 'Jeune Fille qui a avalé un oeuf de serpent', histoire qui, bien que non répertoriée en tant que telle dans l'Index international, existe cependant sous une forme indépendante, en particulier en Kabylie (cf. Lacoste, 1965, I, p.131). L'oeuf de serpent que les méchantes belles-soeurs font avaler à l'héroïne au nom de l'amour qu'elle porte à ses frères se développe dans son ventre, et les frères, la croyant enceinte, veulent la tuer; épargnée par le plus jeune, elle est recueillie par un homme qui la débarrasse du serpent (en la faisant 'accoucher' par la bouche de cet anti-enfant, fruit fantasmatique de l'inceste symbolique) et l'épouse.

Tout se passe donc comme si le conte, dans les versions où la quête des frères se développe de façon linéaire, butait sur un obstacle au moment des retrouvailles, et que se posait alors la question : 'Maintenant qu'elle a retrouvé ses frères, que va-t-il se passer ?'. Trois sortes de réponses sont alors possibles :
 -- Le fantasme se réalise et la soeur reste avec ses frères.
 -- La fille ramène ses frères et chacun se marie de son côté.
 -- Le conte contourne l'obstacle et repart dans une autre direction, c'est-à-dire un autre type de récit où la fille peut développer son destin individuel et dénouer la situation en se mariant de son côté. Mais de telles articulations ne sont possibles qu'avec certains contes présentant une problématique commune

et des éléments charnières permettant le glissement d'un type à l'autre.

Il existe encore une autre solution, qui est développée dans la plupart des versions européennes. La jeune fille se marie de son côté pendant la quête des frères, c'est-à-dire pendant la période initiatique où elle accomplit des épreuves pour sauver ses frères et leur rendre leur forme humaine; une de ces épreuves consiste à garder le silence. Pendant cette période, elle est calomniée par sa belle-mère qui l'accuse de tuer ses enfants nouveaux-nés. Ne pouvant se défendre, elle va être mise à mort, mais comme le temps de l'épreuve est fini, ses frères redeviennent hommes et elle peut s'expliquer. Autrement dit : le destin individuel de la fille est tissé en filigrane pendant qu'elle mène sa quête des frères, mais son mariage ne peut pas être un vrai mariage (elle ne parle pas) (9) sa fécondité n'est pas une vraie fécondité (on lui prend ses enfants) tant que le problème de ses relations avec ses frères n'est pas résolu, c'est-à-dire tant qu'elle n'a pas renoncé au frère-époux.

NOTES

1. Ce groupe, culturellement et politiquement intégré au monde touareg, a conservé une langue propre, la *tadaksahak*, qui, bien que fortement influencée par la *tamasheq*, se rattache au songhay-zarma. Cette langue constitue l'un des îlots linguistiques de l'ensemble que P.F. Lacroix a appelé 'le sous-ensemble septentrional du groupe songhay-zarma', les autres étant notamment la *tasawaq* des Isawaghen de la région d'Agadez et la *tehetit* des Igdalen.
2. En fait elle est souvent la cause d'avortement précoces.
3. Motif fréquent de la poésie berbère et arabe nomade.
4. Dans la version *tasawaq* de 'Blanche-Neige' que j'ai publiée, le forgeron amène le chameau portant la jeune fille, apparemment morte et emballée dans des tissus précieux, dans la maison d'un chef qui l'épousera.
5. Les oiseaux sont souvent liés symboliquement au monde des morts. Dans la version agni de Côte-d'Ivoire, que m'a communiquée J.-P. Eschlimann, la soeur, qui tient la maison pour ses frères, leur fait manger un condiment qui est leur interdit; ils sont changés en perdrix.
6. Dans le type européen, on trouve parfois une méchante fée qui se substitue ainsi à la soeur (il s'agit en fait du type voisin 451A). Celle-ci se fait reconnaître par une chanson (motif également fréquent dans les versions africaines). Dans une version lithuanienne, communiquée par A. Martinkus, c'est la marâtre (qui est une sorcière) qui se fait passer pour la soeur, ce qui complique encore la relation familiale!
7. Un autre élément annonce le glissement entre les deux récits: c'est le motif de la 'bienfaitrice cachée' (la jeune fille qui attache les chamelons) fréquent dans les deux types en question.

8. Dans le conte lithuanien cité note 6, la soeur reste également avec ses frères, ou tout au moins on peut le supposer, la fin du conte mettant l'accent sur la punition de la sorcière.
9. La parole (le dialogue entre les époux) est un élément essentiel à la réussite du mariage; c'est un élément symbolique fréquent dans les contes.

Bibliographie

- AARNE, A. and THOMPSON, S. *The Types of the Folktale, a classification and bibliography*, Helsinki 1973 (second revised edition).
- BERNUS, E. *Touaregs nigériens, Unité culturelle et diversité régionale d'un peuple pasteur*, Paris, ORSTOM, 1981.
- CALAME-GRIAULE, G. *Blanche-Neige au soleil, Itinérances...en pays peul et ailleurs*, Mélanges offerts à la mémoire de P.F. Lacroix par les chercheurs de l'ERA 246, Paris, Société des Africanistes, 1981.
- GALLEY, M. *Badr az-Zfn et six contes algériens*, Paris, Armand Colin, 1971.
- KLIPPLE, M.A. *African Folktales and Foreign Analogues*, Bloomington (microfilm), 1938.
- LACOSTE, C. *Traduction des Légendes et contes merveilleux de La Grande Kabylie* recueillis par A. Mouliéras, Paris, Geuthner, 1965, 2 vol.
- *Le conte kabyle, étude ethnographique*, Paris, Maspero, 1970.
- THOMAS, J.M.C. *Contes, Proverbes, Devinettes ou Enigmes, Chants et Prières Ngbaka-Ma'bo (République Centrafricaine)*, Paris, Klincksieck, 1970.
- THOMPSON, S. *The Folktale*, Berkeley, Los Angeles, London, 1977 (reproduction de l'édition de 1946).