

Unite et diversite du monde peul a travers sa production litteraire : quelques apercus

著者(英)	Christlane Seydou
journal or publication title	Senri Ethnological Studies
volume	35
page range	163-179
year	1993-03-31
URL	http://doi.org/10.15021/00003064

Unité et diversité du monde peul à travers sa production littéraire: quelques aperçus

CHRISTIANE SEYDOU

Abstract

There are not enough materials for the comparative study of the Fulbe literature throughout the whole Fulbe area. Nevertheless, further research on the subject while waiting for observations based on the complete data is possible. The author's examinations of the already existing data are as follows:

1) There exist different genres according to region, and certain genres seem to be specific to particular regions. But there are also correspondences between the respective genres of different regions, one should explain why and how these correspondences have arisen. Moreover, the same genre may assume a different form and another name, according to regional contexts, and a genre may also be replaced by another or more genres.

2) There are common genres in all the Fulfulde-speaking areas. Folktales supply us with an example. Their analysis shows the following: certain themes can only be found in some regions; dominant themes differ according to region; the same theme follows different courses, narrative or figurative; and the same theme takes on a different meaning in some cases.

All these variations are discussed together with exact examples, and an explanation for how and why the variations occur is given along with working hypotheses for future research.

It is clear therefore that one should interpret the Fulbe literature in terms of variability rather than diversity, and in terms of identity rather than unity.

La documentation actuelle concernant la littérature des Peuls est encore trop lacunaire et trop disparate pour qu'une analyse comparative à partir des diverses situations de la production littéraire dans l'ensemble de l'aire peule, puisse être sérieusement menée et que l'appréciation des similitudes et des différences qui y apparaissent, soit sûre et pertinente. Il semble néanmoins légitime de tenir compte des traits marquants qui peuvent retenir l'attention et orienter notre recherche. Je proposerai donc quelques sujets de réflexion qui, à la lecture des textes publiés, me sont apparus avec une évidence frappante.

Deux situations principales se présentent selon qu'il s'agit de genres différents, propres à une région de l'aire peule ou à une autre, ou bien de genres qui sont communs à l'ensemble de cette aire.

Je ne ferai que signaler quelques cas illustrant la première situation afin de pouvoir traiter plus en détail de la seconde.

I. Genres différents:

A. Variabilité d'un genre: exemple de la poésie pastorale

La poésie pastorale est représentée au Mali, au Sénégal et au Foûta Djallon par des genres qui sont distincts par leur dénomination, leur style et leur fonction.¹⁾

a) Au Massina, les *jammooje na'i* ou "éloges aux bovins" sont déclamés par les jeunes bergers au cours des fêtes marquant leur retour de transhumance; ce sont de très longs poèmes descriptifs et vocatifs n'évoquant que la longue marche des troupeaux en quête d'herbe et d'eau et dont toute la mise en forme rhétorique repose sur les jeux phoniques. Cet exercice littéraire fait donc partie d'une manifestation folklorique et culturelle tout à fait profane et laïque, au cours de laquelle les bergers doivent faire la preuve de leur maîtrise linguistique et de leur virtuosité verbale, tandis que leurs bêtes qui défilent donnent une image de leur savoir faire pastoral.

b) Au Sénégal, particulièrement dans le Fouladou, les *askooji na'i* ou "généalogies des bovins" sont récitées par les jeunes bergers lorsque, durant la saison sèche, ils viennent abreuver leurs bêtes aux points d'eau où affluent les troupeaux; dans ces poèmes ils glorifient leurs bêtes en rappelant leur généalogie et en louant la beauté et la fécondité des femelles, la fierté et la combativité des mâles. Ces textes sont déclamés comme des sortes de défis que les bergers s'adressent les uns aux autres par troupeaux interposés, car ils s'identifient à ceux-ci. Ces poèmes s'inscrivent donc dans une pratique culturelle plus générale où le troupeau est comme le signe social de l'homme.

c) Au Foûta-Djallon, les *cooraaje tiwe na'i* ou "charmes pour les troupeaux de bovins" sont des poèmes assez brefs ou d'une longueur modérée, que récitent les vieux maîtres des connaissances pastorales à l'occasion de l'installation d'un nouveau parc à bétail, de l'intégration d'une vache dans un troupeau, du premier vêlage d'une génisse etc.; ce sont des prières, des textes votifs destinés à assurer la protection et la prospérité du troupeau. Répétition et parallélisme, système d'assonances et régularité du rythme donnent à ces textes leur style incantatoire. S'y mêlent dans un syncrétisme sans fard, formules ésotériques et invocations à Dieu et à Son Prophète. Ce sont donc des poèmes à caractère magico-religieux utilisés dans des rituels pastoraux où l'islam s'est superposé aux croyances anciennes antéislamiques.

Il est évident que l'orientation originale et les caractéristiques données à la poésie pastorale dans ces trois genres spécifiques, sont liées à la situation du pastoralisme qui, d'une région à l'autre, a varié en fonction du contexte écologique, historique, sociologique et religieux qui y prévaut.

1) Pour les *jammooje na'i*, voir Seydou (1981, 1982a, 1985a, 1991). Pour les *askooji na'i*, je dois tous les renseignements à Mr. Souleymane Balde. Pour les *cooraaje tiwe na'i*, voir Sow (1966).

B. Avatars d'un genre: le genre épique et ses substituts

Au Mali comme au Sénégal l'épopée, racontée par des griots qui s'accompagnent au luth, est un genre florissant et ressenti comme fondamental dans la culture peule. Sa fonction principale est en effet de ranimer dans l'auditoire le sens de son identité et de sa solidarité communautaire, en exaltant les actions héroïques de personnages représentatifs des vertus ancestrales du *pulaaku*. Ce genre est si important et si valorisé qu'il attire à lui des sujets qui normalement relèvent d'autres genres; ainsi voit-on souvent la chronique historique, austère et froide, céder le pas au récit épique vibrant d'émotion, pour relater les péripéties de l'instauration de la Dîna de Sékou Amadou au Massina.

Ailleurs au contraire, comme c'est le cas à l'est, sous l'influence du puritanisme et du rigorisme réformiste, le genre épique, trop lié à l'idéologie antéislamique, a été éliminé et relayé par d'autres genres qui ont, chacun, pris en charge l'un de ses aspects: son contenu informatif se trouve ainsi pris en charge par la chronique historique, son contenu artistique et émotionnel, par des genres poétiques empruntés aux modèles arabes et pratiqués par des lettrés musulmans, tels que par exemple le *madhu*, éloge versifié dont la finalité est l'exaltation de la religion islamique et des héros du Jihad.

C. Transformation d'un genre ou un genre en deux? L'exemple du *mergol* au Mali et du *mbooku* au Cameroun²⁾

Au Massina, le *mergol* (pl. *mergi*) est un genre de poésie libre traitant de tout sujet et pratiqué par quiconque en a le goût et le talent. La diversité des thèmes et la richesse de la langue font de ce genre un véritable conservatoire de la culture peule et les poètes, qui rivalisent de savoir et d'invention pour gagner la célébrité et l'avantage sur leurs concurrents, peuvent être considérés comme les Académiciens de la langue peule. Ces textes sont récités en n'importe quelle occasion pourvu qu'il y ait un public disponible; ils sont déclamés par leurs propres auteurs qui, seuls, sans accompagnement musical ni chant, les scandent sur un ton monocorde et un rythme assez rapide.

A l'inverse, au Cameroun, le *mbooku* est une manifestation littéraire et artistique complexe, exigeant toute une troupe qui accompagne le récitant en répétant, suivant une mélodie et une chorégraphie sommaire mais bien réglée, un refrain rythmé, après chaque vers énoncé. Cette mise en scène spécifique du *mbooku* mise à part, les textes sont l'exacte réplique des *mergi* du Massina. Il faudrait chercher les raisons qui pourraient expliquer ces différences dans la performance d'un genre qui, manifestement, pour ce qui est des thèmes et des modalités stylistiques, est le même.

2) Pour le *mergol*, voir Seydou (1982b, 1989a, 1989b, 1991); Vieillard (1940). Pour le *mbooku*, voir Abdoulaye (1988); Eguchi (1978b, 1980b, 1984b); Erlmann (1979).

II. Genre commun à toute l'aire peule: le conte

Le domaine du conte présente un tout autre type de problèmes. Genre universel, présent dans toute l'aire peule, le conte se prête particulièrement bien à une réflexion sur l'unité et la diversité du monde peul. Nous nous étendrons donc plus longuement sur ce genre.

Signalons dès l'abord que nous nous garderons de nous prononcer sur l'origine des contes qui nous sont donnés pour "peuls", leur constante circulation rendant cette prétention abusive. Il arrive certes que l'on puisse repérer quelque indice flagrant d'emprunt, à un niveau superficiel: tel ce conte peul recueilli au Mali et unique dans mon corpus (c'est en effet le seul où apparaisse une sorcière qui veut dévorer ses brus), dans lequel le chant est en bambara. On peut aussi présumer que, selon leur zone d'implantation, les Peuls auront pu emprunter des contes aux populations qu'ils côtoient... mais ils ont tout aussi bien pu, à leur tour, en être les pourvoyeurs. Et, si emprunt il y a, n'est-ce pas le signe que ce conte convient à la culture qui l'adopte, le plus souvent en l'adaptant à ses propres normes?

Toujours est-il que de par sa situation même l'aire peule offre un terrain privilégié pour une étude générale du phénomène du conte et que, pour cela, une collecte systématique et extensive devrait être généralisée pour pouvoir mener une recherche fructueuse et sûre.

A partir du répertoire exhaustif des contes de chaque région de l'aire peule, on pourrait alors procéder à une double comparaison qui serait à coup sûr instructive:

1) une comparaison interne, d'une région à une autre, sur la totalité de l'aire peule, qui permettrait de dégager:

a. un noyau résistant, un corpus de contes—et de thèmes—communs à l'ensemble de l'aire,

b. un certain nombre de contes originaux apparemment propres à chaque région;

2) une comparaison externe qui confronterait chaque corpus régional à celui des populations voisines; cette seconde comparaison permettrait, une fois le fond résiduel repéré—par élimination des contes communs aux deux corpus, le peul et l'autre—, de vérifier:

a. si celui-ci coïncide bien avec le fond commun dégagé par la première comparaison là,

b. si les contes "originaux" de 1b. font ou non partie du lot commun aux Peuls et à leurs voisins; si oui, cela inciterait à les classer comme empruntés; les contes restés inclassables dans l'un ou l'autre des lots (le commun et l'emprunté), pourraient alors être considérés comme propres à la culture peule régionale concernée.

Une fois ce travail de repérage et de classement effectué, il conviendrait de procéder à d'autres analyses comparatives destinées à mettre en relief de façon plus fine et plus nuancée la dialectique du semblable et du différent qui traduirait celle de l'unité et de la diversité du monde peul, à travers l'univers du conte.

L'absence d'un corpus exhaustif nous interdisant l'application de ces principes théoriques, nous en sommes réduite à ne donner pour l'instant que quelques aperçus des problèmes que l'examen des contes recueillis à ce jour nous a suggérés.

En effet, malgré leur nombre (plus de 700), les contes disponibles ne représentent qu'une infime partie du répertoire total; de plus les conditions de leur collecte ne sont ni systématiques ni homogènes; or on peut bien présumer que des contes recueillis auprès d'hommes, de femmes ou d'enfants, par un homme ou par une femme, par quelqu'un de jeune ou d'agé, en milieu urbain ou rural, il y a cinquante ans ou actuellement, en situation ou sur commande etc... ne peuvent être traités indifféremment; ainsi l'absence de tel conte en tel lieu peut n'être due—en plus du hasard, bien sûr—qu'à la personnalité du conteur, à l'âge ou au sexe du collecteur etc. et l'on ne peut préjuger de son inexistence. C'est donc consciente de ces lacunes que nous présenterons les réflexions que nous ont inspirées la lecture des seuls textes disponibles.

Toutefois, la plupart de ces corpus étant, sauf exception, le fruit d'une collecte anarchique et, de ce fait même, non dirigée, ne peut-on considérer que conteurs et conteuses ont spontanément livré les contes qui leur étaient les plus familiers, donc ceux qui, étant les plus communément partagés, sont représentatifs, à un certain degré, du corpus de base? Si tel est le cas, la fréquence ou l'absence totale de tel ou tel thème pourrait être significative tout au moins d'une tendance à privilégier ou à occulter certains sujets.

Pour ce qui est de la fréquence, on tiendra compte du fait que le nombre d'occurrences d'une même histoire (chaque "performance" apportant son lot de variantes) est vraisemblablement symptomatique de l'importance accordée à cette histoire dans la société qui la produit. Quand nous citerons le nombre des histoires qui donnent forme à un thème, nous signalerons donc aussi le nombre de leurs occurrences dans les corpus.

Les cas que nous allons présenter sont en quelque sorte arbitraires, la seule raison de leur choix étant ma propre surprise devant les différences éclatantes qu'ils présentaient.

1. 1^{er} cas: thème de conte prédominant dans une région, inexistant dans les autres: *l'inceste frère/sœur*

On est frappé par une disproportion criante dans la fréquence du thème de l'inceste dans les contes du Cameroun par rapport au reste de l'aire peule.

En effet, contre une seule occurrence rencontrée au Sénégal, sur un total de 314 contes occidentaux, on en compte 14 dans un corpus oriental strictement égal:

- . 1 mère/fils, sur 28 contes dans *Amadu's Bundle* de Malum Amadu
- . 1 père/fille, sur 79 contes inédits recueillis par H. Bocquené
- . 1 frère/sœur, *ibidem*
- . 1 père/fille, sur 207 contes publiés par P. K. Eguchi
- . 9 frère/sœur, *ibidem*

: 1 frère/sœur, *Contes du Nord-Cameroun*.

Même si, dans le corpus de P. K. Eguchi, on trouve par deux fois une même histoire rapportée par une même conteuse, on relève, dans les deux textes, des variantes intéressantes; de toutes façons, cette répétition n'est pas à négliger, car elle traduit vraisemblablement la forte présence de ce conte dans la pratique narrative de la conteuse.

Comme on peut le voir, dans cet ensemble de 14 contes, figurent les trois formes possibles de l'inceste; bien qu'apparemment exceptionnels, les cas d'inceste entre géniteurs et enfants y sont représentés; mais c'est l'inceste entre frère et sœur qui l'emporte de beaucoup.

Le thème revêt deux formes narratives principales—ce que nous appelons plus simplement "histoires"—, l'une très simple, dépouillée et d'une extrême discrétion, l'autre, au contraire, complexe, dramatisée et donnant lieu à une action à rebondissements.

A. Le premier conte a la simplicité d'une chantefable; il est en effet constitué principalement d'un long échange de chants³⁾:

un frère déclare qu'il ne veut épouser que sa petite sœur; devant le refus réprobateur de celle-ci, il s'isole dans la brousse ou au delà d'un cours d'eau; ses autres sœurs viennent une à une lui apporter son repas en s'annonçant par un chant dans lequel chacune se nomme; à son tour, lui aussi par un chant, refuse le repas, regrettant qu'il ne lui soit pas apporté par la jeune sœur aimée, dont il cite obstinément le nom. Finalement celle-ci se résout à venir; le frère accepte alors de se nourrir.

Le conte s'arrête là de façon abrupte, laissant le doute planer sur ce qu'il adient du couple.

Notons que la version qui met en scène le désir incestueux du père pour sa fille suit exactement le même modèle, la seule différence étant la substitution des personnages (père à la place du frère).³⁾

Notons aussi qu'une seule version, légèrement différente, celle-là, se conclut sur le mariage et la cohabitation effective du couple frère/sœur. Ici le chantage au suicide se fait plus direct: il ne s'agit plus d'une "grève de la faim", mais bel et bien d'une menace de noyade; la sœur ne cédant pas aux désirs de son frère, celui-ci avance dans le fleuve en chantant qu'il va se noyer; sa sœur le suit, chantant pour le supplier de n'en rien faire... l'échange de chants se poursuit longuement jusqu'au moment où l'eau atteint la poitrine du frère; il cède alors aux supplications de sa sœur; il sort de l'eau, reprend ses vêtements et rentre suivi de son aimée. Ils se marient et vivent ensemble.⁴⁾ C'est là la seule version où l'union incestueuse est ex-

3) Eguchi (1982 : 873-5, 885-7); inceste père/fille, Eguchi (1984a : 1241-5).

plicitement réalisée.

Pour tout le reste de l'aire peule (sur les 314 contes recueillis dans plusieurs régions (Sénégal, Guinée, Mali, Burkina-Faso, Niger et Nigeria), je n'ai trouvé qu'une unique version⁵⁾, au Sénégal oriental où elle voisine avec une version malinké; l'une comme l'autre comportent une conclusion explicite et... fort "morale": dans le conte peul, lorsque la sœur tant désirée vient enfin apporter sa nourriture au frère, c'est un repas fait d'excréments et de déchets qu'elle lui remet; il en mange une poignée et déclare que cela lui suffit du moment qu'il a pu ainsi "la voir". La sœur prie alors Dieu de les transformer en termitières et Dieu l'exauce: le frère devient une haute termitière et la sœur une trace d'ancienne termitière, petite butte nue sur la terre.

Dans la version malinké, la pirogue qui ramène le couple au village chavire au milieu du fleuve sous l'effet des paroles de conjuration de la sœur et tous deux sont métamorphosés en un couple de crocodiles.⁶⁾

On voit, par les conclusions mêmes de ces versions que ce qui est condamné ici, ce n'est pas le sentiment d'amour excessif et possessif qui peut lier un frère à sa sœur, mais la tentative de réalisation de cet amour dans le cadre des normes imposées par la société humaine; les amants pourront être unis mais à condition que ce soit hors de cette société: d'où leur métamorphose dans le monde naturel animal, métamorphose qui, on le constate, leur permet de rester unis l'un à l'autre, ne serait-ce que dans l'espace (termitières côte à côte).

B. La seconde histoire n'est autre que le conte-type 706 Aa.-Th. de "La fille à la main coupée", conte universellement connu mais dans lequel, à la différence de nos versions camerounaises, le motif initial n'est que très exceptionnellement un désir d'inceste: désir du père pour sa fille dans quelques très rares versions européennes.

Ici, au contraire, les huit textes⁷⁾ ont tous sans exception pour point de départ le désir incestueux du frère pour sa sœur. L'un d'entre eux a d'ailleurs pour première séquence le conte en forme de chantefable exposé ci-avant; les autres débutent directement par l'annonce des exigences du frère:

un frère déclare qu'il ne veut d'autre épouse que sa sœur; celle-ci refuse d'accéder aux désirs de son frère et s'enfuit avec l'une de ses compagnes; contrairement au conte A, ici c'est la sœur qui se retire et le frère, vindicatif et agressif les poursuit, les rattrape et mutile sa

4) Eguchi (1984a : 921-7).

5) Meyer (1979 : 42-6).

6) Meyer (1987 : 121-3).

7) Bocquené, contes inédits; *Contes du Nord-Cameroun* (134-6); Eguchi (1978a : 33-43 ; 1980a : 383-95 ; 1982 : 755-63, 773-7, 919-31 ; 1984a : 975-81).

sœur en lui coupant le pied, la main ou, le plus souvent les deux. Portée par sa compagne la fille mutilée s'enfonce dans la brousse où un chef (ou un roi), de retour de la guerre, les découvre. Il les ramène chez lui, épouse la belle mutilée; celle-ci se trouve bientôt en butte à la jalousie de ses coépouses qui mettent tout en œuvre pour que soit dévoilée publiquement son infirmité. La veille de l'épreuve publique, la femme toujours portée par son amie, se réfugie dans la brousse où un serpent les avale pour les recracher aussitôt, elle, dans toute son intégrité et sa perfection, et son amie encore plus belle qu'auparavant; elles reviennent au village où la femme apparaît, triomphante, au grand désappointement des coépouses.

L'omniprésence du désir incestueux du frère pour sa sœur dans ces huit versions est d'autant plus surprenante que, dans une étude consacrée à ce conte 706⁸⁾ et rassemblant 19 versions africaines d'origine diverse (Algérie, Angola, Bénin, Burkina-Faso, Côte d'Ivoire, Ghana, Mali, Nigéria, Sénégal, Tchad et Zanzibar), on ne le retrouve que dans une unique version (kabyले); dans toutes les autres, l'infirmité de la fille est soit congénitale (5 versions), soit le fait de coépouses ou de marâtres jalouses, d'un prétendant évincé, d'un frère trop cupide etc.

Quant au reste de l'aire peule, une seule version de ce conte y a été recueillie et, là encore, il n'est nullement question d'inceste: la mutilation de la fille est due à la concupiscence d'une marâtre qui, n'arrivant pas à lui arracher le bracelet qu'elle convoite pour son propre enfant, lui coupe le poignet.

Entre les 14 occurrences relevées à l'est et l'unique occurrence relevée à l'ouest, on observe que, sur ce thème de l'inceste frère/sœur, dans toute la zone centrale de l'aire peule, un grand silence semble régner. Même si, la collecte n'étant pas exhaustive, on ne saurait à partir de cette seule observation, avancer de conclusions définitives, on ne peut manquer d'être frappé par ce contraste et il paraît légitime d'évoquer l'éventualité d'une différence d'attitude à l'égard de ce problème suivant l'environnement culturel propre à chaque zone.

La similitude de la version sénégalaise et des deux versions camerounaises du conte A plaide pour l'appartenance de celui-ci au lot commun à l'ensemble de l'aire peule; comment alors expliquer le vide constaté dans la partie centrale de l'aire: serait-ce qu'une sorte de censure spontanée l'aurait occulté hormis là où, par l'influence du milieu ambiant et des cultures voisines ou bien par évolution endogène, cette censure aurait pu s'atténuer ou même ne pas fonctionner?

Il est vrai que, au Sénégal, le même conte, on l'a vu, existe chez les Malinké; le fait que dans cette version malinké aussi, les personnages portent des noms peuls, pourrait confirmer l'appartenance du conte au corpus peul; il n'empêche que

8) Ruelland (1973).

l'inceste frère/sœur est un thème très fécond dans les contes malinké comme en atteste la thèse de Sory Camara⁹⁾; aussi peut-on imaginer que la fréquence de ce thème chez cette population qui partage avec les Peuls cette région du Sénégal oriental, n'est pas sans avoir favorisé le maintien de ce conte chez les Peuls en dépit des réticences puritaines possibles.

Il reste que, si les métamorphoses du couple donnent aux deux versions occidentales, tant peule que malinké, un dénouement satisfaisant, la morale étant sauve, les deux orientales, elles, peuvent bien, par l'absence de conclusion explicite, laisser croire que le frère a gagné la partie et obtenu ce qu'il cherchait. L'ambiguïté ménagée par ce seul silence, confirme, semble-t-il, l'importance accordée à ce problème de l'inceste que le nombre d'occurrences du conte B de "La Fille à la main coupée" désigne comme un sujet de prédilection.

Il serait donc intéressant d'enquêter chez les autres populations camerounaises en contact avec les Peuls, afin de vérifier d'une part si ce conte 706 y est très connu et s'il comprend le thème de l'inceste ou non, afin de déterminer si ces contes peuls ont pu subir, éventuellement, une influence extérieure ou bien s'il s'agit d'une interprétation endogène.

2. 2^{ème} cas: thèmes dominants différents, d'une région à une autre: exemple des relations familiales

Ayant été amenée à recenser les contes portant sur tout l'éventail des relations familiales, j'ai pu établir un tableau comparatif de la situation dans les deux zones orientale et occidentale. Des différences très marquées sont aussitôt apparues: non seulement les relations dominantes ne coïncidaient pas, mais elles s'inversaient ou s'excluaient. Nous allons évoquer ici plusieurs exemples:

A. 1^{er} ex.: relation mère/fils

A l'ouest, la relation dominante est manifestement la relation mère/fils, tant par le nombre des occurrences (25 sur 81 pour l'ensemble des relations familiales) que par la variété des histoires s'y rapportant (17 sur 54 pour l'ensemble des relations); parmi ces 17 histoires différentes, l'orientation majeure est la mise en scène de la vengeance et de la réhabilitation de la mère par le fils (17 occurrences pour 10 histoires).

Face à cette prédominance très accusée, l'est n'offre que 6 occurrences (sur 66 pour l'ensemble des relations familiales) pour 6 histoires (sur un total de 41)—dont 4 sont communes aux deux zones; sur ces 4, 2 seulement traitent de la vengeance de la mère par le fils (soit 2/41 contre 10/54).

Une disproportion aussi flagrante nous incite à nous interroger sur le regard accordé à cette relation dans les deux contextes culturels; l'influence de cultures voisines ou l'impact de l'islam auraient-ils à l'est modifié les représentations, ou du moins l'expression, de cette relation fondamentale qui, à l'ouest, reste la relation

9) Camara (1978).

familiale la plus forte au niveau du vécu, tant sur le plan affectif que sur le plan éthique voire même sociologique: les devoirs envers la mère sont sentis comme plus impératifs, plus sacrés même que ceux envers le père et la fraternité par la mère plus proche et plus valorisée que celle par le père (voir toute la connotation culturelle du terme *endām*).

B. 2^{ème} ex.: la relation frère/sœur

Après la relation mère/fils, c'est la relation frère/sœur qui est la plus représentée; pourtant si, de l'ouest à l'est, l'écart n'est pas excessif entre le nombre des occurrences (20 pour l'ouest et 15 pour l'est), en revanche le nombre d'histoires varie du simple au double (11 à l'ouest pour 5 à l'est); mais la disproportion porte ici surtout sur la quasi exclusivité du thème de l'inceste étudié plus haut, puisque sur les 15 occurrences orientales, 11 lui sont consacrées (contre 1/20 à l'ouest, comme on l'a vu). Et l'opposition entre est et ouest s'accroît lorsqu'on remarque que ce qui prime dans les contes occidentaux, c'est au contraire l'aide apportée par le frère à sa sœur en toute occasion, en particulier dans les contes dits de "La Fille difficile".¹⁰⁾

a) conte de "La Fille Difficile"

Il s'agit d'une fille qui ne veut épouser qu'un homme sans cicatrice et qui finit par épouser un animal métamorphosé en humain; elle est sauvée in extremis par son petit frère, soit qu'il aille la récupérer chez son mari-animal, soit qu'il l'arrache au suicide auquel la honte l'a acculée.

Dans 6 versions sur 7 c'est à son frère que la sœur doit son salut (à sa mère dans la septième) alors que dans les 7 versions camerounaises de ce conte, le frère n'apparaît même pas: la fille ou bien est dévorée par son époux sauvage ou bien est ramenée au bercail par son père ou bien encore est sauvée par ses chiens... et tout le sens du conte en est changé ou du moins écourté. C'est en effet le rôle capital du frère qui, dans les versions occidentales, oriente le sens principal donné à ce thème dans cette région de l'aire peule.

Il faut bien comprendre en effet que la fantaisie matrimoniale de cette fille ne peut qu'être vouée à l'échec puisqu'elle n'aspire qu'à un "mariage sauvage": car qu'est-ce que vouloir un homme sans cicatrice, sinon vouloir un homme incirconcis, autrement dit un homme immature ou, pire, un homme à l'état de nature ou encore, purement et simplement "animal"; ce désir égoïste et primaire subordonne donc le mariage au seul principe de plaisir alors qu'il doit être et rester une "affaire de famille"; affaire de famille dans laquelle le premier intéressé est bien le petit frère puisque, selon le système général de la circulation des femmes, une sœur donnée en mariage lui assurera, du même coup, une future épouse. C'est donc bien à lui qu'in-

10) Voir Seydou (1990c), Eguchi (1978a : 221-3 ; 1980a : 405-9, 449-53, 521-31 ; 1984a : 1067-73, 1197-1203, 1137).

combe d'aller arracher sa sœur à ce mariage hors-normes et de la ramener à la "case départ" sur le parcours des alliances matrimoniales conformes aux lois sociales et dans lesquelles il est partie prenante; comme le dit la conclusion d'un conte "il ramène sa sœur qui, devenue sage, épouse un homme 'normal/ordinaire'".

b) conte de "la fille enlevée par un roi"

Cette même problématique resurgit dans une autre série de contes illustrant cette relation frère/sœur et où l'on trouve ces mots adressés par un homme à son beau-frère: "ou tu me donnes une femme ou je reprends ma petite sœur"¹¹⁾:

un frère et une sœur orphelins vivent seuls dans la brousse. Un jour, pendant l'absence du frère, la fille est, par ruse, enlevée et épousée par un roi. Le frère part à la recherche de sa sœur et lorsque, par l'entremise de sa petite nièce utérine, il la retrouve, soit il tue le roi son beau-frère puis cherche pour sa sœur un autre mari, soit—solution la plus fréquente—il exige de son beau-frère une épouse, ou en reçoit une spontanément donnée par ce dernier.

On voit donc que le frère ne cède sa sœur qu'en échange d'une épouse—réelle ici, virtuelle dans les contes de la Fille Difficile. Et l'on voit que, en fait, tous ces contes mettent en scène l'obligation d'une circulation bien réglée des femmes pour assurer le bon fonctionnement de la société dont l'alliance matrimoniale est un des rouages de base; n'est-ce pas là la façon la plus orthodoxe de régler le problème—toujours menaçant—de l'inceste, en ne faisant que prôner l'application des normes sociales et sans avoir même à évoquer ce danger latent.

A l'est, je n'ai pas rencontré ce conte-là; le seul qui narre l'histoire d'un couple d'orphelins isolé en brousse¹²⁾ commence comme le conte de l'Enfant Terrible et ne comporte pas l'enlèvement de la sœur ni son mariage; au contraire, malgré les tentatives d'une hyène pour tromper la fille et s'emparer d'elle, le couple se maintient et, y est-il précisé, "frère et sœur vécutent ensemble dans la brousse jusqu'à la fin"; situation on ne peut plus ambiguë, une fois de plus...

Il paraît donc difficile de ne pas s'interroger sur cette opposition entre les deux éclairages donnés à cette relation frère/sœur, à l'ouest et à l'est: à la solidarité affective et sociale d'un côté correspond, de l'autre, le désir amoureux et l'agressivité du frère à l'égard de sa sœur; si le problème de l'inceste est bien dans les deux cas au cœur du sujet, il est, à l'est, évoqué sous son aspect pulsionnel et passionnel le plus direct, tandis qu'à l'ouest il est traité en creux, pourrions-nous dire, c'est-à-dire sous la forme des stratégies mises en place par la société, précisément pour l'éviter, l'exclure, lui ôter toute chance de se manifester. Comment expliquer qu'ici le genre conte semble en évacuer le premier aspect? Est-ce par souci normatif? par pudeur? par puritanisme? ou bien plutôt, cet inceste ne serait-il pas considéré, en soi, comme

11) Seydou (1986).

12) Eguchi (1980a: 463-9).

“normal” du point de vue psychologique et seulement condamnable du point de vue social? D’ailleurs ne joue-t-il pas un rôle essentiel dans le mythe d’origine des Peuls? On y raconte en effet qu’un frère et une sœur s’étant un jour mis à parler une langue inconnue de leurs parents, furent chassés par ceux-ci, effrayés d’un tel prodige. Errant à travers la brousse, ils firent halte au bord d’un cours d’eau d’où, attirée par leur feu de camp, la première vache sortit, suivie de tout un troupeau. Isolés par leur langue et par leur situation spatiale, le frère et la sœur s’unirent. Cet inceste, bel et bien réalisé, a donc sa place—hautement significative—dans le mythe d’origine où, assorti du pastoralisme, il est présenté comme fondateur de l’ethnie; ainsi “sacralisé” par le mythe, l’inceste n’a peut-être plus de raison d’être pris en charge en tant que tel et explicitement par le conte.

Au contraire, à l’est où l’opposition est sensible et souvent réaffirmée entre les Peuls sédentaires, profondément marqués par l’islam militant et intransigeant du Jihad et les Peuls nomades dont l’imprégnation islamique est restée plus superficielle et certaines pratiques ancestrales encore bien vivantes, cet inceste mythique sert précisément aux sédentaires de critère distinctif pour se démarquer de leurs frères nomades; et quand ces derniers l’invoquent comme constitutif d’identité ethnique et culturelle, les premiers le stigmatise comme tare originelle justifiant la vie erratique des nomades.

Peut-être cela expliquerait-il en partie le statut accordé à ce thème dans les contes; il y aurait, d’un côté une sorte de neutralité vis-à-vis de l’inceste frère/sœur envisagé sous son seul aspect sociologique: justifié dans le mythe, il serait évacué des contes qui ne le traitent qu’en creux, en illustrant les manières choisies par la société pour y échapper; de l’autre côté, il y aurait une volonté affirmée de le dénoncer, envisagé sous son aspect éthique: vu comme condamnable même dans le mythe, il se trouve pris pour cible dans les contes qui le présentent sous sa forme agressive et irraisonnée de fantasme brut et d’atteinte à la morale.

Ainsi peut-on voir, de l’est à l’ouest, se dessiner des tendances contraires dans le traitement des relations entre membres de la phratrie.

c) 3ème ex.: la relation *père/fille*

Concernant la relation père/fille, on trouve un nombre d’occurrences légèrement supérieur à l’est par rapport à l’ouest, mais aucune des histoires n’est commune aux deux zones et, cette fois, c’est le père qui, à l’est, assume la protection de la fille (3 histoires sur 5) en la vengeant de la méchanceté de sa marâtre ou en la secondant une fois mariée (5 occurrences et 2 occurrences).

Le thème dominant, à l’est, est donc celui de l’orpheline de mère maltraitée ou persécutée par sa marâtre et qui trouve en son père un vengeur assuré: celui-ci demande en effet à son enfant quelle punition elle souhaite voir infligée à sa marâtre; et chaque version apporte son raffinement de cruauté supplémentaire.¹³⁾

Ce thème de l’orpheline malaimée est certes bien représenté dans les contes oc-

13) Bocquené, contes inédits: 2, 3 et 13; Eguchi (1980a: 253-65, 285-93).

cidentaux mais, curieusement, le personnage du père n'y apparaît qu'exceptionnellement et en tout cas la punition de la marâtre n'est jamais de son fait.

A l'ouest, une fréquence égale (5 sur 7) signale comme thème dominant un thème que je n'ai pas vu traité dans les contes orientaux: celui de la fille que son père tient recluse de peur qu'elle n'ait des bâtards. Malgré toutes les précautions prises par son père, la fille se trouve enceinte; et là, hormis une version—plus moderne et fortement influencée par la morale islamique—toutes les autres comportent une fin positive: le père organise la recherche du responsable et sitôt le géniteur de l'enfant identifié, il lui remet femme et enfant; le mariage est régularisé et l'ordre social ainsi rétabli. L'analyse de ces contes¹⁴⁾ montre bien que, contrairement aux versions bambara racontées dans la même région, la réclusion de la fille ne répond nullement à un quelconque désir d'inceste—conscient ou occulte—du père qui souhaiterait garder son enfant pour lui mais bien—et cela très explicitement—à son souci de la préserver du déshonneur d'une procréation hors mariage, déshonneur qui, du même coup, sans doute, l'atteindrait lui aussi.

Là encore, c'est, on le constate, comme pour la relation frère/sœur, l'aspect sociologique qui l'emporte: car par rapport aux membres masculins de la famille—donneurs ou receveurs d'épouses—c'est sur la fille/sœur que repose le jeu des alliances et autour d'elle que s'articule le réseau des relations sociales dont l'alliance matrimoniale est précisément le chaînon premier.

On voit donc la fonction protectrice du père s'appliquer différemment selon les deux régions et, de plus, les thèmes illustrant la relation père/fille, se révéler exclusifs, dans l'une et l'autre.

Mais pourquoi, à l'ouest, cette discrétion du père face à la marâtre qui malmène sa fille et, à l'est, cette absence de fille engrossée malgré la réclusion imposée par son père? Serait-ce faiblesse des maris et autoritarisme des pères, d'un côté? et, de l'autre, serait-ce que, sous l'influence de l'islam réformiste, les pratiques sociales en matière d'éducation des filles—plus strictes qu'à l'ouest—exclueraient d'emblée toute probabilité de grossesse illégitime? La question reste pendante.

3. 3^{ème} cas: un même conte, deux histoires

Il arrive que de l'est à l'ouest un même conte ait la faveur des narrateurs ou narratrices mais que son traitement narratif, sa mise en forme discursive et, à la fin, son sens, diffèrent notablement. N'en reste que le schéma, le squelette qui, étant commun, en signale la parenté certaine. C'est le cas des contes du "mariage à épreuves": une fille d'une beauté remarquable ne sera donnée en mariage qu'au vainqueur d'une (ou de plusieurs) épreuve(s). Tout échec doit être puni de mort. Un prétendant y parvient enfin—avec l'aide d'auxiliaires—et le mariage couronne son exploit.

14) Seydou (1985, 1990a).

A l'ouest, les 4 versions recueillies, bien que toutes différentes, sont construites sur le même modèle et concourent à la même signification.¹⁵⁾

Les épreuves sont décidées et leurs modalités définies par la seule volonté de la fille à marier; quant à leur nature, elle est annoncée dès l'abord et les prétendants savent à l'avance ce qui leur sera demandé; dans tous les cas sauf un, il ne s'agit que d'épreuves théoriquement réalisables puisqu'elles n'exigent que des capacités "naturelles":

- intelligence: problème de calcul (que le prétendant résoudra, avant son départ, grâce au concours de sa sœur),
- sobriété: rester sept jours sans se nourrir (il sera aidé par une ruse de son camarade forgeron),
- rapidité: trier en une nuit un tas de sable et de grains (aide des fourmis),
- agilité: abattre d'une seule flèche l'unique noix d'un rônier (aide du singe),
- capacité alimentaire: avaler cent écuelles de nourriture (aide des chiens),
- perspicacité: reconnaître la fille parmi trente-trois, voilées (aide de l'abeille).

Les auxiliaires, tous nécessaires dans ces contes, sont ou bien des proches du prétendant (sœur, ami) ou bien des animaux alliés qui lui accordent leur aide en récompense de bienfaits qu'il leur a prodigués antérieurement.

Une seule version implique, dès le départ, le surnaturel: il s'agit pour le héros d'aller conquérir un tambour de hyène surveillé par trente-trois mille gardiens; ce qu'il fait grâce à une gourde magique que lui a remise une femme-djinn rencontrée en chemin; l'histoire tout entière est sous le signe du merveilleux et du fantastique.

Dans toutes ces versions, le héros triomphe et obtient la fille en mariage; une seule, cependant, y ajoute une conclusion négative: en effet, après la victoire du prétendant aux trois épreuves requises, une épreuve supplémentaire lui est imposée; il la surmonte, une fois encore; mais ulcéré par cet excès d'exigences, il emmène son épouse chez lui et, en chemin, s'en débarrasse en la jetant à bas de sa monture dans un trou plein de braises.

A l'est, dans les deux versions recueillies par P. K. Eguchi,¹⁶⁾ tous les éléments de l'histoire diffèrent de ceux rencontrés à l'ouest: dès l'abord, il est indiqué que c'est le père de la fille à marier qui impose et choisit les épreuves; et la nature de celles-ci est apparemment inconnue des prétendants avant leur mise à l'épreuve, sur place, par le père en question; par ailleurs les exploits à accomplir relèvent tous, d'emblée, de l'impossible ou du merveilleux et les auxiliaires qui prêtent main-forte au héros sont doués de pouvoirs extraordinaires même si ceux-ci ne sont que l'exagération de capacités toutes naturelles (vue, ouïe...); de plus, ils n'ont pas le même statut ni la même relation au héros que ceux des contes occidentaux: ils ont été engagés clairement comme "esclaves, serviteurs", sans contrepartie nécessaire, et

15) Seydou (1990b et 1990c).

16) Eguchi (1982: 651-9, 1984a: 965-73).

c'est en tant que tels qu'ils obéissent aux ordres de l'homme qui sait utiliser opportunément leurs qualités respectives.

Mais c'est surtout l'attitude agressive du père de la fille qui contraste avec son effacement total dans les contes occidentaux; en effet, ici, il marque, à travers les épreuves mêmes, sa volonté délibérée de mener les prétendants à leur perte, au point que, lorsqu'il constate que le héros a réussi à les surmonter, il l'attire dans un piège: lui ayant fait absorber par ruse un somnifère, il vient, sabre au poing dans l'intention de le tuer; et, lorsque, une fois encore, le héros est sauvé de ce danger par ses auxiliaires extra-ordinaires, il le poursuit de sa haine en l'ensevelissant sous un amas de pierres chauffées à blanc. Par cet acharnement à éliminer le prétendant, il prouve que les épreuves ont moins pour fonction de sélectionner, pour sa fille, un mari exceptionnel qui soit à la mesure de celle-ci, que d'éliminer tout mari possible.

Au contraire les pères des contes occidentaux se présentent comme soumis aux desiderata de leur fille, débonnaires et bienveillants à l'égard des prétendants auxquels ils se contentent de rappeler les dangers qu'ils encourent. L'accent est ainsi mis sur la quête, *par la fille*, d'un mariage que l'on pourrait qualifier "d'héroïque"—par opposition au mariage "sauvage" de la Fille difficile—, en tout cas hautement socialisé et glorifiant tant pour elle-même que pour celui qui l'obtiendra pour épouse; en effet si, par la difficulté du concours dont elle est l'enjeu, la fille s'assure un conjoint digne du prix auquel elle s'estime, ce dernier, de son côté, en sort doublement valorisé: éthiquement pour avoir eu la bravoure exceptionnelle de jouer sa vie dans la conquête de cette épouse et, socialement, pour avoir eu, avec son succès, l'avantage sur tous les concurrents, ses pairs et rivaux, engagés dans la même course.

Et le conte décrit une tentative pour transmuter, par le biais du défi, une passion amoureuse en un acte héroïque aboutissant à un mariage qui soit socialement le plus valorisant possible pour les deux partenaires. Cette orientation héroïque est si évidente dans le traitement du thème du "mariage à épreuves" qu'il arrive à celui-ci d'émigrer du conte vers l'épopée: c'est ainsi que j'ai recueilli un récit épique sur ce sujet, l'épreuve étant alors d'aller abreuver ses troupeaux à une mare inaccessible parce que défendue par des Touaregs invincibles.

Les contes orientaux ont une toute autre orientation générale: on y voit l'histoire et les personnages basculer dans l'orbite du fantastique, voire du fantasmatique; on oublie la problématique matrimoniale qui les soutient pour ne plus retenir que la violence de l'antagonisme qui oppose le père de la fille aux prétendants de celle-ci et qui devient, semble-t-il, le sujet central du conte. De plus, cet antagonisme qui donne lieu à une accumulation de surenchères où s'affrontent les pouvoirs surnaturels de chaque partie, n'est pas sans rappeler ces luttes de moyens magiques qui sont l'un des motifs les plus caractéristiques de la littérature narrative—et particulièrement l'épique—d'autres populations camerounaises. Ce goût pour le merveilleux et le fantastique serait-il accentué par cette familiarité avec des cultures voisines qui le cultivent beaucoup plus communément que les Peuls?

Comme on a pu le constater, à l'évocation de ces quelques exemples, le conte offre un terrain de recherche qui peut être d'un réel intérêt pour l'analyse détaillée de la culture peule, à travers ses particularités régionales.

En rappelant avec prudence que, ces réflexions ne reposant pas sur l'étude d'un corpus exhaustif, elles peuvent à tout instant être remises en question, nous les livrons ici, à titre purement indicatif, pour souligner les problèmes spécifiques que suscite la situation créée par l'étendue de l'aire peule, suggérer quelques hypothèses de travail et proposer quelques pistes de recherche.

Bibliographie

Abdoulaye, O. D.

1988 *Mbooku*. Poésie peule du Diamaré (Nord-Cameroun). Paris: l'Harmattan.

Bocquen, H.

Corpus de contes inédit.

Camara, S.

1978 *Paroles de nuit ou l'univers imaginaire des relations familiales chez les Mandenka*. Thèse de Doctorat d'Etat, Université René Descartes.

Eguchi, P. K.

1978a *Fulfulde Tales of North Cameroon*, I. Tokyo: ILCAA.

1978b Beeda: A Fulbe Mbooku Poem. *Africa 1, Senri Ethnological Studies* 1: 55-88, Osaka: National Museum of Ethnology.

1980a *Fulfulde Tales of North Cameroon*, II. Tokyo: ILCAA.

1980b The Wood Ibises: A Fulbe Mbooku Poem. *Africa 2, Senri Ethnological Studies* 6: 125-52, Osaka: National Museum of Ethnology.

1982 *Fulfulde Tales of North Cameroon*, III. Tokyo: ILCAA.

1984a *Fulfulde Tales of North Cameroon*, IV. Tokyo: ILCAA.

1984b Let Us Insult Pella: A Fulbe Mbooku Poem. *Africa 3, Senri Ethnological Studies* 15: 197-246, Osaka: National Museum of Ethnology.

Erlmann, V.

1979 *Booku, Eine literarisch-musikalische Gattung der Fulbe des Diamaré (Nord-Kamerun)* (Berlin, Verlag von Dietrich Reimer, Ser. A, Afrika Band 20).

Lycée de Garoua (élèves du)

1970 *Contes du Nord-Cameroun*. Yaoundé: Editions CLE.

Meyer, G.

1979 *Paroles du soir*, recueil ronéoté.

1987 *Contes du pays malinké*. Paris: Karthala.

Seydou Chr.

1981 Les jammooje na'i, poèmes pastoraux des Peuls du Mali. *Bulletin des Etudes Africaines de l'INALCO*, 1: 133-41, Paris.

1982a Poème pastoral (Peuls du Mali). *Bulletin des Etudes Africaines de l'INALCO*, 2: 123-43.

1982b Jeux de sons, de mots et d'esprit: un mergol du poète malien Njiido Kawdo, *Bulletin des Etudes Africaines de l'INALCO*, 4: 131-41.

1985a Poésie pastorale des Peuls du Mali, *Oralità. Cultura, Letteratura, Discorso* (Atti del Convegno internazionale, URBINO, 1980, Ed. dell'Ateneo): 179-197.

1985b La fille recluse: étude comparative de cinq contes peuls. *Papers II, The 8th Con-*

- gress for the International Society for Folk Narrative Research*, Bergen, 1984, Ed. Reimund Kvideland & Torunn Seiberg, pp. 181-201.
- 1986 Ou tu me donnes une femme ou je reprends ma petite sœur. *Worso*, mélanges offerts à Marguerite Dupire, *Journal des Africanistes*, 55, 1-2 : 127-143.
- 1989a Raison poétique contre raison graphique. *L'Homme*, 110 : 50-68.
- 1989b De l'art d'accommoder les mots: lexiques bilingues en forme de poèmes, in URA 1024 INALCO-CNRS (éd.), *Graines de Parole. Puissance du verbe et traditions orales* (Paris, Editions du CNRS): 299-328.
- 1990a La fille recluse: variation sur un thème, in V. Görög-Karady (éd.), *D'un conte... à l'autre la variabilité dans la littérature orale* (Paris: Editions du CNRS): 503-522.
- 1990b Du mariage sauvage au mariage héroïque, in *Parenté-alliance. Ce qu'en dit et ce qu'en fait le conte*. Symposium de littérature orale, resp. Görög-Karady V., Paris, 1988. Sous presse à Karthala.
- 1990c Le défi amoureux dans la littérature populaire des Peuls du Mali, in *Amour. Phantasmes et l'Afrique au Nord et du Sahara* (Paris, L'Harmattan-Awal), 137-149. textes réunis et présentés par Yacine T.
- 1991 *Bergers des mots. Poésie peule du Massina*, présentée et traduite par... (Paris, Les Belles Lettres, Classiques Africains 24).
- Sow, A. I.
1966 *La femme, la vache, la foi*. Paris.: A. Colin, Classiques Africains.
- Ruelland, S.
1973 *La fille sans mains*. Paris: Bibliothèque de la SELAF.
- Vieillard, G.
1940 Le chant de l'eau et du palmier doum, poème bucolique du marais nigérien, par Tiello Hamgourdo. *Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire*, t. 2, n° 3-4 : 299-315.

