

Voici quinze bonnes années que les récits oraux d'Afrique sont l'objet d'études dans les séminaires de linguistique et d'ethnolinguistique des laboratoires du CNRS, des langues 0, et de Paris 5, entre autres.

Si à l'Université de Dakar on se tient au courant, notamment par les publications de ces institutions (Clo, Lacito, Etudes africaines, etc.) on est cependant constraint à œuvrer dans un certain isolement, qui est contrebalancé par une très grande richesse du "terrain".

On est en effet littéralement débordé par les "textes", et la première expérience qu'on en fait est la perception de leurs diversités, de la multiplicité des genres.

Ainsi lorsqu'on parle de conte, rien qu'en wolof, il peut s'agir de 3 sortes de textes : le leeb, le mayé et le bawaan ; et si l'on prend l'un pour l'autre, on peut se tromper complètement quand à son sens profond et à sa destination.

Sans compter certains récits qui ont allure de conte et sont en réalité des mythes (cosan) devant être considérés comme histoires vraies ni plus ni moins, au regard du monde traditionnel.

Il importe dans un premier lieu de bien identifier le texte oral, et cela non selon une typologie étrangère, mais à l'intérieur de la typologie locale (1).

Et avant même les identifications il y a le problème des informateurs. Concernant les contes (restons-y) il y a de très grandes disparités dans une même culture entre un récit de vieille femme ou encore un récit de griot, sans compter que certains groupes comme les Bambara ou les Wolof ont des individus (non castés) qui se spécialisent dans la récitation des contes au niveau des villages.

Si bien que les schémas très simples des contes sur lesquels s'exerce la critique des séminaires, ne sont peut-être que la pellicule extérieure la plus "internationale" c'est-à-dire la plus banale du patrimoine des contes africains.

Voilà pourquoi l'on y rencontre si aisément des "Cendrillon" et des "Blanche-Neige" qui correspondent si bien aux types de Aarne et Thompson (2).

Dans l'enquête que nous menons sur place depuis 15 ans sur les contes wolof, nous avons vérifié ce que sont ces contes-là que l'on donne d'abord à qui demande

(1) - Selon les recommandations de Ben Amos, Pierre Smith, et la thèse récente de J. Derive.

(2) - Voir entre autres les articles de Denise Paulme.

un texte de ce genre. A un tel point que nous avons dû les éliminer d'office, pour engager les informateurs à en rechercher d'autres, et d'autres encore... jusqu'ici nous n'avons point épuisé le trésor, car c'est bien "le fonds qui manque le moins".

Ainsi, dans notre recueil sur les Contes et Mythes wolof n° 2 du Tieddo au Talibé (3) nous avons rassemblé des contes extrêmement originaux et qui sortant résolument de la problématique habituelle à ce type de récits.

Et finalement nous eûmes la sensation que les vrais contes d'une culture sont ceux qu'elle ne partage avec personne.

Peut-être sont-ce aussi les moins communicables, les moins compréhensibles pour l'étranger, et c'est pourquoi sans doute les conteurs ne les livrent que rarement, ou alors à des connasseurs.

Le conte est donc ce genre faussement facile qu'on livre au premier venu sans condition autre que l'heure nocturne, mais qui déçoit par sa neutralité, cette thématique et ces schémas passe-partout qui finalement ôtent tout intérêt véritable pour l'histoire contée. Il est vrai qu'on peut se rattraper sur l'exécution, son style etc., ou encore ses implications particulières dans une société précise.

Bref on se rattrape sur le non-dit. Et on "fait dire", mieux, "dégorger" à un texte banal, des tas de choses en fonction de son contexte. Ce n'est pas vraiment erronné du reste, mais que c'est laborieux ! Les forceps

Alors qu'il existe des textes tellement riches dans l'énoncé, tellement abondants, qu'ils sont à eux seuls une mine pour le sociologue, le symboliste et le critique littéraire.

Certes d'autres types de textes comme l'épopée, voire le roman (car il existe des ramans oraux) nous ont habitués à cette surabondance de l'énoncé qui permet des analyses mieux fondées sur des réalisations langagières.

Mais pour les contes, nous fûmes nous aussi dans un premier temps affrontés à cette expérience si appauvrissante qu'un sémioticien frais émoulu de Lyon demeura sans voix devant nos récits : impossible d'y déceler l'intertextualité, l'énonciation, ni même, de façon significative, les fonctions de JACOBSON. Seul le strict nécessaire était dit !

Nous vîmes par ailleurs ces mêmes fonctions de JACOBSON manipulées avec plus de succès au cours d'une thèse sur les chants Akye (4). Le corpus était aussi plus "pulpeux" que nos contes trop souvent réduits à une épure.

(3) - L. KESTELOOT et Bassirou DIENG - Du Tieddo au Talibé - éd. Présence Africaine 1988

(4) - Mme Agnès MONNET : thèse à l'Univ. d'Abidjan, dirigée par B. Zadi.

Cependant nous avons appris à travailler sur ces récits de littérature degré zéro, en y appliquant la seule méthode possible qui était celle d'un structuralisme proppien, matiné de Greimas, dûment enrichi par LEVI STRAUSS.

On établit d'abord la structure du texte sur un axe syntagmatique. Puis on en construit perpendiculairement l'axe des paradigmes qui fournissent les différents indices (Barthes) ou niveaux, ou isotopes (5), bref les renseignements contenus dans le texte à chaque séquence, ou fonction (Propp) ou partie distribuée sur l'axe syntagmatique.

Voici par exemple un petit modèle de tableau structural, matrice extensible sur qui l'on peut projeter un quelle que soit sa longueur.

Axe syntagmatique

Axe paradigmatis

	Situation initiale	Séquence 1	Séquence 2	Séquence 3	Séquence 4	Situation finale
Action						
Actants						
Lieu						
Temps						
Symbole						
Religion						
Social						
Economique						
Psycho-Mora						
Politique						

En effet dans un premier temps nous avions expérimenté cette grille pour des récits brefs, car elle permettait de les presser comme des citrons, retenant pratiquement tous les indices explicites des textes généralement très économiques.

(5) - Selon la terminologie de Greimas.

Cette méthode, assez fastidieuse du reste, permet de lire le récit avec tellement d'attention qu'on y peut aussi mettre à jour l'implicite, qui s'éclairera davantage lorsqu'on passera à l'étude du contexte. Ou plus exactement lorsqu'on replacera le texte dans son contexte qui est presque toujours étroitement ethnique, avec, en plus, des données locales ou familiales qui rendent compte de certaines particularités du récit. C'est cette partie de l'analyse qui s'avère la plus délicate, car elle suppose une bonne connaissance du milieu précis d'où provient le conte. Ce dernier étant par ailleurs doté d'une structure assez plastique qui voyage d'un pays à l'autre, d'un groupe à l'autre.

Ainsi nous avons retrouvé le mythe peul de Njeddo Dewaal (6) qui prend sa source au Macina, chez les Wolof, les Sérères et jusque chez les Diolas de Casamance ; sa structure demeurant inchangée, le mythe s'était transformé en conte et avait perdu toutes ses implications métaphysiques et éthiques propres au groupe peul pour devenir un récit assez semblable à la Baba Yaga des contes russes.

De même le conte initiatique de Samba Seytane, dont l'article de Véronica Görög (7) a si bien démontré les origines bambara, se retrouve en pays et langue wolof. Mais n'ayant pas du tout le même circuit d'initiations, le Wolof même âgé ne comprend plus le sens de ce récit et l'adapte comme il peut à sa vision du monde : de cette histoire paradoxale où le mauvais devient roi et le bon, aveugle, le Wolof fait l'exemple des rois abusifs qui régnèrent sur les trônes du Kayor ou du Saloum ; ou encore un exemple de ce monde perverti où il ne faut attendre nulle justice (interprétation musulmane). Enfin les plus jeunes en tirent la "morale" que la fortune ne vient qu'à l'audacieux, voire au téméraire ou au truand !

S'il est donc intéressant de parvenir à reconstituer l'archéologie d'un conte ou d'un mythe, pour retrouver ses significations originelles, on ferait néanmoins un contre-sens en essayant de les rendre opérationnelles une fois pour toutes. En passant dans une autre culture, un conte prend d'autres sens qui deviennent à leur tour les seuls valables pour cette culture d'arrivée.

Voilà une des raisons pour lesquelles tant de recueils de contes sont inutilisables sur le plan de l'analyse et même par des professeurs, dans la mesure où ces derniers connaissent peu ou mal les ethnies d'origine.

Après cette opération donc du découpage et de la mise en tableau structural, on en étudiera la structure actancielle et on dégagera la grammaire narrative si l'on

(6) - récemment publié par A. Hampate BA - éd. NEA - Abidjan

(7) - Histoire d'enfants terribles : par Ch. Seydou, Suzy Platiel, V. Görög et D. Ray Ulman.

est familier de la méthode de Greimas. Dans un troisième temps on replacera le récit dans son contexte ethnique où on le questionnera, l'un niveau après l'autre.

Enfin il deviendra possible d'entamer la quatrième démarche : la recherche de la ou les fonctions du récit. A quoi sert le récit pour le groupe qui l'utilise ? Dans quelle intention le narrateur l'a-t-il émis ?

En effet maints contes présentent en finale une moralité ou encore un prétexte étiologique du genre : voici pourquoi le dos de la tortue est brisé en écailles ; voici pourquoi le chien ne parle plus aux hommes.

Le conte est en effet souvent raconté devant des enfants et il importe, par pédagogie, d'attirer leur attention sur une leçon à la portée de leur âge.

N. AGBLEMAGNON avait bien discerné ces pseudo-morales du conte, dans son ouvrage sur les Ewe. (8).

Nous constatons de notre côté, (mais Calame Griaule a fait la même expérience avec le conte des deux filles) que la fonction réelle des contes ne peut souvent se dégager qu'après l'analyse approfondie.

Donnons un bref exemple. Dans les Contes et mythes wolof (9) il y a un très beau récit qui relate la condition d'un paysan aisé mais qui n'a qu'une grande fille pour toute progéniture. Or il est attaqué et razié successivement par les rois du Saloum, du Djoloff et des Maures. La fille s'enfuit du village sur le cheval de son père, poursuit les armées de ces razzieurs, les pulvérise avec son fusil, récupère le troupeau et rentre, enceinte, à la maison. En arrivant elle accouche d'un fils qui, sitôt né, saisit le fusil et tue le vautour qui allait piller le poulailler.

Et le récit conclut sur la parole du bébé :

"Mère, ramasse, quand je grandirai, tu auras un fils, un vrai !".

Il est évident que pour l'enfant qui écoute ce conte, il retient surtout le dernier épisode, et la dernière réplique est faite pour lui. A savoir : les garçons, même petits sont les protecteurs potentiels de leur mère, et des biens familiaux.

Mais les enfants ne saisissent absolument pas les messages suivants : que les paysans libres (badolo) n'ont guère oublié le temps pas encore très éloigné où les armées tieddo les razziaient tant pour assurer leur subsistance que pour se fournir un surplus commercialisable. Les traces de l'histoire du XIX^e siècle des royaumes sénégalaïs sont ainsi incrustées jusque dans les contes, avec l'inégalité et l'exploitation qui en était la loi.

(8) - M. Agblemagnon - Sociologie des sociétés orales d'Afrique noire - éd. Mouton - réédition - éd. Silex.

(9) - L. Kesteloot et Ch. Mbodj - Contes et Mythes wolof - éd. NEA - Dakar
Bassirou Dieng - quelques considérations sur le conte wolof - Bull. IFAN - Dakar.

Il apparaît donc dans ce conte, implicitement, une protestation contre ce système de prédateur auquel le badolo était exposé à tout moment et devant lequel il était parfaitement impuissant. Ce sentiment n'est pas encore une revendication -moderne- de l'égalité et de la justice. Mais simplement la protestation du faible contre le fort, sans recours à leur concurrence puisque dans tous ces royaumes sévissaient les mêmes usages.

Enfin il n'est point encore de recours à l'Islam comme ce sera le cas pour ces paysans qui se réfugieront chez des marabouts guerriers tel MABA DIAKHOU BA, dans le Saloum.

L'enfant wolof ne percevra donc pas cette fonction politique du conte, pas plus du reste que la frustration sociale du paysan privé d'enfants mâles. Car même si la fille exceptionnelle y supplée, elle est l'exception justement et ne fait que confirmer la règle selon laquelle un homme sans fils est comme un infirme. Il n'est donc pas normal pour une fille même exceptionnelle, de se conduire en homme, et de devoir défendre son patrimoine par les armes.

Enfin l'enfant ne reconnaîtra pas non plus dans cette farouche guerrière le rappel implicite mais non pas inconscient (pour l'adulte) d'une dimension féminine importante dans ces sociétés anciennement matrilineaires, où la noblesse s'hérite par la femme, et où l'histoire comporte plusieurs exemples de femmes héroïques : les femmes de Ndér, Njoumbét Bodj du Walo, ou encore cette fille du Damel qui endossa les habits de son père mort, pour terminer et gagner la bataille.

L'enfant retiendra seulement que "telle mère, tel fils" ou encore le proverbe : "le fils, c'est le travail de la mère".

Ainsi le conte a pour fonction profonde - par opposition à la "moralité" immédiate - de ranimer ces souvenirs d'une histoire pleine de turbulences, en même temps que certaines "valeurs cardinales" (10) comme l'opportunité d'une descendance masculine et le rôle parfois éminent de la femme sénégalaise lorsqu'elle est de bonne souche.

Tout ceci n'est point encore exhaustif de tout ce que l'on peut tirer de ce conte.

Mais cela nous suffit pour mettre en évidence cette issue de l'analyse qu'est la fonction du récit, et qui diffère souvent d'un groupe à l'autre, selon les réactualisations que les sociétés opèrent sur des schémas qui circulent, par le truchement des griots voyageurs, et d'autres modes de transmission de la tradition orale.

(10) - Comme aiment le répéter les actuels responsables du Sénégal.

Cela pose du reste l'important problème des différentes versions du récit, qui modulent les nuances de son interprétation.

C'est aussi par la fonction que l'on distinguera nettement les mythes qui sont des récits très proches des contes par la structure, et ne sont pas nécessairement annoncés comme mythes par les informateurs.

Les mythes foisonnent en Afrique, et même s'ils sont supports parfois de toute une cosmogonie, ils se concrétisent souvent par un récit (11). Ce récit peut-être bref comme un conte. Nous avons au Sénégal pléthore de récits mythiques sur l'origine des villages, sur les rab et les pangol, sur les migrations ou les fondations de royaumes.

Nous-mêmes avons travaillé naguère sur le mythe de fondation de l'empire de Ségou. Aujourd'hui nous étudions le mythe du Bida suivant la méthode signalée plus haut : découpage et tableau structural, analyses par niveaux en replaçant le récit dans le contexte soninké. Mais dès qu'on arrive aux fonctions du récit, on s'aperçoit qu'il s'agit ni plus ni moins d'une espèce de Charte des origines et des clans nobles d'un Etat, en même temps que du fondement de ses croyances religieuses, et singulièrement du culte dominant dans ce Châna du X^e siècle.

Il y a mythe parce que toute l'interprétation de l'histoire des Soninké, leurs stratifications sociales, leurs croyances religieuses et souterraines (officiellement ils sont musulmans) sont déterminées par ce récit.

C'est un texte-référence qui ne peut en aucun cas être pris - chez eux - pour un conte. Pour tout Soninké ce récit est lié à son identité-même, son ethnonyme étant justifié par ce même mythe dans la mesure où il y est spécifié que le peuple fonde, au cours de sa migration, la ville de SONNA, d'où les Soninké tirèrent leur nom.

Nul ne sait avec exactitude si ce Sonna se situait près du Caire, ou près de Dia dans le Macina, mais le mythe l'atteste comme fait d'histoire, de même que l'origine sémitique (Yémen, Palestine) de ce peuple.

Et c'est peut-être aussi en raison de ce mythe que les Soninké se conçoivent plus aisément que d'autres comme éternels migrants, se déplaçant avec aisance bien qu'êtants agriculteurs, s'adaptent sans problèmes au contact des peuples noirs, avant de s'adapter aux peuples d'Europe comme ils le font de nos jours.

(11) - Selon les opinions de Honorat AGUESSY, CNRS et de Mr. MARCOS professeur à l'Université du Dahomey - cet avis n'est pas général chez les autres anthropologues.

Le mythe informe donc et commande l'idéologie tout autant que le comportement d'un groupe ; alors que le conte se contente d'illustrer ses moeurs.

Il y a là une différence essentielle qu'il importe de déceler dans nos récits, et cela se fait au cours de l'analyse, ou plus souvent encore au cours de l'enquête qui devrait théoriquement suivre toute recherche sur un texte oral. Les gens peuvent ainsi nous révéler des choses totalement inattendues à propos d'un chant ou d'un récit, qui semble à première vue anadan, purement fictionnel, voire ludique.

Mais ceci nous entraîne vers les autres types de textes (chants de toutes espèces, nouvelles, textes initiatiques, proverbes, incantations) dont l'analyse postule des méthodes appropriées, et qui ne relèvent plus de celle que nous appliquons aux narrations assez linéaires que sont en général les contes et les mythes africains.

Nous terminerons avec cette remarque de Levi STRAUSS que le mythe se dégrade en conte, et que en conséquence beaucoup de nos contes sont d'anciens mythes, et que c'est une question qu'il faut toujours se poser pour peu qu'un conte relate un rite ou un interdit religieux. Le cas exemplaire du récit très courant du serpent jumeau dans les contes peuls, nous reconduit pour prendre l'expression de Gilbert Durand au mythe ancien du Tyamaba, qui semble bien être celui de la fondation du culte royal des Lamtoro du Tékrour (± 1200).

Ce mythe semble d'ailleurs dériver de celui du Bida que je citais plus haut, et ce dernier pourrait remonter à l'antique mythe Egyptien de Seth adversaire d'Horus et meurtrier d'Osiris.

Cette perspective vertigineuse qui plaisait beaucoup au grand Cheikh Anta DIOP, nous indique la profondeur du champ historique et géographique où s'enracinent nos récits, contes et mythes de l'Afrique d'hier comme d'aujourd'hui.