

Lilyan KESTELOOT
Professeur à l'Université
De Dakar – IFAN
B.P. 206 DAKAR

DU MYTHE AU CONTE : VOYAGES ET MUTATIONS

C'est Denise Paulme qui naguère attira l'attention sur la circulation des contes en Afrique, et leur plasticité sémantique en résultant. Plus tard Marguerite Dupire étudia les avatars de l'Enfant au lion, Christiane Seydou ceux de l'Enfant de beurre, Veronika Gorog et ses collaboratrices ceux du conte de l'Enfant terrible et Suzanne Ruelland ceux de la Fille sans main.

Nous avons pour notre part tenté une expérience analogue, mais sur un matériau quelque peu différent et par des sentiers plus fortuits.

En effet nous avons entrepris, mon collègue Bassirou Dieng et moi-même avec l'aide tant de nos étudiants (dûment instruits en l'occurrence) que d'informateurs parallèles, de recueillir un très grand nombre de récits, mythes et contes confondus, provenant de toutes les ethnies sénégalaises.

Nous avons ainsi récolté sur une quinzaine d'années d'impressionnants corpus de textes wolof, peuls, sérères, et mandingues ; et aussi un corpus plus restreint de récits soninké et diola. Sans avoir eu le loisir d'établir inventaires ou statistiques, nous avons pu cependant opérer un certain nombre d'observations :

- Ainsi le repérage des textes qui sont racontés le plus fréquemment.
- Ainsi également la découverte de ceux qui sont vraiment spécifiques de telle ou telle ethnie.
- Enfin l'identification de contes ou de motifs à l'intérieur de contes, qui proviennent de mythes, mais ne sont plus ressentis comme tels après être passés dans des cultures voisines. Levi-Strauss disait déjà que le mythe se dégrade en conte selon un processus naturel. Le contraire n'étant pas pertinent.

Nous allons tenter aujourd'hui de nuancer cette affirmation tout en l'étayant d'exemples précis tirés de nos corpus. Notre démarche restera empirique, pour reproduire notre expérience, et partira des contes concernés pour remonter jusqu'au mythe originaire ; on s'interrogera sur les aspects formels qui ont muté, et sur le pourquoi de ces mutations ; on s'interrogera aussi sur les changements de sens consécutifs

aux changements de forme, et sur les contenus nouveaux que ces mythes voyageurs acquièrent en s'enracinant dans d'autres terrains culturels.

X

X

X

Pour commencer, signalons un conte très fréquent chez les Malinké, Wolofs et Sérères : c'est celui du héros qui arrive dans un village asservi à un serpent génie interdisant l'accès de l'unique puits ou rivière, sauf un jour par an où les villageois peuvent aller puiser à loisir, après avoir sacrifié une vierge. Le jeune homme va provoquer ce génie, en solitaire, le tuer et délivrer ainsi le village. Le chef lui donnera la fille en récompense.

Or nous savons que les Soninké ont voisiné et cohabitent encore avec les Sénégalais, et que leur mythe du Bida de Wagadou est chez eux toujours raconté. Notre conte semble donc provenir du mythe de Wagadou, dont il n'a gardé que la séquence comprenant les fonctions (au sens de Propp) les plus frappantes pour l'imagination : le serpent gardien des eaux dans son puits, sa tutelle sur les habitants, le sacrifice d'une jeune fille pour son anniversaire, le jeune homme qui l'agresse et le tue, l'union entre ce "preux" et la fille qui devait mourir.

Cependant si cette structure est reconnaissable, pour tous ceux qui connaissent tant soi peu le mythe soninké, certains détails sont modifiés dans l'axe des indices (au sens de Barthes) et méritent qu'on y réfléchisse.

Le serpent, dans les contes, n'est plus ce dieu Bida ayant fait d'alliance avec son peuple soninké, mais un tyran aveugle et sourd à toute prière. Le jour unique où il laisse boire le village a remplacé l'année d'abondance marquée par le seul jour du sacrifice sanglant. Ce sacrifice est conservé, mais dans le mythe, la jeune fille, la noble Asia Yatabere était consentante et sauvée malgré elle par Mamadou Sakho son fiancé rebelle ; dans les contes, elle sera une victime anonyme, la fille d'une villageoise ou parfois fille du chef, qu'on donnera en mariage au vainqueur du monstre, comme prix de son exploit.

L'empire du Wagadou lui s'est rétréci en village ; cependant dans certains contes on retrouve un royaume et son roi, subissant le même préjudice collectif. D'autres détails encore sont évacués purement et simplement et avec eux des significations fondamentales pour le mythe ancien : ainsi le héros du conte est présenté en libérateur, sans aucune ambiguïté, et les connotations du conflit Islam/Animisme ont totalement disparu. Mamadou Sere Kote Sakho perd même son statut de personnage

référentiel pour s'anonymiser en personnage anaphore (Ph. Hamon) ou en simple actant (Propp).

Enfin, et c'est capital, ces contes finissent toujours par un happy end : le village est délivré et le héros récompensé. A l'inverse du mythe où Mamadou Sakho devait fuir sous la réprobation populaire, ce pendant que la mort du dieu-serpent entraînait la sécheresse et la ruine de l'empire.

On remarquera en outre, que les contes ont éliminé tous les éléments historiques du mythe : la migration des Soninké, les étapes de leur voyage, les épreuves de leur installation, la rivalité des frères Xin et Diabé, la liste des clans de la noblesse.

Le contenu proprement religieux a aussi été gommé : plus de quête quasi initiatique guidée par l'hyène et le vautour, plus de pacte avec le propriétaire mystique des lieux, plus de rituel lié aux pluies d'or qui faisait du Wagadou le pays le plus prospère du Soudan.

Le découpage opéré dans le mythe par les contes reste cependant très logique : toute cette charge historique et religieuse perdait son sens hors du contexte soninké ; ce mythe qui était charte de référence pour les descendants de l'empire du Wagadou, n'est plus qu'un récit pittoresque dont les auditeurs étrangers n'ont retenu que l'aspect fantastique et spectaculaire. La signification profonde du mythe leur échappant totalement, le public et les conteurs non soninké conserveront cependant ce récit dans la partie qui les charme et qu'ils comprennent : ils le simplifieront donc, ils le réduiront à une aventure héroïque similaire à tant d'autres, celle du héros libérateur du dragon étant quasi universel ; dans le Motif-index de Aarne et Thompson, c'est le conte type 300; 300 B.

Dans le contexte peul, mandingue ou wolof, le mythe soninké largement amputé et résumé, va épouser désormais les fantasmes de nos villages obsédés par le problème de l'eau ; cependant qu'il intègre l'idéologie du tieddo, avec le jambar (2) sans peur affrontant le monstre qui fait trembler les simples badolo (paysan). Idéologie guerrière dominant la mentalité rurale et correspondant aux structures politiques et sociales des royaumes soudanais du XVII^e et XIX^e siècles : Cayor, Djoloff, Sine, Bambara de Ségou et du Kaarta, Gabou.

Ce motif tiré du mythe de Wagadou semble aussi être passé par un stade intermédiaire, car on le découvre encasté dans l'Epopée peule de Samba Gueladio Diegui. Il y constitue un épisode dont le héros est Samba et dont la trame est exactement celle des contes. Le conteur

épique l'agrémente de détails nouveaux (queue coupée, sandale abandonnée près du montre, recherche du héros, faux prétendants, reconnaissance du vrai héros qui peut produire la queue du serpent et la seconde sandale) détails inexistants dans le mythe mais bien connus dans tous les contes merveilleux.

Est-ce le conte déjà localement formé et détaché du mythe soninké (ce dernier remontant au XIII^e siècle) qui a subverti l'épopée de Guéladio (XVII^e siècle) ? ou bien l'épopée a-t-elle emprunté directement au mythe, et le conte n'est-il né que de ce fragment détaché de l'épopée ? Si l'on s'interroge sur l'antériorité de cette formation littéraire orale, il n'y a pas de réponse vérifiable. Mais le bon sens permet de supposer qu'entre le XIII^e et le XVII^e siècle il y a tout le temps nécessaire pour la constitution d'un conte à partir du mythe, et que le Guéladio a sans doute emprunté directement au conte peul qui circulait dans la région du Fouta.

Enfin ce conte peut prendre la forme d'un récit initiatique à double héros (chez les Wolof : les 2 frères Saala Ndiaye) où l'épisode du serpent du puits ne constitue qu'une épreuve, l'épreuve qualifiante, dans le parcours du combattant.

X

X

X

Un autre exemple -sur lequel nous nous étendrons moins- sera un conte très populaire chez les Wolof, les Sérères et les Diola : c'est celui de Bandji Koto, ou l'enfant extraordinaire.

Voyons sa trame : trois frères partent pour aller rencontrer des "fiancées" dans un village éloigné. Leur cadet tout petit les suit malgré leur défense. Ils arrivent au village et la mère des fiancées -qui est une sorcière- tente de les empoisonner. Grâce au cadet qui prévient ses frères, elle échoue. Durant la nuit, elle tente de les égorger, mais le cadet soit l'a occupée toute la nuit, soit a permuté les foulards des filles de la sorcière (dans une chambre) avec les bonnets de ses frères (dans l'autre chambre) : la sorcière égorge donc ses 3 filles (thème du Petit poucet et l'Ogre).

Il s'en suit une poursuite interminable de la sorcière qui veut tuer le frère cadet Bandji Koto (les aînés sont rentrés chez eux). L'enfant extraordinaire utilise des procédés magiques (oeufs, cailloux, etc.) pour distancer la sorcière et celle-ci fait de même pour le rattraper. (Le conte ici ressemble très fort à la Baba Yaga des contes russes). Il finira par lui tendre un piège, dans lequel elle sera noyée ou brûlée (selon les versions).

On pourrait penser que ce conte est localisé au Sénégal et surtout dans le Sud, tant il est connu et tant les gens prennent plaisir à le raconter.

Cependant ce conte est tiré du mythe peul de Djeddo Dewaal dont récemment Hampaté Ba a publié une traduction aux NEA.

Mythe extrêmement long, relatant les 2 villes mythiques de l'âge d'or des Peuls et les causes de leur destruction, leur état de nomades depuis lors, la création et la vindicte de Djeddo Dewaal monstre féminin chargé de maléfices et qui s'acharne sur leur race ; enfin la naissance de Bagoumawel l'enfant sauveur qui va entamer la guerre contre la sorcière buveuse de sang.

La guerre va commencer avec ce périple des 3 frères en quête de fiancées. A partir de là le mythe peul recoupe le conte diola et, avec des épisodes plus symboliques ou grandioses, se terminera par l'élimination de la calamité faite femme.

Sur le plan de la structure, les contes wolof, sérère et diola ont éliminé le très long début du mythe qui ne leur disait rien ; ces affaires de Peuls, de villes et de troupeaux, leur corruption et leurs excès, puis ce dieu qui crée une femme diabolique... Les Wolof sont trop musulmans et les Sérères et Diola trop attachés à leurs Pangol et leurs Boekin pour s'encombrer de la mythologie des bergers. Pas plus que des problèmes du nomadisme.

Par contre la sorcellerie anthropophagique "dëmm" ou "naaq" est un phénomène notoire dans leurs villages, et constitue même à certains endroits une forme de pathologie.

Le conte va donc séduire, mais aussi se réduire : au combat d'une sorcière mise en échec par un "nit ku yaa bop" ou "nitoori", car l'enfant extraordinaire, plein d'intelligence et clairvoyance, l'enfant qui en sait plus long que l'adulte, cela existe aussi ; c'est le Kem Tan des contes de Birago Diop, c'est Samba de la Nuit des contes d'Ousmane Socé.

Le récit devient donc un conte moral parfaitement local et adapté ; il se charge des terreurs vraies et quotidiennes inspirées par les dëmm, en même temps que de la confiance qu'il convient d'accorder à d'autres personnages occultes aptes à les déceler voire à les combattre : les saltigi, les marabouts, les ndeupkat prétendent avoir des moyens pour protéger les villageois, ou du moins on l'espère.

Dans les contes cependant le dëmm on le tue : dans la réalité le ou la sorcière une fois reconnue, sera exilée du village, à moins que d'être "convertie".

Ce meurtre prend donc dans les contes l'allure d'un souhait, celui de l'éradication définitive de ce fléau que l'usage social interdit de fait et oblige à supporter pour des raisons qui seraient ici trop longues à développer (3) : disons que par ces contes à meurtres de sorcières, la collectivité conjure sa peur en s'imaginant qu'elle pourrait s'en débarrasser une fois pour toutes.

Nous n'insisterons pas ici sur toutes les autres analyses possibles auxquelles se prête le conte de Bandji Koto, Bandia Waly, tel qu'il est devenu. Et en particulier sur la double dialectique de l'espace agrandi/aboli, et de cet espèce de "petit poucet" conte "la vieille ogresse".

Il suffit de jeter un coup d'oeil sur le chapitre intitulé : La miniature, dans la poétique de l'espace de G. Bachelard, pour présenter tout le parti qu'on peut tirer de ces

"affreux géants très bêtes

vaincus par des nains pleins d'esprit" (Victor Hugo)

La miniature, le héros minuscule, devient alors "un des gîtes de la grandeur" (4). On pourrait aussi y pratiquer d'autres herméneutiques s'inspirant de B. Bettelheim ou de Claudio Mutti (5).

Mais sans rien retirer de la valeur indiscutable du conte actuel en pays sérère ou diola, nous tenons simplement à faire remarquer que plus rien ne reste ici du mythe des Peuls, du combat métaphysique entre le Mal et le Bien que représentaient Djeddo et Bagoumawel, et de l'Ordre cosmique reconstitué que signifiait la destruction de la calamiteuse.

X

X

X

Ceci n'est certes qu'une maigre ébauche du travail qu'il faudrait entreprendre sur l'archéologie des contes... Par où commencer ?

Il faudrait investiguer d'abord, peut-être, sur ces contes passe-partout, car ce sont ceux qui voyagent le plus. Mais évidemment on ne peut affirmer pour autant que tous ces contes sont des vestiges de mythes car il faudrait aussitôt le prouver.

D'autre part rien ne prouve que certains contes bien spécifiques d'une culture ne puissent pas eux aussi, dériver de mythes provenant de cette même culture. Ainsi on trouve chez certains groupes Peuls, Toucouleurs du Nord Sénégal des récits sur le varan-jumeau d'un homme, qui sont présentés comme contes, et dérivent de mythes isomorphes encore en activité dans d'autres groupes peuls. Ainsi pour les Subalbe, les

Weccankobe, les Uururbe, les Diawbe, ce récit est un mythe, celui du Tyamaba (6), lié souvent à un culte ; cependant que pour les Peuls du Fouta Djallon, ou même les Peuls très islamisés des confréries tidjanes, ces histoires ne sont plus que des contes distractifs à contenu moral : ne pas faire confiance à la femme, respecter la parole donnée, etc.

Donc l'extranéité culturelle du conte par rapport au mythe dont il dérive n'est pas obligatoire.

Peut-être la meilleure méthode est-elle alors de ne pas en avoir, en ce domaine ! Mais seulement de rester attentif car il est toujours possible qu'un mythe soit embusqué derrière un conte, ou un mythe derrière un autre mythe. Il faut savoir alors les reconnaître... mais pour cela il faut connaître déjà le mythe caché. Le cercle est vicieux en vérité !

Dans l'état actuel de notre culture des contes et récits de l'Ouest africain, le moins qu'on puisse en dire c'est qu'elle n'est pas exhaustive. On est loin de connaître tous les mythes ne fut-ce que d'un pays. On n'a pas encore recueilli non plus la majorité des contes. Il faut donc attendre que les corpus s'accumulent et ce ne peut être le travail d'un seul.

Cependant il faut tendre, prévoir, prédire qu'un jour on pourra établir une carte des grands mythes africains avec leurs sources, leurs points de contact, leurs zones d'extension, leurs trajets migratoires. C'est la démarche qui est d'ailleurs préconisée par Stith Thompson pour retrouver les centres de diffusion des contes et la généalogie des versions (The Folktales, Londres, Rinehart et Winston, 1967).

On pourra à partir de là prévoir aussi qu'on rencontrera des fragments ou des vestiges de ces mythes au sein des sociétés situées sur ces parcours. Car les récits ne font que suivre les hommes.

Et il n'est pas interdit de penser que peut-être on en viendra à retrouver certains chemins mal connus des hommes, en suivant leurs récits... à la piste.

NOTES

- (1) - D. Paulme - La mère dévorante - Morphologie des contes africains Gallimard 1976.
 Ch. Seydou - Contes de l'Enfant de beurre - in Notre Librairie n° 42.43
 V. Görög et Co - Histoires d'enfants terribles - Maisonneuve et Larose Paris, 1980.
 S. Ruelland - La fille sans main - éd. Selaf 1973.
- (2) - Le tieddo est le guerrier wolof ou peul, (tondyon en bambara) qui soutient le pouvoir royal. Le jambaar est l'équivalent du "preux" avec plus d'insolence et d'audace. Il ne respecte rien.
- (3) - Voir les explications du Dr. Collomb dans Demb ak Tey n° 4-5-1978 et de I. Sow dans Psychiatrie dynamique africaine.
 Voir aussi G. Calame-Griaule : Une affaire de famille : réflexions sur quelques thèmes de cannibalisme dans les contes africains - in Nouvelle Revue de Psychanalyse, 6, 1972.
- (4) - G. Bachelard, oc. p. 146 - PUF - 1957.
- (5) - B. Bettelheim - Psychanalyse des contes de fées - Laffont 1976
 - Claudio Mutti - Le symbolisme dans la fable - éd. Trédaniel - 1979.
- (6) - Voir L. Kesteloot, C. Barbey, Sire Ndongo : Tyamaba, mythe peul - éd. IFAN, Notes africaines n° 185-186 - 1986 - Dakar.
- L. Kesteloot et Bassirou Dieng - Bandia Wali et la sorcière - dans Contes et mythes du Sénégal.
 éd. Ciff - Fleuve et Flamme - Paris 1986
 Edicef