

Peau d'Ânesse.

In: Cahiers d'études africaines. Vol. 19 N°73-76. 1979. pp. 501-515.

Abstract

G. Calame-Griaule—Skinning the Donkey Mare.

Pretty girl takes off her donkey skin for bathing. Chief's son catches her unaware, marries her, and, by destroying the donkey skin, compels her to remain as a woman. This taie, widespread in the Niger Republic, has a frequent variant: the king falls in love with his daughter-in-law and, in order to marry her, has her husband thrown down a well; a palm-tree grows from the stone of a date she gave her husband, allowing him to escape from the well and avenge himself. These motifs are close to T 400 'The Swan Girl', T 465 'Husband Persecuted because of his Wife's Beauty', and also reminiscent of T 510 'Donkey Skin'. Yet the taie raises the question of the animal species used as a disguise, and the status of this species in the sub-Saharan Sahel. The dominant theme seems to be woman's ambiguous character —oscillating between human and natural nature—and her socialization through marriage. [pp. 501-515]

Citer ce document / Cite this document :

Calame-Griaule Geneviève. Peau d'Ânesse. In: Cahiers d'études africaines. Vol. 19 N°73-76. 1979. pp. 501-515.

doi : 10.3406/cea.1979.2877

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/cea_0008-0055_1979_num_19_73_2877

Peau d'Ânesse

« Une femme se maria, accoucha d'une fille qui devint une ânesse. Alors l'ânesse resta là, jusqu'à ce qu'un jour, un vendredi, sa mère lui dit de venir, qu'elle allait lui mettre de l'eau pour se laver. Quand sa mère lui eut préparé l'eau, elle entra, poussa du pied [le récipient], l'eau se renversa et coula. Elle s'en alla à [une mare appelée] 'Miroir du chef'. En arrivant, elle ôta son tapis de selle d'ânesse et entra dans l'eau pour se laver. Adou Malak était à l'étage de sa maison et la regardait. Elle vit l'ombre d'Adou Malak dans l'eau et chanta :

' Adou Malak ! hé ! Adou Malak !
 Tu vois des bras plus beaux que ceux de ta mère,
 Adou Malak ! hé ! Adou Malak !
 Tu vois des jambes plus belles que celles de ton père. '

Elle sortit de l'eau, prit son tapis de selle et s'enfuit. Adou Malak dit à son esclave de la suivre pour voir dans quelle maison entraît cette petite ânesse. Le jeune esclave la suivit en courant et la vit entrer dans la maison d'Une telle¹ [c'était le nom de sa mère]. Il revint dire à Adou Malak : ' C'est l'ânesse d'Une telle. ' Hum !²

Alors il alla la demander en mariage. Les gens disaient : ' Attention, il ne faut pas ! N'épouse pas cette petite ânesse, il ne faut pas l'épouser ! ' Ses pères ont refusé, ses mères ont refusé. Le garçon pleurait, il disait qu'il allait se tuer. Il monta à l'étage de sa maison et dit qu'il allait se jeter en bas s'il ne l'épousait pas. Le chef [son père] dit : ' Qu'il aille l'épouser ! '

Il l'épousa. On prépara les cadeaux du mariage. Les femmes se rassemblèrent et vinrent lui mettre le henné ; elles prenaient le henné à poignées et l'appliquaient sur les sabots de l'ânesse. Celle-ci donna un coup de pied à l'une, un coup de pied à l'autre, elle se démenait et courait au milieu des gens qui cherchaient à l'attraper. Ensuite ils allèrent construire l'alcôve et mirent la

1. *Tamandamt* (fém. de *mandam*) ; ces termes twareg sont fréquemment utilisés dans les contes isawaghen pour désigner des personnages dont on ne juge pas utile de donner le nom. On remarquera que, vers la fin du récit, le nom, pourtant connu, du héros Adou Malak, est remplacé par Un tel par la propre femme de celui-ci. Il s'agit plutôt, dans ce cas, de l'interdit pour la femme de prononcer le nom de son mari.

2. Nous rendons ainsi, assez mal, une interjection émise à bouche fermée par la conteuse pour souligner deux moments importants du récit (cf. ci-dessous).

mariée dedans. Les jeunes gens et jeunes filles vinrent passer la soirée. Elle se leva, donna un coup de pied à celui-ci, un coup de pied à celui-là... Les gens riaient et se moquaient d'elle.

Quand ce fut la nuit, elle devint une femme. Hum ! Elle entra dans la maison avec son mari, ils passèrent la nuit. Quand le matin se fit, elle prit son tapis de selle et le mit sur son dos : elle se transforma aussitôt en ânesse. Les gens disaient : ' C'est une ânesse, le fils du chef n'aurait pas dû se marier avec une ânesse ! ' Après cela, ils continuèrent ainsi, jusqu'au jour où le mari dit à la petite esclave de sa femme de lui prendre son tapis de selle. Au moment où elle était partie se baigner, elle vola le tapis de l'ânesse. Le mari le déchira en menus morceaux et alla le jeter sur une fourmilière. Sa femme et lui furent fâchés, ils restèrent longtemps fâchés, elle ne pilait plus, et sa petite esclave non plus, elle ne mangeait plus, elle disait qu'elle voulait son tapis, qu'il fallait le lui rapporter. Or, le tapis n'existait plus, il était déchiré en mille morceaux !

Ils restèrent ainsi jusqu'au jour où le chef vit la femme [de son fils] et dit qu'il la voulait. Il ordonna à Adou Malak d'aller abreuver son chameau à un puits profond dans lequel vivait Doodo. Il dit aux esclaves de laisser tomber la puisette en cuir dans l'eau et de faire descendre son fils avec une corde pour aller la chercher. [Avant son départ] sa femme lui avait enfilé des dattes dans les cheveux, elle avait coiffé ses longues tresses en les garnissant de dattes. Ils partirent donc, et les esclaves le jetèrent dans le puits, puis ils revinrent.

A leur retour, la jeune femme ne parlait plus, les femelles des animaux ne donnaient plus de lait, les brebis ne donnaient plus de lait, les vaches ne donnaient plus de lait ; il n'y avait plus de nourriture ; les chevaux ne hennissaient plus et refusaient de manger. Les gens étaient assis là, la faim les tuait, ils attendaient Adou Malak.

Lui, il était dans le puits, il était dans le puits, jusqu'au moment où Doodo bondit sur lui. Il prit alors quatre dattes dans ses cheveux, en donna deux à Doodo et en mangea deux lui-même. Ils continuèrent ainsi, jusqu'à ce qu'il n'y eût presque plus de dattes. Alors ils partagèrent [le peu qui restait] : il donnait une moitié de datte à Doodo et lui prenait l'autre moitié. Ainsi jusqu'à la fin. Il planta un noyau de datte, et un palmier poussa depuis le fond du puits jusqu'au bord. Doodo lui dit : ' Secoue-le [pour essayer ta force] et sors. Tu iras chercher quelqu'un qui te donne [à manger], moi je resterai ici et tu m'en apporteras une poignée. Si je ne pensais pas à tes yeux³, je te mangerais dans ce puits. ' Adou Malak grimpa sur le palmier, grimpa, retomba, recommença jusqu'à ce qu'il arrivât au bord du puits. Il sortit et se mit à marcher en portant sa cuvette pour demander l'aumône. Quand on lui donnait l'aumône, il revenait au puits et faisait un tas pour Doodo et un tas pour lui-même sur le bord du puits.

Un soir il arriva chez sa femme. Il disait : ' Musulmans !

3. Expression qui signifie « pour l'amour de toi ».

l'aumône ! ' Elle lui dit : ' Nous n'avons rien à manger. Depuis qu'Un tel nous a quittés, nous n'avons pas mangé. Va au troupeau là-bas ; si tu arrives à traire quelque chose, bois et apporte-moi le reste. ' Il alla traire les vaches, but le lait, remplit une tasse pour sa femme et sa petite esclave et la leur apporta. Puis il remplit une outre et retourna en verser à Doodo dans une grande cuvette. Ensuite il revint vers sa femme et resta avec elle.

Un jour, on prépara la fête. Il dit à sa femme de lui donner les vêtements qu'il lui avait laissés en garde et de ne dire à personne qu'il était revenu. Quand ce fut la fête, il monta sur son cheval qu'on avait fait sortir pour lui dans la brousse avant le jour. Il mit ses vêtements et vint de bonne heure à la fête. Au moment où son père, les mains levées, prononçait le début de la prière, il brandit sa lance comme ça [*geste suivi d'un très long silence*⁴]... Les gens se rassemblèrent et l'enterrèrent. Lui, il revint s'établir chez sa femme.

C'est fini, la tête de la souris ! »⁵

La vieille Aminata gho Ghammou, dite Tamina, décédée depuis, qui nous a donné ce conte en 1976, appartenait au groupe restreint des Isawaghen qui vivent à In-Gall et Tegidda-n-Tesemt, dans la région d'Agadès⁶. Il s'agit d'un conte bien répandu au Niger, puisque nous en avons recueilli plusieurs versions, tant chez les Isawaghen que chez les Idaksahak⁷, et que deux versions hausa nous en ont été communiquées. Il semble d'ailleurs que ce soit aux Hausa que les Isawaghen l'aient emprunté, comme en témoigne le chant, en hausa déformé⁸, de la fille-ânesse au bain et comme en témoigne aussi, mais à un moindre degré, l'épisode de l'ogre Doodo dans notre version⁹. Cependant, l'histoire du beau-père amoureux

4. L'association de deux procédés expressifs (geste suivi d'une longue pause) rend ici de façon particulièrement dramatique le meurtre du père, qui n'est pas exprimé par des mots.

5. Formule de fin de conte empruntée aux Hausa et devenue usuelle chez les Isawaghen.

6. Ce groupe sédentaire et quelques autres qui lui sont apparentés vivent en étroite association avec les Twareg mais ont conservé des structures sociales et des parlars qui leur sont propres et constituent ce que P.-F. Lacroix a appelé le « sous-ensemble songhay-zarma septentrional » ; ces parlars présentent en effet un substrat songhay ancien auquel s'est superposé un fort apport lexical tamasheq. Sur l'histoire, l'organisation sociale et économique des Isawaghen, cf. E. et S. BERNUS, « Du sel et des dattes. Introduction à l'étude de la communauté d'In Gall et de Tegidda-n-Tesemt », *Études nigériennes*, 31, 1972 : 1-128.

7. Autre groupe apparenté aux Isawaghen, mais vivant à l'ouest du Niger, vers la frontière malienne.

8. Les Isawaghen se situant à un très ancien carrefour culturel, leur littérature orale, fort riche, présente la marque de nombreuses influences. Lorsque les contes comportent des chants, ceux-ci sont toujours en hausa ou (plus rarement) en tamasheq, plus ou moins déformé par les femmes. Beaucoup de ces contes sont parfaitement assimilés dans la société tasawaq ; d'autres sont en plein processus d'« acculturation » et ont été traduits du hausa en tasawaq par les conteuses elles-mêmes, qui s'en souviennent fort bien.

9. Cet épisode, qui n'apparaît que dans cette unique version, ne semble pas faire partie inhérente du conte, dont les éléments structuraux sont le puits, la datte et le palmier qui pousse du noyau. Le fait que le puits soit habité par un ogre, per-

qui, dans la plupart de nos versions nigériennes, apparaît comme structurellement liée à celle de la fille-ânesse, se rencontre dans d'autres contextes indépendamment de celle-ci¹⁰. Quoi qu'il en soit de l'origine du conte, il est bien intégré chez les Isawaghen et les groupes apparentés ; la vieille Aminata le tenait de sa grand-mère maternelle, et c'est un des contes les plus spontanément narrés par les femmes. Le contexte culturel évoqué par notre version de référence est caractéristique de cette région du Niger (plusieurs traits étant d'ailleurs communs aux Isawaghen, aux Twareg et aux Hausa).

Commentaires au niveau du texte

Le tapis de selle (*asilis*) qui joue un rôle si important dans les métamorphoses de l'héroïne est fait, pour l'âne, de chiffons cousus ensemble et rembourrés d'herbe ; il sert de selle lorsqu'on monte sur le dos de l'âne alors que pour le cheval, beaucoup plus prestigieux, c'est un tapis de cuir qui sert de support à la selle proprement dite.

Les détails architecturaux évoquent bien le décor d'In-Gall, où les maisons de notables comportent un bâtiment à un étage avec un escalier extérieur ; la pièce du haut est généralement réservée au maître de maison. Le lieu destiné aux ablutions (où la fille-ânesse renverse l'eau préparée par sa mère) ne se trouve pas dans la maison mais, en général, dans la cour intérieure ; c'est un petit espace clos de murets, non couvert. Le récit semble donc se dérouler en milieu urbain, comme le confirme encore la scène finale du meurtre du père au moment où il « ouvre » la fête par la prière solennelle sur ce qu'on suppose être la place publique. Cependant, d'autres détails (les longs cheveux tressés d'Adou Malak ou la disette provoquée par le refus des animaux de donner du lait) semblent plutôt se rapporter à un milieu nomade¹¹.

Le contexte religieux musulman est évoqué clairement à plusieurs reprises. C'est « un vendredi », jour particulièrement marqué pour l'islam, que vont commencer les aventures de l'ânesse. C'est au nom de l'islam que le héros, devenu mendiant, demande l'aumône aux portes des maisons en lançant l'invocation traditionnelle : « Musulmans ! l'aumône ! » Enfin, c'est une fête musulmane qui est célébrée à la fin du conte. Le récit ne nous précise pas de quelle fête il s'agit, car c'est sans importance pour les événements ; l'essentiel est que toutes les fêtes (*tabaski*, *mulud*, ou la fête du *bihanu* propre à Agadès et In-Gall) s'ouvrent par une prière solennelle sur la place publique.

sonnage généralement maléfique mais qui peut se montrer bienveillant lorsque le héros fait alliance avec lui, est devenu une sorte de cliché que l'on rencontre dans un grand nombre de contes ; ici, il n'est pas absolument utile au récit.

10. Cf. en particulier un conte peul du Nord-Cameroun publié in P. K. EGUCHI, *Fulfulde Tales of North Cameroon*, Tokyo, Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, 1978, I : 57.

11. Ces incertitudes sont caractéristiques de la symbiose des cultures tasawaq et twareg.

Les rites de mariage évoqués dans ce texte ont également des correspondants précis dans la réalité sociale d'In-Gall. La demande en mariage est faite par un intermédiaire que le prétendant envoie auprès des parents de la jeune fille. C'est le père de celle-ci qui donne son accord officiel, mais l'avis de la mère est prépondérant¹². La dot n'est discutée que si le prétendant est agréé. Mais dans le conte, nous avons affaire à une situation particulière : c'est la famille du garçon qui n'est pas d'accord — non seulement son père et sa mère, mais « ses pères et ses mères », c'est-à-dire toute sa famille, paternelle et maternelle. Le père ayant cédé devant la menace de suicide de son fils (contraste ironique avec la suite du récit), on prépare, selon l'usage, les « cadeaux » (*alkilla*), c'est-à-dire les vêtements et éventuellement les bijoux que le fiancé offre à sa future femme, indépendamment de la dot (*taggalt*) qui est versée aux parents ; ces cadeaux comprennent obligatoirement quatre turbans en indigo brillant, quatre pagnes, des blouses, des sandales, etc. Pour la teinture au henné des mains de la mariée, opération importante de sa toilette, les femmes des deux familles s'assemblent dans une maison appartenant à l'une des familles nobles (Isherifen) d'In-Gall ; dans chaque quartier se trouve une de ces maisons où l'on applique traditionnellement le henné aux mariées, quelle que soit leur famille. C'est également là que sera habillée la future épouse, et qu'elle passera la journée en attendant le coucher du soleil : c'est à la nuit, en effet, qu'elle sera menée chez son mari, voilée et conduite par une forgeronne, entourée par le groupe compact des femmes de la famille. Arrivée chez son mari, où elle va désormais résider, elle est placée dans une sorte de petite tente construite autour du lit à l'aide de nattes et de couvertures (*tafala*, mot que nous avons traduit par « alcôve »). Elle y restera recluse sept jours, cependant que les visiteurs se tiendront dans la pièce où se trouve le lit.

Ce n'est pas par hasard qu'Adou Malak choisit une fourmilière pour y jeter la peau d'ânesse réduite en menus morceaux. Les fourmilières sont des lieux mystérieux, habités par des génies. Ce sont des sortes de greniers naturels, où l'on trouve des réserves de graines (mil ou fonio sauvage) recherchées par les nomades. Ce sont aussi des lieux utilisés en thérapeutique ; les guérisseurs itinérants hausa, que l'on appelle *boka*, soignent certains malades en les lavant sur une fourmilière ; ou encore, en y renversant unealebasse qu'il faut se garder de ramasser sous peine de contracter la maladie. Une patiente peut recevoir du guérisseur l'ordre d'aller y déposer divers objets (pagne blanc, parfum, argent, etc.) qui communiqueront le mal à celui qui les prendra. Il arrive aussi, et c'est le plus intéressant pour notre propos, qu'un *boka* dise à la famille d'un

12. C'est elle qui donne à sa fille les vêtements, couvertures et objets ménagers qu'elle emportera chez son mari et dont elle ne saurait, sous peine de grande honte, être privée. C'est elle, également, qui visitera le plus fréquemment le ménage où elle risque, si le mari n'a pas sa faveur, d'introduire la discorde (cf. notre analyse de « La fille de l'éléphant, conte nigérien », *Bulletin du Centre Thomas More* [La Tourette, 69210 L'Arbresle], 12, 3^e année, 1975 : 3-11).

malade guéri de déchirer ses vêtements en menus morceaux et d'aller les jeter sur une fourmilière, comme le fait dans notre conte le mari de l'ânesse.

Les variantes du conte

Avant de reprendre au niveau de l'interprétation les éléments du contexte social et culturel que nous venons d'inventorier, nous allons considérer les quelques variantes que nous possédons et les comparer à notre version de référence.

Nous avons recueilli une autre version tasawaq de ce conte à Tegidda-n-Tesemt en 1974, auprès de la vieille Khadi gho Atakarwey, et nous avons par ailleurs enregistré en 1967 une version tadaksahak au campement de Tuhugay auprès d'une jeune femme, Fati fille de Yakuba — version malheureusement un peu confuse et inachevée. Toutes deux précisent que la mère de l'ânesse était une femme qui ne réussissait pas à avoir un enfant (« elle n'accouchait que de calebasses », jusqu'au jour où elle eut une fille qu'elle cacha d'abord dans sa sacoche à bijoux, puis dans le ventre d'une ânesse blanche, version tadaksahak ; elle se plaignait de n'avoir aucun enfant pour l'aider à puiser l'eau, elle sema des cuillers en bois et obtint une fille qui avait la forme d'une ânesse et se comportait de façon très turbulente, version tasawaq de Tegidda). Des deux versions hausa, celle de Filingué, recueillie par J. G. Malka, précise que la femme stérile avait supplié Dieu de lui donner une fille, même si c'était une ânesse ; la version contée à Sanam en 1968 à J. Pucheu ne parle pas de la naissance de la fille-ânesse.

L'épisode du bain se retrouve de façon très constante dans toutes les versions. C'est généralement du haut d'un arbre que le fils du chef épie l'ânesse (dans la version de Tegidda, il garde le puits de son père et la fille-ânesse entre dans le puits après avoir enlevé sa peau) ; dans les deux versions hausa, c'est un berger peul qui la voit le premier et qui va avertir le fils du chef. La version d'In-Gall est la seule qui mentionne le tapis de selle ; dans toutes les autres, la fille enlève sa peau d'ânesse et apparaît dans toute sa beauté (« elle était tout en or, son corps illuminait la brousse », version hausa de Filingué). C'est donc la peau même qui sera détruite, déchirée en mille morceaux ou, comme dans la version hausa de Sanam, rendue inhabitable par des débris de balle de mil répandus à l'intérieur.

La découverte par le chef de la beauté de sa bru, très peu détaillée dans notre version de référence, l'est beaucoup plus dans la version tadaksahak (on charge une pileuse de réveiller les nouveaux mariés ; elle tombe évanouie à la vue de la jeune femme qui brille comme de l'or ; celle-ci la ranime en lui jetant un peu de la sueur de son aisselle¹³ ; les

13. Il s'agit d'un cliché que nous avons rencontré dans d'autres contes de la même région et qui souligne la valorisation extrême de l'héroïne (tout ce qui vient d'elle, même la sueur, est précieux).

beaux-parents s'y rendent alors, s'évanouissent, sont ranimés grâce à la sueur de son front) et dans la version hausa de Sanam (le beau-père envoie plusieurs messagers demander quelque chose à son fils ; tous sont si émus qu'ils reviennent en rapportant n'importe quoi ; il y va à son tour et, dans son égarement, saisit le premier objet venu...).

Cet épisode du beau-père amoureux, suivi de celui du mari dans le puits (avec ou sans ogre, mais toujours avec dattes), se produit en seconde partie dans la plupart des versions de notre corpus. Un motif complémentaire apparaît dans la version hausa de Sanam : une bague, offerte par la jeune femme à son mari avant son départ, lui servira de signe de reconnaissance (il la glissera dans laalebasse de lait apportée par les servantes à sa femme)¹⁴. Remarquons que ce motif n'est pas nécessaire à notre version de référence puisque, dans celle-ci, la femme peut identifier son mari à un autre « signe » : les vaches se remettent à donner du lait lorsqu'il les traite.

La version tasawaq de Tegidda présente une structure différente ; au lieu de l'histoire du beau-père, elle expose avec complaisance le thème de la brouille entre les époux, consécutive à la destruction de la peau par le mari, et de la réconciliation (qui n'est qu'implicite dans le texte d'In-Gall). Sur le conseil d'une vieille femme, le mari s'habille de haillons et fait mine de vouloir poser une marmite sur deux pierres de foyer ; l'épouse finit par rompre le silence obstiné dans lequel elle s'enfermait pour lui dire qu'une troisième pierre est nécessaire. L'entente est rétablie et le conte finit là. Il est possible que cet épisode, emprunté à d'autres contes¹⁵, ait masqué pour la conteuse la suite habituelle du récit ; une enquête ultérieure nous éclairera peut-être.

La fille-ânesse dans la littérature internationale

L'héroïne de nos contes fait incontestablement partie du cortège bien connu des « épouses-animales » et plus particulièrement de celles qui, surprises au bain sous leur forme humaine, sont contraintes par le vol ou la destruction de leur peau animale de demeurer femmes et d'épouser l'auteur du larcin, quels que soient leurs réticences et leur désir de recouvrer leur forme animale et leur liberté. Les plus prestigieuses de cette famille sont les filles-cygnes que l'on rencontre dans plusieurs types voisins de la classification internationale (notamment T. 400). Le développement le plus fréquent des contes qui se rattachent à ce type est la perte (temporaire ou définitive) de l'épouse lorsque celle-ci récupère ses ailes ou sa peau, et la longue quête du mari pour la retrouver.

Toutefois, un autre groupe de contes présente le thème de la fille-

14. Ce motif romanesque se trouve dans d'autres littératures ; on le trouve en tout cas dans le conte peul du beau-père amoureux cité *supra*, n. 10.

15. C'est aussi un motif-cliché que l'on rencontre ailleurs en Afrique et qui fait partie des nombreux stratagèmes employés par un héros pour arriver à faire parler (ou rire) une personne obstinée dans son mutisme.

cygne associé à celui du « Mari persécuté à cause de la beauté de sa femme » (T. 465) : un roi veut la lui prendre et le soumet à des tâches impossibles qu'il réussira à accomplir avec l'aide de sa femme¹⁶. C'est bien la structure générale que nous avons ici, mais deux éléments de notre conte présentent une originalité par rapport au schéma-type : l'espèce animale à laquelle appartient l'héroïne (une ânesse) et la personnalité du traître qui veut la prendre (le beau-père).

L'âne dans les contes

L'âne, en effet, n'apparaît guère dans les contes de ce type, sinon sous une forme masculine (T. 430, « Le Prince Âne »). Les femmes animales sont des oiseaux ou, en tous cas, relèvent plutôt du monde des animaux sauvages que des espèces domestiques¹⁷. Dans la classification internationale, il existe cependant une fille-chèvre (T. 409A) qui naît de la même façon que la fille-ânesse (une femme stérile souhaite un enfant même si c'est un animal), quitte sa peau pour aller puiser de l'eau, est observée par un prince qui l'épouse, apparaît tantôt sous sa forme humaine et tantôt sous sa forme animale, est finalement « désenchantée » quand son mari brûle sa peau¹⁸. Si cette fille-chèvre n'est pas notre fille-ânesse, elle est au moins sa cousine. Et puis, bien sûr, il y a Peau d'Âne, sœur de Cendrillon, et souvent difficile à différencier d'elle dans les nombreuses versions du T. 510. Notons au passage, pour les folkloristes, que le conte nigérian présente un certain nombre de traits qui se rattachent à ce type, mais curieusement inversés autour du personnage du père. En effet, il suffit que le père aux désirs incestueux du T. 510 devienne, dans le conte nigérian, le beau-père, pour que la séquence fuite-épreuves-reconnaissance soit transférée de l'héroïne au héros¹⁹. Les correspondances et les inversions peuvent être schématisées dans le tableau ci-contre.

Malgré ces apparentements divers, et jusqu'à ce que d'autres versions aient été découvertes ailleurs, on peut formuler l'hypothèse que le conte

16. Selon S. THOMPSON (*The Folktale*, Berkeley, University of California Press, 1977 : 93), ce type appartient plutôt à l'Europe de l'Est (avec quelques versions en Inde et Corée) ; il n'en connaît pas d'exemple africain. Les traitements sont différents selon que la femme est une fille-cygne, un animal transformé ou un don de Dieu. Le conte peul du Nord-Cameroun déjà cité se rattache à ce dernier sous-type, avec cette différence que ce n'est pas Dieu qui donne sa femme au jeune homme, mais son propre père qui la choisit parmi beaucoup d'autres en raison de sa grande beauté.

17. Signalons l'intéressante analogie de notre conte avec un conte peul du Mali publié par C. SEYDOU (*Contes et fables des veillées*, Paris, Nubia, 1976 : 54), où l'héroïne est non pas un animal mais une baguette que son mari finit par brûler pour qu'elle reprenne sa forme humaine. C'est à cause d'une bague d'argent mise par Baguette dans une galette destinée au jeune homme que celui-ci décide de l'épouser malgré la réprobation sociale.

18. D'après la classification internationale, ce type est surtout répandu dans les Balkans (Grèce, Albanie, Yougoslavie).

19. Dans ce cas, le héros ne *fuit* pas mais *est chassé* par son père. Notons encore à propos du T. 510 que, selon S. THOMPSON (1977 : 128), la large extension du conte (de Scandinavie en Inde) semble indépendante des traitements littéraires qu'il a subis par ailleurs : Straparola, Basile, Perrault.

Fille-ânesse

T. 510

héroïne naît avec peau d'âne	héroïne revêt peau d'animal (âne) pour <i>fuir</i> père incestueux
devenit belle quand enlève peau (bain)	épreuves de l'héroïne devenit belle quand enlève peau (toi- lette)
est observée par héros	est observée par héros se fait reconnaître du héros au moyen de bague glissée dans gâteau
épouse héros (peau détruite)	épouse héros (on ne parle plus de la peau)
beau-père incestueux <i>chasse</i> héros	
épreuves du héros	
héros se fait reconnaître de l'héroïne au moyen de bague glissée dans lait	
beau-père tué	père réconcilié

de la fille-ânesse — sous la forme que nous avons recueillie au Niger — est propre à la zone sahélienne — ou plus exactement à l'ensemble Maghreb-Sahel, puisqu'il en existe au moins une version au Maroc²⁰. Nous en donnons le résumé pour montrer combien elle est proche de nos versions nigériennes :

Une femme stérile, menacée d'être répudiée, prie Dieu de lui donner un enfant, même si c'est un âne. Elle met au monde une fille à tête d'âne. Le fils cadet du roi la traite avec mépris mais, lorsqu'elle quitte sa tête d'âne au bain, il est ébloui et l'épouse. Elle dépose sa tête d'âne dans la chambre conjugale et la remet dans la journée. La cour du roi est scandalisée, mais la nourrice révèle le secret au roi. Le fils aîné, jaloux, épouse une ânesse, la tue et lui substitue une esclave. Le roi déshérite l'aîné au profit du cadet.

Nous allons nous interroger sur les raisons du choix de l'âne comme support des métamorphoses de l'héroïne, à l'intérieur du contexte culturel dans lequel nous avons recueilli le conte. Pourquoi, en effet, la prestigieuse fille-cygne s'est-elle muée en un humble animal domestique, de tous le plus décrié ?

L'âne dans la société tasawaq et ailleurs

L'âne ne jouit pas d'un statut très valorisé chez les Isawaghen, pas plus que chez les Twareg voisins dont ils ont assimilé de nombreux traits

20. Doctoresse LÉGEY, *Contes et légendes populaires du Maroc, recueillis à Marrakech et traduits par la doctoresse Légey*, Paris, E. Leroux, 1926 : 52 (« Publications de l'Institut des hautes études marocaines » XVI). Nous remercions Anne Retel-Laurentin qui nous a signalé ce conte.

culturels. Malgré sa très grande et très ancienne²¹ valeur économique comme bête de somme et comme monture (surtout féminine), il reste un animal méprisé dont le statut s'oppose en tous points à celui du cheval. Celui-ci est respecté ; il a sa place à l'intérieur de la cour de la maison de son propriétaire, « il est nourri comme la famille » : on lui donne du mil, du sorgho, du lait même. L'âne, au contraire, ne pénètre jamais dans la cour ; on le met derrière la maison, dans un petit enclos, pour le protéger des voleurs ; il est nourri de paille, de sorgho de mauvaise qualité, de haricots, jamais de lait. Pour se procurer des ânes, on les achète au marché, mais on ne les reçoit jamais en paiement d'une dot : ce serait un déshonneur. Seuls les plus pauvres parmi les pauvres, ceux qui ne possèdent ni vaches ni chameaux, sont réduits à donner des ânes pour payer une dot.

Utile, mais peu valorisé, l'âne a mauvaise réputation ; on le dit méchant, de mauvais caractère ; il mord et donne des coups de pied ; on prétend que son désir serait d'être aussi grand que le cheval pour pouvoir faire tomber son cavalier de plus haut ! Il est, comme partout, têtu (« dur de tête » en tasawaq), et s'il décide de ne pas bouger, rien, même les coups, ne le fera changer d'avis.

Cette image de l'âne semble assez largement répandue dans la zone sahélienne, bien que peu d'auteurs y aient prêté attention. Citons le témoignage de D. Champault, qui note à propos d'un conte de Tabelbala²² dans lequel une ogresse donne à l'héroïne le choix entre de la viande d'âne et de la viande de mouton : « L'âne est un animal impur dont la viande n'est en aucun cas consommée. Si grands soient les services qu'il rend pour les transports de toute nature et certains travaux agricoles (dépiquage notamment), jamais on n'admet sa présence dans les étables ou à proximité immédiate de la maison. On l'attache à des palmiers improductifs dans une zone déserte ou dans un coin du jardin en jachère. » Cette dernière notation, qui semble associer l'âne avec ce qui est stérile, est d'autant plus intéressante qu'une longue tradition maghrébine attribue à l'âne des pouvoirs féconds : G. Camps, dans l'article cité, rappelle diverses pratiques qui vont dans ce sens (jeter du crottin d'âne sur la mariée pour qu'elle soit féconde, nouer le mouchoir de la mariée sur la tête d'un âne ; consommation de pancréas d'âne par les femmes pour retenir les hommes, etc.). L'explication en est « la longueur du pénis de l'âne, objet dans tous les pays de nombreuses facéties ».

Quel est, dans ce contexte, le statut de l'animal femelle ? Quelle relation peut-on établir entre l'ânesse et la femme ?

A In-Gall, « ânesse » est une insulte fréquente de mari à femme ; elle s'adresse à l'épouse têtue, indocile, qui ne respecte pas son mari. Ce trait, banal en soi, est peut-être à replacer dans un ensemble plus large regroupé

21. Cf. l'article consacré par G. CAMPS à l'âne dans l'*Encyclopédie berbère* (LAPMO, Aix-en-Provence), 14, 1975, 7 p. multigr.

22. Oasis du Sahara nord-occidental. Selon l'hypothèse de P.-F. Lacroix, la langue de Tabelbala serait peut-être apparentée à celle des groupes isawaghen et idaksahak.

pant diverses attitudes à l'égard des animaux femelles, communes au monde maghrébin. Leur illustration extrême se trouve en Kabylie²³, où l'ânesse est complètement interdite. Si l'âne est en effet l'un des animaux les plus utilisés dans cette région comme bête de somme et de selle, il ne s'y rencontre aucune ânesse ; les Kabyles ne se livrent donc pas à l'élevage des ânes mais les achètent sur les marchés alimentés par les régions limitrophes. Cette interdiction très ancienne, et qui a été remarquée depuis longtemps par les auteurs, est attribuée par certains à l'intervention d'un saint à la suite d'un acte contre nature commis avec une ânesse ; la malédiction de ce saint contre tout possesseur d'une ânesse entraîne en particulier l'impuissance. L'interdiction est toujours actuelle. Le mépris (ou la crainte) qui entoure l'ânesse semble faire partie d'un sentiment plus général englobant tous les animaux femelles. Ainsi, le jeune garçon qui, vers quatre ou cinq ans, se rend pour la première fois au marché avec son père ne doit à aucun prix monter un animal femelle (mule en l'occurrence, puisqu'il n'y a pas d'ânesse) : ce serait porter préjudice à sa future virilité. Il semble bien que cette réprobation qui entoure les animaux femelles provienne de la crainte d'actes contre nature, dont on cite des exemples dans l'histoire traditionnelle. Pourtant, les Kabyles possèdent bien évidemment des chèvres et des brebis, mais elles sont revalorisées et en quelque sorte purifiées par leur relation à la nourriture, puisque leur viande, contrairement à celle de l'ânesse, est consommable.

Si nous avons cité cet exemple, bien qu'il appartienne au monde kabyle et non à la société qui nous occupe, c'est qu'il nous paraît constituer une illustration extrême — on pourrait presque dire caricaturale — d'une certaine crainte de la féminité dans ce qu'elle a d'« animal », de proche de la nature, qui caractérise les sociétés islamisées auxquelles nous avons affaire, et en particulier ce monde maghrébin dont les Isawaghen, par l'intermédiaire des Twareg, ont reçu tant d'apports dont leur littérature orale se fait l'écho. L'ânesse incarnerait cette espèce de malédiction de la « femelléité » et deviendrait le symbole d'une dangereuse hypersexualité féminine, faisant pendant à l'hypervirilité de l'âne²⁴.

La personnalité de la fille-ânesse

Que notre héroïne soit, selon les versions, « cachée dans le ventre d'une ânesse blanche » dont elle peut sortir (tadaksahak) ou « une personne humaine sous la peau d'une ânesse » qu'elle peut enlever comme un vêtement (Tegidda, versions hausa), ou qu'elle se métamorphose en enlevant ou remettant son tapis de selle (In-Gall), elle possède au départ la double nature animale et humaine — et semble préférer la première, si l'on en juge

23. Cf. l'article « Ânesse » de J.-C. Musso dans *l'Encyclopédie berbère*, 18, 1977, 4 p. multigr. Tous les renseignements qui suivent sont tirés de cet article.

24. On pourrait probablement interpréter dans ce sens la fille-chèvre du T. 409A. Dans le contexte européen, le couple bouc-chèvre possède, outre son association avec la lubricité, des connotations diaboliques.

par son obstination à remettre sa peau et par sa colère lorsque celle-ci est détruite. Jusqu'à son mariage, elle se comporte à la fois comme un petit âne et comme un enfant turbulent. Nos deux versions tasawaq la dépeignent complaisamment (c'est un aspect comique du récit) comme bousculant et renversant les poteries d'eau, se roulant par terre pour s'amuser ou donnant des coups de pied et se débattant lorsque les femmes veulent lui mettre le henné. Quant à sa féminité, elle se traduit par son exceptionnelle beauté, mais aussi, de façon ambiguë, par son comportement quelque peu provocant lorsqu'elle se sent observée au bain par le jeune homme : son chant²⁵ insulte les parents de celui-ci et met en évidence sa propre beauté.

Essayons de suivre d'un peu plus près le processus d'humanisation et de socialisation qu'elle va subir à travers le mariage.

La première transformation de l'ânesse en personne humaine signalée par le conte a lieu « un vendredi », jour faste, au moment de sa toilette : elle refuse l'eau domestique que lui apporte sa mère dans une poterie, et va se baigner dans l'eau naturelle de la mare. Deux hypothèses sont possibles : ou bien c'était un acte habituel pour elle et le conte ne le mentionne que lorsqu'il va devenir déterminant (rencontre avec le héros), ou bien la transformation a effectivement lieu ce jour-là pour la première fois, et c'est le signe que quelque chose a changé en elle : elle est devenue nubile. Nous pencherions volontiers pour cette seconde hypothèse.

La métamorphose se produit à ce moment privilégié du bain, c'est-à-dire de la conjonction avec l'eau, élément féminin par excellence. Or, par la suite, elle se produira également à un autre moment privilégié, celui des relations conjugales — ce qui prouverait, si besoin en était, les connotations sexuelles du bain. La situation que nous dépeint le conte : la fille dans l'eau et le garçon la regardant d'un endroit élevé (maison à étage ou, plus clairement encore dans les autres contes, arbre), à quoi s'ajoute le chant provocant de la fille, tout cela est d'un symbolisme transparent. C'est donc la sexualité qui amorce le processus de transformation de l'héroïne, mais une sexualité qui, de dangereuse qu'elle était sous sa forme animale, va être récupérée et socialisée par le mariage.

Les rites nuptiaux constituent une première tentative dans ce sens, et notamment la mise du henné par les femmes de la famille. La teinture au henné des mains et des pieds des femmes et des jeunes filles à l'occasion des fêtes est une coutume d'origine musulmane bien intégrée dans le contexte culturel des Isawaghen, où elle signifie purification, bonheur, fécondité. La résistance de l'ânesse à ce rite ainsi que son comportement désordonné lors de la réclusion sont la marque de son manque de maturité et de son refus de devenir une femme adulte.

Au début du mariage, pendant une période en quelque sorte probatoire, elle semble trouver un équilibre entre ses deux natures, mais lorsque le mari accomplit le geste décisif (destruction de la peau ou du tapis de selle),

25. Ce chant en hausa, constant dans nos trois versions tasawaq et tadaksahak, est curieusement absent des deux versions hausa du corpus.

elle réagit encore comme un enfant boudeur ou un animal têtu : refus de manger, d'accomplir les travaux ménagers, et surtout de parler, ce qui implique symboliquement le refus de toute relation conjugale. Par contre, lorsque la réconciliation, implicite ou explicite, est intervenue et qu'elle a accepté de demeurer femme, elle se mue en une épouse non seulement fidèle et dévouée, mais douée de savoir efficace puisque c'est grâce à sa prévoyance (don de dattes et, dans certains cas, d'une bague) que son mari pourra échapper à la mort. De fille-ânesse immature oscillant entre deux mondes inconciliables, elle est devenue une femme adulte en pleine possession de son identité.

C'est donc clairement un processus initiatique qu'a subi la fille-ânesse, processus dont le scénario se déroule selon les trois phases classiques : mort à un état ancien, gestation et renaissance à un état nouveau²⁶. L'accent est mis dans ce conte sur l'importante transformation de la personnalité qui accompagne toute initiation, et sur la résistance qui peut se manifester au niveau de l'individu — notamment lorsqu'il s'agit d'une femme, être par essence plus proche de la nature et de l'animalité, donc plus rebelle à la socialisation. Le point culminant de cette transformation, celui au-delà duquel il n'y aura plus de régression possible, est la destruction par le mari (cause initiale et agent actif de l'aventure) de la peau d'ânesse ou de son substitut métonymique, le tapis de selle. Comme les parents des malades guéris par les guérisseurs hausa, il va jeter sur une fourmilière les morceaux de ce « vêtement » dépouillé par l'être neuf qu'est devenu sa femme, signe certain qu'elle est guérie de cette « maladie » qui faisait d'elle un sous-humain.

Le beau-père et le mari

Mais les tribulations du couple ne sont pas encore terminées. Telle est la malédiction attachée à cette hyper-féminité que nous avons cru déceler chez la fille-ânesse, que sa beauté, à peine révélée au reste de la famille, inspire à son beau-père des désirs coupables. Que ces désirs soient, malgré l'absence de consanguinité, considérés comme incestueux est une réalité bien établie dans ces sociétés ; ce qui est rendu dans le conte par une sorte de stérilité générale (marquée par le refus des femelles de donner du lait) qui s'empare du monde humain et animal. Cette calamité ne cessera qu'avec le retour du mari légitime qui mettra fin à la situation symboliquement incestueuse²⁷.

26. Nous avons déjà traité à plusieurs reprises des contes initiatiques : cf. notamment G. CALAME-GRIAULE, « Laalebasse brisée, étude du thème initiatique dans quelques versions africaines des Deux Filles », *Cahiers de Littérature orale*, 1, 1976 : 23-66 ; C. BRETEAU, G. CALAME-GRIAULE & N. LE GUÉRINEL, « Pour une lecture initiatique des contes populaires », *Bulletin du Centre Thomas More*, 21, mars 1978 : 11-29.

27. Notons que dans le conte peul du Nord-Cameroun cité en référence, l'inceste est bel et bien réalisé puisque la jeune femme, après avoir résisté un certain temps aux avances de son beau-père, finit par les accepter.

Que le personnage du beau-père se soit substitué, dans un récit par ailleurs très conforme au schéma-type international, au personnage moins marqué du roi qui veut s'emparer de la trop belle femme du héros, ne doit pas nous surprendre. Il est fréquent que les contes africains, plus « francs » que leurs homologues européens, annoncent en clair la véritable relation qui unit le héros avec l'agresseur responsable du conflit. Ainsi la propre mère de l'héroïne apparaît-elle souvent à la place de la si commode marâtre de nos *Blanche-Neige* et autres *Cendrillon*²⁸. Nous pensons que le beau-père joue ici à visage découvert le rôle que joue, masqué, le roi du T. 465 ; une étape intermédiaire est fournie par le conte marocain cité par F. Legey, où c'est le frère aîné qui se montre jaloux du héros et essaie de lui prendre (symboliquement ici) sa femme.

Mais ce conflit père-fils va être l'occasion, pour le mari de la fille-ânesse, d'accomplir à son tour un périple initiatique. Il va en effet être chassé de la maison, subir une mort temporaire dans le puits, y être soumis à des épreuves (affrontement de l'ogre), en re-naître grâce à un palmier qui symbolise sa propre virilité et, après quelques épreuves supplémentaires (mendicité), retrouver sa place auprès de sa femme.

On pourrait s'étonner de cet épisode ; le comportement du héros a été jusqu'à présent celui d'un adulte ; il a lui-même joué le rôle d'initiateur auprès de sa femme, l'aidant à parcourir toutes les étapes de son humanisation. A y regarder de près, cependant, on constate une faille dans cette personnalité adulte : c'est précisément son attitude vis-à-vis de son père dont il est entièrement dépendant. Dans notre version de référence, il arrache le consentement à son mariage par un chantage d'enfant gâté : pleurs et menace de suicide. Dans les autres contes du corpus, ce caractère est moins marqué, mais il se montre dépendant à l'égard d'un médiateur (berger peul qui lui fait voir la fille-ânesse au bain, puis lui conseille de brûler la peau), ce qui prouve qu'il n'a pas encore son autonomie complète. Lorsqu'il aura conquis celle-ci en réussissant à sortir du puits, il pourra affirmer sa virilité en tuant son père, acte symbolique qui marque le nécessaire renouvellement des générations mais qui, à un autre niveau, résout un conflit dans lequel le père, en se posant en rival de son fils, avait lui-même aboli la différence de générations et perdu le droit au respect.

*

Le conte de la fille-ânesse est un de ces innombrables récits qui posent le problème de la personnalité de la femme et, partant, de son destin. Alors que le conte européen de *Peau d'Âne*, traitant un peu marginalement la transformation en animal, met surtout en évidence la relation père-fille et le thème de l'inceste, le conte nigérien, insistant sur cette forme animale assumée dès la naissance par l'héroïne, élargit la vision de la

28. Cf. en particulier notre analyse d'une version tasawaq de *Blanche-Neige* (« *Blanche-Neige au soleil* », ms. 25 p. dactyl. à paraître dans les *Mélanges offerts à la mémoire de P.-F. Lacroix*).

femme et la dépeint dans toute son ambiguïté, oscillant entre deux mondes dont l'union, apparemment impossible, est réalisée en elle. Tantôt femme nature, femme animale, elle est un danger pour l'homme à qui elle inspire des passions coupables ; tantôt femme culture, femme sur-humaine, elle va, grâce à son savoir efficace, le sauver de la mort. Mais cette transfiguration s'accomplit à travers la socialisation et le mariage. On peut dire que notre conte est une apologie du mariage, de cette forme d'union dans laquelle chacun des deux époux aide l'autre à conquérir son identité définitive en devenant totalement adulte.

La leçon de ce conte est absolument différente de celle des nombreux récits qui mettent en scène des épouses d'origine animale ou végétale que leurs maris perdent à tout jamais, soit parce qu'elles ont retrouvé leur peau ou leurs ailes, soit parce qu'un interdit concernant la révélation de leur origine a été rompu. De tels contes offrent une vision pessimiste de la tentative d'alliance entre les deux mondes, alliance qui ne peut se réaliser de façon stable à cause de l'écart trop grand entre les partenaires. L'humble ânesse domestique, animal si familier des régions sahéliennes, fournit au contraire un support de choix pour prouver que la métamorphose définitive est possible et, avec elle, la récupération de l'animalité au profit de la société humaine.