

**L'HOMME**

**L'Homme**

Revue française d'anthropologie

153 | janvier-mars 2000

Observer Nommer Classifier

---

## Quand comprendre, c'est accuser

L'analyse des contes à sorcière

Charles Fredrikson

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/27>

DOI : 10.4000/lhomme.27

ISSN : 1953-8103

### Éditeur

Éditions de l'EHESS

### Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2000

Pagination : 269-290

ISBN : 2-7132-1316-9

ISSN : 0439-4216

### Référence électronique

Charles Fredrikson, « Quand comprendre, c'est accuser », *L'Homme* [En ligne], 153 | janvier-mars 2000, mis en ligne le 18 mai 2007, consulté le 02 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/27>

---

# Quand comprendre, c'est accuser

L'analyse des contes à sorcière

Charles Fredrikson

LES DÉBATS portant sur les éventuelles fonctions sociales des croyances et pratiques de sorcellerie, sur le mode et le degré de leur cohérence ou de leur efficacité symbolique, ne semblent pas devoir se clore de sitôt. La sorcellerie paraît en effet structurée autour d'un noyau dur étonnamment stable. Théorie de la force persécutrice, mais aussi défensive et curative, elle explique aussi bien le malheur en général que l'échec d'autres recours thérapeutiques (Fredrikson 1991a). Force persécutrice et explication se disent, se murmurent, se taisent aux termes d'une rhétorique de l'imputation d'autant plus complexe qu'elle prétend instituer une radicale asymétrie, quant à la légitimité de la violence, entre celle imputée à l'agresseur et celle de l'accusation qui le vise. Le « Grand partage » lui-même semble impuissant à en limiter l'efficacité transculturelle : à cet égard, sociétés lignagères d'Afrique et sociétés paysannes d'Europe semblent logées à la même enseigne (Evans-Pritchard 1970 ; Augé 1979 ; Fredrikson 1994). On ne s'étonnera pas que les interrogations persistantes qu'elle suscite pourtant puissent être les mêmes ici et là.

Parmi celles-ci figure en bonne place l'énigme de la sorcière. Grace Harris la formulait en 1973 à partir des travaux de Meyer Fortes. Respectivement matriet patrilineaires, Ashanti et Tallensi s'accordent cependant, d'une part pour assigner à la femme un pouvoir sorcellaire coupable, d'autre part pour voir dans le lien utérin la voie par laquelle il se transmet : ordres social et symbolique ne correspondent pas. Ce n'est là, souligne Grace Harris (1973 :157), qu'un exemple

---

À propos de Isabel Cardigos, *In and Out of Enchantment : Blood Symbolism and Gender in Portuguese Fairytales*, Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia, Academia Scientiarum Fennica, 1996 (« FF Communications » 260) ; Marisa Rey-Henningsen, *The World of the Ploughwoman. Folklore and Reality in Matriarchal Northwest Spain*, Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia, Academia Scientiarum Fennica, 1994 (« FF Communications » 254), et *The Tales of the Ploughwoman. Appendix to FFC 254*, Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia, Academia Scientiarum Fennica, 1996 (« FF Communications » 259) ; Yvonne Verdier, « Le Petit Chaperon rouge dans la tradition orale », in Yvonne Verdier, *Coutume et destin. Thomas Hardy et autres essais*, Paris, Gallimard, 1995 [1980] (« Bibliothèque des Sciences humaines ») : 169-206.

d'un « puzzle » quasi universel, mais qui a peu retenu l'attention des spécialistes. C'est sans doute trop dire. Depuis Michelet et Nadel en effet, de nombreuses solutions ont été avancées (Fredrikson 1994 : 230, n. 4), le plus souvent il est vrai incidemment, l'étude d'Esther Goody (1970) étant sur ce point une exception majeure. Quant à l'énigme elle-même, la difficulté s'accroît de ce que dans de nombreuses sociétés le pouvoir sorcier est attribué tant aux hommes qu'aux femmes. Cependant, s'agissant des premiers, il peut être valorisé (conditionnant par exemple l'accession à une charge politique) ou en tout cas empreint d'ambivalence, alors que, imputé aux femmes, il entraîne leur radicale stigmatisation, et pis encore (Goody 1970 ; Gluckman 1965 : 224 *sq.*). Cette différenciation entre genres sexuels sous le rapport de la culpabilité est bien résumée par Marc Augé : les individus les plus « radicalement étrangers au pouvoir social et économique » – vieux, femmes, et surtout vieilles – sont prioritairement ciblés comme sorciers (Augé 1975 : 101 *sq.*).

En ce qui concerne l'Europe, la question de la sorcière y a surtout été considérée dans sa dimension historique et comme enjeu de processus macro sociaux. Convenablement blanchies (j'y reviendrai), la sorcellerie et la sorcière représentent le plus souvent l'authenticité perdue d'une culture paysanne broyée par le rouleau compresseur de l'Histoire, la répression inquisitoriale ayant donné lieu, notamment, à la « grande chasse aux sorcières ». La recherche d'inspiration féministe n'a pas manqué d'appuyer et d'affiner cette problématique. Étant donné la prépondérance écrasante des femmes parmi ses victimes, c'était sans doute inévitable. Le procès d'asservissement de la culture paysanne au christianisme dominant aurait ainsi visé à maintenir – ou à restaurer – la sujétion de la femme (Hester 1992). Trois essais récents portant sur les contes ont remis la question de la sorcière à l'ordre du jour et permettent, assez paradoxalement, de renouveler quelque peu le débat.

Ils sont dus à Isabel Cardigos, Marisa Rey-Henningsen et la regrettée Yvonne Verdier. Toutes trois se proposent de mettre fin à l'exil folklorique, formaliste et psychologique où la recherche ethnologique avait depuis longtemps relégué les contes. Elles entendent combattre l'abstraction et l'arbitraire de ces approches en rapportant les contes à leur substrat social d'origine ou d'énonciation. Ce ressourcement herméneutique se double d'un souci qui, sans être forcément féministe, conduit chaque auteur à centrer son regard sur le statut de la femme dans les contes et, de manière plus générale, sur la culture spécifiquement féminine qui s'y transmettrait dans les sociétés traditionnelles européennes. À la croisée de ces deux axes – la corrélation entre l'analyse de l'ordre social et l'interprétation des contes, d'une part ; le pouvoir et la valorisation relatifs de la femme sur l'un et l'autre registre, d'autre part – surgit inéluctablement la figure de la sorcière.

Celle-ci n'est pas le seul personnage féminin présente dans les contes à sorcière. Comme telle, ou sous l'aspect d'un de ses avatars – la mauvaise mère, la marâtre, la grand-mère, ou le dragon qui peut apparaître comme son doublet –, son rôle y est néanmoins crucial. Elle constitue l'épreuve par laquelle l'intrigue

se noue, le héros se fait, l'espace et le temps se structurent, les pouvoirs du bien et du mal s'opposent tels deux blocs afin de permettre le triomphe de l'un sur l'autre. Or, renouveler l'étude de ces contes en invoquant la primauté de l'ordre social interdit de consentir à sa marginalisation – ou sublimation – comme fiction littéraire, terme d'un couple d'oppositions structural ou archétype psychologique. On peut (en tout cas par hypothèse ; Fredrikson 1994 : 234 *sq.*), sans même adopter une problématique relevant des *gender studies*, admettre avec Georges Balandier (1974) et Françoise Héritier (1996) que la dualité homme/femme constitue l'opposition structurante de l'ordre social, d'emblée hiérarchisé. Un discours récurrent, fortement structuré, attribuant à la femme un pouvoir et une subjectivité par essence antisociaux est alors un passage obligé pour toute réflexion sur le corps social et sur la personne féminine, comme en témoignent par exemple les remarques de Georges Balandier (1974 : 17-34, 57-61) et l'hypothèse avancée à ce sujet par Françoise Héritier (1996 : 84, 228 ; 1997 : 220). Si, comme l'affirment nos auteurs, il y a désormais une corrélation entre niveaux social et symbolique dans les contes européens, cette même interrogation ne peut manquer d'y surgir aussi. Or, nous allons le voir, le conte ne fait pas que reprendre l'énigme de la sorcière, il l'aiguise. Entre autres, contrairement au mythe, il paraît composer un espace symbolique et se nicher dans un cadre social davantage féminisés. De là un double paradoxe : la célébration des vertus mâles aux dépens de la femme-sorcière ; l'auto-stigmatisation de celle-ci, et plus particulièrement de la vieille qui en serait pourtant la narratrice-type : accusée, elle s'y accuse. Pour pasticher une formule de Nicole-Claude Mathieu, les femmes consentent peut-être... mais cèdent-elles entièrement, et sur leur propre terrain ?

S'il m'a paru intéressant d'examiner ici ces trois tentatives, c'est, d'une part, en raison de la diversité des analyses proposées, et, d'autre part, parce que les divergences qui s'y font jour ne sont ni arbitraires ni négligeables. En reprenant à nouveaux frais la question de la femme dans le conte, Isabel Cardigos, Marisa Rey-Henningsen et Yvonne Verdier illustrent chacune l'une des postures possibles face à la question de la sorcellerie. Faire de celle-ci un objet anthropologique conduit en effet à répéter l'un des deux discours accusateurs : soit on condamne celui-ci, l'accusée étant la victime effective (Cardigos) ; soit on le justifie en validant son accusation d'une victime à quelque degré coupable (Verdier). On peut enfin ménager la chèvre et le chou (Rey-Henningsen). Dans ce cas, on fera par exemple valoir que le sens du mal est à ce prix ; que des individus démunis par ailleurs sont de la sorte crédités d'un moyen de pression magique compensant leur impuissance réelle ; que – et on dira alors *felix culpa !* – l'accusation permet de réaffirmer les valeurs morales du groupe, ou de le ressouder autour d'un « bouc émissaire. On montrerait sans trop de peine que l'ensemble des hypothèses proposées par l'ethnologie exotique correspondent à l'une de ces trois postures, le cas de figure le plus remarquable étant sans conteste le résultat auquel parviennent les analyses de Victor Turner (1975 ; cf. 1972 : 37-64), de Mary Douglas (1971 : 88 *sq.*, 119) et de Georges Balandier (1974 : 198-

200), où l'accusation de sorcellerie apparaît comme le moyen par lequel le groupe dispense une justice visant de vrais asociaux. Partout (sauf à reconduire le mépris de l'Occident à l'égard de l'« irrationalité » de l'Autre), il s'agit de résorber le scandale, d'expliquer l'accusation, donc de la rendre aussi vraisemblable et par conséquent pardonnaible que possible. Nous verrons que c'est peut-être en suivant la voie inverse, exempte de tout souci apologétique, que l'énigme a des chances d'être résolue. Chemin faisant, on aura l'occasion de recenser (chez Marisa Rey-Henningsen en particulier) quelques-unes des apories de l'ethnologie religieuse européaniste (Fredrikson 1991b).

## Le mythe de la victime

Un système d'imputation peut ainsi donner lieu à un autre, ou même à plusieurs autres. Rien ne le montre mieux que l'exemple d'Isabel Cardigos. Si « avancé » que soit son féminisme, il la conduit pourtant à adopter une attitude de condamnation globale d'une société patriarcale au sein de laquelle la femme est une perpétuelle victime. Le problème est alors le suivant : comment, étant donné le monopole dont jouirait l'idéologie patriarcale, mettre au jour cette victimisation et son corollaire, la nature authentique de la femme ? La femme est d'autant plus opprimée qu'elle, et la conscience qu'elle a de soi, sont étouffées. Aussi, plus sa cause est juste, la domination qui la subjugué réelle et efficace, plus une réponse paraît en son principe impossible, et impensable la question elle-même. Dès lors, on s'étonnera moins qu'Isabel Cardigos s'engage dans une « archéologie du silence » (p. 65), et que ce soit dans la figure de la sorcière vaincue des contes qu'elle cherche la trace d'une archéo-culture proprement féminine.

L'auteur de *In and Out of Enchantment: Blood Symbolism and Gender in Portuguese Fairytales* salue l'étude d'Yvonne Verdier, qui sera examinée plus loin. Elle souligne toutefois qu'elle n'a, quant à elle, « pas de village » (p. 27) ; elle se propose au contraire d'étudier « le rêve sans le rêveur » (p. 42). La société paysanne ou la spécificité des contes portugais sont donc des soucis négligeables. En revanche, çà et là, telle variante d'origine africaine ou même sibérienne jouera un rôle décisif dans sa démonstration. Aux tenants de l'approche ethnographique (en l'occurrence, Bengt Holbeck), elle oppose le caractère proprement merveilleux des contes. Le principe d'une correspondance entre société locale et contes implique, selon elle, de rabattre l'ensemble des éléments merveilleux, qui par définition s'y opposent, sur le monde réel tel qu'il est vécu dans les *story-telling communities*. Dès lors, le commentaire exégétique qu'en font ces communautés constitue le principal critère interprétatif, réduisant fortement, d'un côté la portée symbolique des contes, et contredisant de l'autre, par la dissociation entre conte-type et sens local, leur uniformité transculturelle. Or, sur ce dernier point, il lui faut aller plus loin. Propp avait bien vu que sous la diversité de surface des contes affleure l'unicité d'un archi-conte, lequel n'est pas pour autant un assemblage de fonctions abstraites ; il ajoutait que dans les contes de type « tueur de dragon », genre et type se confondent. Isabel Cardigos peut alors avancer l'hypothèse d'un langage symbolique – ou d'une « syntaxe » spécifique – commun à tous, et partant universel.

Nous voilà donc à l'antipode d'une approche ethnographique. Toutefois, Isabel Cardigos ne récusé pas l'exigence de la correspondance entre société et conte ; elle la durcirait même. À un premier niveau, sous le message androcentré des contes, des voix féminines, faibles mais persistantes, ne cessent de se faire entendre. À la suite de nombre de ses devanciers (dont Yvonne Verdier), l'auteur estime que les références, directes ou symbolisées, aux « trois sangs féminins » (menstrues, défloration, parturition) ont pu, dans la société paysanne traditionnelle, fonctionner comme des rites oraux d'initiation<sup>1</sup> spécifiquement féminins. Mais ce n'est là qu'une piste secondaire. Pour recevoir des contes une réponse significative à la question : « Comment la femme a-t-elle engendré et façonné la "culture" en termes qui lui sont propres ? » (p. 49), l'auteur doit mobiliser des moyens autrement importants. La femme est omniprésente dans les contes, en particulier comme sphère magique, espace de l'épreuve du héros où elle prend l'aspect d'un adversaire : la sorcière, ou son doublet le dragon. Le héros se définit, se crée même, par cette opposition logique et ce combat physique et magique. En rendre compte tout en récusant l'hypothèse d'un discrédit ou d'une subordination originelle de la femme implique de remonter aux « origines de la culture symbolique en tant que telle » (pp. 38 *sq.*), qui n'est autre qu'une paléo-société originaire et gynécocentrée. À cette aune normative, les structures massives de la domination masculine ne sont qu'un ordre dérivé. Or les contes, en raison de leur statut marginal, de leur frivolité apparente, auraient mieux survécu au procès de masculinisation de la culture qui a informé en profondeur des mythes intégralement investis, eux, par l'ordre patriarcal.

Cette société originaire est celle dont les traits ont été esquissés par Chris Knight (1991). Dans cet *illo tempore* précédant la révolution néolithique, l'ordre social est fondé sur l'alternance cyclique du corps de la femme. Par le tabou portant sur les relations sexuelles en période de menstruation synchronisée<sup>2</sup>, les femmes, sédentarisées par leur rôle de mère, obligent les hommes du groupe à partir à la chasse. Ces derniers ramènent au camp le gibier (sanglant, donc objet de tabou lui aussi) pour l'offrir à des femmes désormais en période « ovulaire », sexuellement disponibles. Alternent ainsi deux temps diamétralement opposés. Le premier, placé sous le signe de l'obscurité lunaire, est celui où prévalent les liens de consanguinité, où les femmes sont connotées comme magiques et hostiles aux hommes. Lui succède celui de la pleine lune, éclairant un camp tout entier adonné aux conjonctions sexuelles, à la fête et au feu, grâce auquel le gibier devient consommable. Ainsi naissent les symboles, dont la binarité (sang/sperme, cru/cuit, humide/sec, etc.) renvoie moins aux genres sexuels eux-mêmes qu'à l'al-

1. Selon cette hypothèse, les contes se référant aux « sangs féminins » scandent symboliquement l'accession aux classes d'âge (ou aux statuts) de jeune fille, d'épouse, de mère ; et enfin de grand-mère, si, avec Yvonne Verdier, on ajoute la ménopause à cette série. Leur narration prendrait ainsi le relais de rites de passage traditionnels tombant progressivement en désuétude (Verdier 1995 : 179 *sq.* ; Cardigos 1996 : 24-27). Dans son principe, appliquée par lui aux rites funèbres et aux rites de puberté masculins, cette théorie remonte à Propp (1983).

2. Les cycles menstruels des femmes en groupe tendraient à converger vers un cycle collectif unique.

ternance sociale correspondant aux deux phases du cycle sexuel féminin. La « culture fut [donc] pour l'essentiel créée par les femmes » (p. 39).

En ces temps premiers, l'hypothèse de la correspondance joue à plein. Société et culture des origines sont consubstantielles ; elles proposent l'image positive d'une femme dominante, mais dont l'hégémonie est d'ordre à la fois biologique et symbolique, et à ce titre exempte de violence répressive. De ce festin, on peut encore recueillir quelques miettes. Sans doute l'idéologie patriarcale, liée au développement d'une économie fondée sur l'agriculture et à l'instauration d'un modèle de parenté exogamique, a-t-elle renversé et effacé cette société et cette culture des origines. Toutefois, s'agissant des contes, elle exproprie mais ne peut abolir. Les contes offrent une fenêtre unique sur le mécanisme de sujétion patriarcale, et, par-delà, sur une femme jouissant d'une relative préséance sur les plans sexuel, social et symbolique. Dans les contes, devenus patriarcaux, la femme magique apparaît dissociée de l'ordre normal des choses et de la société, repoussée de manière à incarner un domaine marginal, négatif, malveillant. Le héros doit désormais l'affronter et la vaincre, avant de revenir, le plus souvent avec sa fiancée, future mère de ses enfants, à son bras. Le mouvement « pendulaire » typique du conte à héros, c'est ainsi, indéfiniment répété, le triomphe de la définition machiste de la femme comme épouse dominée sur celle de la société gynécocentrique originare, que figure la sorcière, « ennemie par excellence » du héros (pp. 73 *sq.*), ou le dragon. Le conte transforme la dualité des états de la femme en un dualisme portant sur son identité sociale et idéologique : autonome et puissante, mais rejetée du côté de l'altérité monstrueuse ; domestiquée et soumise par la vertu du mariage exogamique.

Mise en scène de l'acte originel d'oppression masculine, le conte n'en opère pas moins dans un paysage structuré par un symbolisme qui, en son fond, demeure féminin. La culture androcentrée y déploie une stratégie répressive limitée, retournant tout au plus contre la femme sa magie primitive, menstruelle. Les trois visages défigurés de la femme des origines – la vieille, la sorcière, la harpie – ont ainsi en commun de se trouver dans l'état « non ovulaire ou infertile » associé à la disjonction sexuelle, à l'obscurité lunaire et au cru ; ils renvoient ainsi directement aux temps premiers. Cette femme libre forme couple avec celle figurant lors du dénouement (dit heureux) des contes de fée, « la future mère d'une nombreuse progéniture » (pp. 201 *sq.*), laissant voir à qui le veut que, victimes l'une et l'autre, la première seule incarne l'authenticité féminine. L'énigme de la sorcière se résout, ou plutôt se résorbe, dès que sa malveillance est perçue comme effet de la violence infamante frappant la femme autonome, par quoi l'ordre patriarcal s'établit et se perpétue. Ainsi défigurée, c'est bien l'authenticité féminine des origines que révèle son masque grimaçant. L'écoulement du sang menstruel continue de modeler le paysage et de nouer l'intrigue des contes. Le héros a beau tracter le dragon, « symbole paradigmatique de l'autonomie féminine » (p. 65), il ne se meut pas moins à son insu sur le terrain symbolique de son adversaire.

Si Isabel Cardigos n'a « pas de village » ethnographique, c'est, on l'aura compris, que son objet ne saurait s'y trouver ; sa société, sa femme de référence sont

supralapsaires. Ayant éliminé le rêveur, l'auteur investit tranquillement son rêve. Sa position de force interprétative – l'accès aux premiers temps – l'autorise, d'autre part, à dénoncer la vacuité des approches littéraires et psychologiques. Cependant, déconstruire le discours androcentré dominant, réduire l'ensemble des contes, et chaque conte en son entier, à la seule syntaxe originelle, exige un effort de décodage proprement herculéen. Isabel Cardigos limite prudemment à quatre le nombre des contes analysés. Elle s'entoure par ailleurs d'alliés nombreux et puissants : les lectures psychanalytiques, formalistes, structuralistes qu'elle vient de vilipender. Une fois ces rivaux mis à distance et à la raison, il lui est loisible, indispensable même, de s'approprier leur apport. Comment, à défaut, effectuer le trajet tortueux entre contes et société originelle, étoffer une analyse en forme d'oukase ? Ses propos prennent ainsi un aspect cumulatif, la polyvalence inépuisable du symbole conduisant à l'entassement d'interprétations censées complémentaires. Nonobstant cette saturation sémantique, le message du conte reste unique et universel. Dans un deuxième temps, l'auteur peut d'autant plus jouer les cartes de l'irénisme méthodologique et du pluralisme interprétatif qu'elle sait avoir tous les atouts en main.

On n'insistera pas sur la circularité de l'argumentation, le caractère hyperspéculatif de l'hypothèse d'une archéosociété structurée par le tabou des menstrues, la fausse richesse d'analyses en forme de lit de Procuste. Considérons plutôt la question controversée de la relation entre conte et mythe. Tout en y appuyant l'ensemble de son analyse, Isabel Cardigos a soin de se distancier des hypothèses de Knight, qui ne seraient à la limite qu'un « conte bon à penser » (p. 41). Dérobade inutile : sans société matricielle des origines, on retombe soit dans l'arbitraire, soit dans l'idéologie. De cette alternative, l'application de certains résultats anthropologiques dans à l'analyse de théories portant sur l'indigène permet de suggérer que c'est le deuxième terme qui est à retenir.

Fort savante, l'approche d'Isabel Cardigos n'en fait pas moins appel à un motif mythologique récurrent. Françoise Héritier relève que dans nombre de sociétés, à un régime d'égalité ou de supériorité féminine initiale, un « thème du renversement fondateur » fait succéder un ordre social masculin fondé par et sur « une violence originelle faite aux femmes » (Héritier 1996 : 217 *sq.* ; Vidal-Naquet 1988). Selon Isabel Cardigos (et Chris Knight), la culture gynécocentrée des temps premiers était justement « fondée [...] sur un acte originelle de solidarité féminine », « temps du dragon » auquel seul pouvait mettre fin un « acte de suprématie masculine » (pp. 65 *sq.*), à savoir la violence répressive du régime patriarcal. Il s'agit, poursuit Françoise Héritier, « de sociétés à pouvoir masculin marqué, qui justifient leur organisation sociale par rapport à un état mythique matriarcal originel » (Héritier 1996 : 217). Répéter à son insu, après tant d'autres, le mythe de « la défaite mondial-historique du sexe féminin » (Engels ; cf. Moore 1988 : 46 *sq.*), c'est, paradoxalement, faire sienne l'idéologie patriarcale, faire encore de la femme une victime. Cela est si vrai que malgré les bonnes intentions de l'auteur, son analyse relaie le mépris des femmes, et le suppose. Le

sens « archéologique » des contes demeure imperceptible aux sociétés, et plus particulièrement aux femmes, paysannes qui les ont narrés pendant des siècles ; celles-ci ne faisaient donc qu'annoncer indéfiniment des contes, en effet de « bonne femme ». En contrepartie, le sens de surface, qui leur était accessible, demeure radicalement androcentré ; la sorcière est ainsi le produit de la stigmatisation généralisée de la femme. À ce titre porte-parole de l'oppression patriarcale, les conteuses sont des procureurs dans le procès qui les vise, elles, au premier chef – comble de l'aveuglement, et, au surplus, de la perversité (ou de la sujétion), puisque sur leur propre terrain elles cèdent et consentent.

## Le beurre et l'argent du beurre

Comme le laisse entendre son titre – *The World of the Ploughwoman. Folklore and Reality in Matriarchal Northwest Spain* –, la notion de domination sociale féminine et le principe de correspondance sont les pivots autour desquels tourne l'ouvrage de Marisa Rey-Henningsen. Dans la Galice actuelle, la prééminence féminine serait observable, quoique moralement ambivalente, et décisive pour l'intelligence de contes spécifiques à ces sociétés matricentrées. Folkloriste, l'auteur affirme pourtant que la survie de sa discipline passe par l'ethnographie : il est clair, affirme-t-elle, que les paysans ont structuré l'univers surnaturel en accord avec leur expérience quotidienne (pp. 199 *sq.*). Postuler cette transparence, ou cette spécularité, signifie que seule la société paysanne donne accès au conte ; en retour, le conte mène droit au social, et l'éclaire. S'appuyant, entre autres, sur Dan Ben-Amos (1972 : 3-15), Marisa Rey-Henningsen fait valoir qu'un même conte peut avoir des significations ou des visées stratégiques distinctes et même opposées selon qu'il est narré dans une société « patri- » ou « matrilinéaire ». Loin qu'il soit susceptible de décodages littéraire, symbolique ou psychologique, que l'auteur juge sans intérêt, ce sens est d'abord exotérique : celui voulu et compris par des interlocuteurs paysans actuels, au sein de contextes sociaux et d'énonciation spécifiques. L'enracinement local du sens lui permet de repousser l'objection tirée de l'universalité des contes ; et, par-delà, de prévenir celle dérivant de leur *male bias*, qui exclurait d'emblée la notion d'un conte matriarcal. L'expérience de terrain rend du reste problématique la notion d'un genre dénommé « conte », conduisant plutôt à ranger celui-ci dans l'ensemble plus général de la culture orale et religieuse.

Toutefois, l'exigence ethnographique de l'auteur n'est pas à prendre au pied de la lettre. Marisa Rey-Henningsen s'appuie dans une large mesure sur les recherches de Carmelo Lisón Tolosana (1979a ; 1979b) ; elle exploite également les notes du terrain que son mari, Gustav Henningsen, a effectué en Galice au cours des années 1965-1967 ; et, dans une moindre mesure, les siennes propres. Par ailleurs, les contes analysés proviennent souvent de recueils ; ceux collectés par ses soins paraissent rarement l'avoir été « en contexte ».

Que dire, d'autre part, des notions de matrilinéarité (empruntée à Lisón Tolosana) et de matriarcat ? En terres cognatiques, la tentation d'employer un

langage lignager paraît inversement proportionnelle à sa pertinence, et est plutôt facteur de confusion (Fredrikson 1998). L'auteur reconnaît d'ailleurs qu'en Galice, c'est le pouvoir maternel, et non la continuité lignagère, qui est en jeu. Elle semble à cet égard se placer sur un terrain plus sûr. Lisón n'avait pas craint de qualifier de « régime quasi amazonique » (1979a : 255) la société paysanne de la bordure côtière des provinces de La Coruña et de Pontevedra ; la mère y exercerait, selon lui, « une domination absolue » (*ibid.* : 248). Quant à la notion de matriarcat, Marisa Rey-Henningsen n'ignore pas qu'elle est discréditée depuis longtemps. Se défiant de son acception traditionnelle (y compris féministe), elle l'emploie pour désigner « la culture féminisée résultant de la convergence de la filiation en ligne féminine, la matrilocalité, le droit des filles à l'héritage, le chauvinisme féminin, la tolérance quant à la sexualité féminine, et une religiosité centrée sur la [figure de la] mère » (1996 : 11). S'y ajoutent quelques autres traits : la résidence matri-uxorilocale d'un gendre dépourvu de dot ; l'accaparement féminin du pouvoir de la parole, y compris publique, et de décision ; l'aptitude de la femme à la violence physique et verbale ; l'initiative féminine dans les amours ; l'accès aux loisirs et au plaisir, sexuel et de la table ; la relative indifférenciation des travaux sous le rapport du genre sexuel ; l'indulgence à l'égard de l'illégitimité, ou sa valorisation ; l'éloignement migratoire ou même l'éviction du mari ou du gendre ; une idéologie de la procréation faisant de la femme l'origine substantielle de l'enfant, l'homme ne jouant qu'un rôle roboratif... Au total, la « suprématie culturelle du sexe féminin » débouche sur « la primauté du domaine de la mère, l'idéalisation de la relation mère-fille, la discrimination contre le sexe opposé, la domination religieuse du culte de la Mère de Dieu », tout cela formant « une manière de "patriarcat inversé" que j'appelle matriarcal » (1996 : 11).

Je laisserai ici de côté les controverses qu'ont suscitées, d'une part les notions de matriarcat et de matrifocalité, d'un pouvoir féminin lié à la sphère domestique, à une étape de son cycle de développement, ou à une émigration masculine massive et plus ou moins ancienne, et, d'autre part, l'argumentation consistant à opposer les idéologies indigènes de la domination masculine, répercutées dans des ethnographies largement androcentrées, et les relations, modes et sphères de pouvoir réels qui le seraient beaucoup moins... Selon Carmelo Lisón Tolosana et Marisa Rey-Henningsen, la *manda matrilineal* galicienne présente, dans l'ensemble, les caractères d'un système culturel stable et bien articulé. En ces temps où l'évidence de la sempiternelle domination masculine paraît, chez certains, chaque jour aller plus de soi, elle est surtout peut-être trop invraisemblable pour qu'on n'y prête pas une attention redoublée<sup>3</sup>.

3. Les arguments (pseudo-)historiques avancés à ce propos par Marisa Rey-Henningsen sont en revanche peu probants, encore que révélateurs de son *female bias*. L'auteur cherche à étendre la suprématie sociale de la femme non seulement à toute la Galice, mais aussi à l'aire géo-culturelle s'étendant jusqu'au pays basque, et même à l'Espagne tout entière, en l'enracinant dans le tréfonds de l'Histoire (chap. III). Cédant à la tentation de l'archaïsme, elle n'est pas loin de faire de ces îlots paysans à régime matricentré la vérité d'une société espagnole que les vagues successives d'androcentrisme exogène – les invasions romaine, wisigothique, arabe, la (re)christianisation – ne sont pas parvenues à submerger.

Société ethnographiée d'un côté, culture orale et religieuse qui n'est pas qu'un ramassis de survivances, de l'autre, sont, pour le principe de correspondance, un banc d'essai d'autant plus efficace qu'en Galice régimes matri- et patrilinéaire se côtoient. Encadrée par cette double dualité, la question de la sorcière s'y pose avec acuité. Marisa Rey-Henningsen l'aborde en plusieurs temps et sous différents angles ; elle parvient à des résultats fort divers, et conclut par un silence à la mesure de l'énigme.

L'auteur s'efforce tout d'abord d'équilibrer la violence symbolique et celle qu'implique la domination sociale, la disparité entre « folklore » et « réalité » s'atténuant en conséquence (chap. IV, V et VI). Plus encore que son homologue masculin, le régime matricentré est en Galice un dispositif de pouvoir. Jouant sur les registres générationnels et du genre sexuel, il n'est pas tendre, même pour les descendants féminins. En gardant par-devers soi le pouvoir de faire et de défaire son héritier-successeur, en retardant jusqu'à sa mort tout transfert de propriété, la mère est en position d'exercer sur ses filles un chantage permanent. Elle choisit l'héritière en fonction de sa soumission, et la maintient ensuite dans une étroite sujétion en menaçant de l'exclure si elle (et le mari/gendre) ne se plie pas à sa volonté. Entre-temps, ses sœurs et rivales intriguent auprès de la mère afin de se montrer, par une soumission exemplaire, plus dignes de la faveur maternelle. Vis-à-vis des germains mâles, le groupe de descendants féminins serre les rangs afin de les exclure de l'héritage, en les incitant par exemple à émigrer. Par ailleurs, la mère entretient délibérément le statut subordonné du mari/gendre, y compris à l'égard de sa femme. Elle veillera à ce qu'une relation de loyauté entre époux ne porte pas atteinte à celle entre mère et fille. L'homme est systématiquement marginalisé. Le mariage hypogamique de l'héritière avec un *segundone*, « cadet », qui n'apporte rien au mariage à part ses bras et sa semence, fait jouer le mode majeur de domination paysanne – la propriété foncière – au profit de la « maison mère ». Le recours à une sexualité illégitime à des fins de procréation permet parfois d'éviter la présence menaçante du gendre. La mère exerce en outre une mainmise limitative sur la cohabitation, tant sexuelle que domestique, de l'héritière présomptive avec son mari. L'asymétrie entre régimes matri- et patriarcaux se renforce enfin par le recours à des formes plus « féminines » de domination : les stratégies du don-sacrifice par quoi la mère fait peser sur ses filles une contrainte affective, suscitant en contrepartie une loyauté censée sans faille (Fredrikson 1998).

Ainsi, l'arbitraire et l'ambivalence du pouvoir seraient, en régime « matriarcal » aussi, le moyen de la domination. Dès lors, on s'étonne moins qu'en ces terres la sorcière soit femme et vieille. Mais la difficulté ne fait que se déplacer. Comment expliquer en effet que la femme, soumise et subordonnée en régime patriarcal, soit, en régime matriarcal également, stigmatisée comme sorcière ? On n'observe pas à cet égard de covariation significative d'un régime à l'autre. C'était, on s'en souvient, le problème sur lequel achoppait Meyer Fortes. Symétriquement, c'est la pureté renonçante de la Vierge qui, en régime matriarcal, pose alors problème : elle paraît correspondre davantage à la réalité de la paysanne façonnée par l'idéologie du don-renoncement et, à ce titre, « forte » de son statut de victime, en

terres patriarcales (Fredrikson 1994 : 240 *sq.*, 251 *sq.* ; 1998 : 68 *sq.*). Marisa Rey-Henningsen se tire d'affaire de deux façons. D'une part, elle étend l'ambivalence de la mère à une figure de la Vierge propre aux terres matricentrées : la Vierge est la « projection positive de la dimension surnaturelle qui, dans cette partie de l'Espagne, est attribuée à la femme et au principe féminin » (p. 199) ; occupant l'espace divin tout entier, elle récompense et châtie aussi bien. D'autre part, après y avoir explicitement renoncé, l'auteur cède là encore aux prestiges de l'archaïsme et du symbolisme : sollicitant tel texte d'Isidore de Séville, tels tableaux de Goya, elle fait remonter le culte de la Vierge à celui, originaire, de fécondité voué à Déméter... Peine perdue, cette déesse ayant fleuri dans une société grecque profondément androcentrée et polythéiste.

Intercalée en quelque sorte entre les termes que représentent la sainte image et la sorcière, et participant de l'une et de l'autre, on rencontre en Galice la figure composite de la *meiga*, tout à la fois sainte vivante, guérisseuse ambivalente et sorcière maléfique. Son ambivalence renverrait de même, mais de manière plus nette encore – elle dispose d'un pouvoir de vie et de mort « sur la fertilité, les éléments, la maladie et le destin des hommes » (p. 201) – à celle attachée à la prédominance sociale de la mère ; aussi la *meiga* serait-elle, comme la Vierge, une réincarnation de la déesse-mère originaire, projection « symbolique » de la « réalité sociale ». Là encore, l'argument est contredit par la généralité de cette figure, commune aux régions à *manda patrilineal* et *matrilineal* ; de plus, nous allons voir qu'elle est en réalité plus caractéristique de la première. Sur le plan des relations sociales de voisinage, le pouvoir magique qu'on lui attribue inspire une crainte incitant son entourage à entretenir avec elle de bonnes relations. C'est l'hypothèse « compensatrice », censée atténuer le scandale de la stigmatisation de la sorcière lors même que l'accusation qui la victimise contredit la fonction protectrice que cette imputation est supposée remplir. Ce deuxième argument suppose d'autre part que la sorcière est une victime sociale virtuelle que protège sa réputation de sorcière. L'explication, quasi tautologique, n'est pas plus valide pour autant. Rien ne laisse penser que des femmes marginales soient prioritairement objet de soupçons. Cette Galice matricentrée le montre justement de manière flagrante<sup>4</sup>.

Enfin, sous le vocable *meiga* sont en réalité réunis deux personnages, deux pouvoirs distincts et opposés : la guérisseuse, figure bienfaisante (quoique parfois discréditée comme charlatane ou même comme sorcière), et la *bruxa*, « sorcière », par essence jugée comme traîtresse maléfique. S'agissant de la première, on note, selon Lisón (suivi par Rey-Henningsen), une covariation du sexe du guérisseur

4. Cette remarque vaut également pour l'hypothèse inverse de Lisón Tolosana (1979b : 255) : « La peur réelle masculine » de rencontrer les *meigas* nocturnes, écrit-il, « est une expression efficace, à la fois culturelle, intime et objective, de la domination féminine ». Comment, dès lors, expliquer qu'en régime patrilinéaire se vérifie aussi cette crainte masculine ? En réalité, si les jeunes gens affrontent cette nuit emplie d'une faune agressive dont la *meiga* n'est qu'une des formes, c'est qu'ils forgent par là leur mâle bravoure, leur dureté d'hommes. D'autre part, Lisón rappelle que les jeunes filles ne sortent pas la nuit : intériorisation de la peur et enfermement qui sont précisément une « expression efficace » du resserrement des contraintes sociales s'exerçant sur elles, corps et âme, et contribuant à leur « domestication » (Fredrikson 1994 : 238 *sq.*).

selon qu'on se trouve en régime matri- ou patrilinéaire. Dans les régions à régime matricentré, malades et malheureux tendent ainsi à s'adresser à des guérisseurs hommes, les *meigos*, phénomène remarquable en Galice où cette fonction est fortement féminisée. Significatif par ailleurs, cela n'ajoute rien au propos de l'auteur, et même le contredit : le pouvoir social ne s'appuie pas sur la force magique, même positive.

Quant à la *bruxa*, dans toute la Galice son action est liée à la fertilité, mais dans un sens néfaste : elle s'attaque à la fécondité des femmes et des bêtes, à la santé des nourrissons et des petits enfants, et, de manière plus générale, à la prospérité de la *casa* (maison). On observe cependant un infléchissement notable de cette règle dans l'un des deux régimes de succession. En milieu patriarcal, seules les femmes sont sorcières ; en régime matricentré, en revanche, les hommes aussi sont parfois accusés. Étant donné leur statut inférieur, il serait « logique que les hommes soient envieux et tentent d'accéder aux rôles féminins » dominants (p. 200). L'accusation dirigée contre ces derniers s'expliquerait dans la mesure où elle vise une catégorie sociale subordonnée animée de ressentiment à l'égard des bénéficiaires de l'ordre établi. Or, Marisa Rey-Henningsen se garde bien d'employer cet argument à propos des sorcières, pourtant largement majoritaires : dominantes, les femmes ne sauraient être envieuses. De plus, à l'inverse des *bruxas*, les sorciers-*meigos* sont dits faire le mal involontairement. Comme dans nombre de sociétés exotiques, le pouvoir est commun aux deux sexes, mais la malice inhérente, l'envie haineuse sont réservées aux femmes.

L'auteur délaisse alors un terrain aussi dénué de confirmations pour recourir à une Histoire imaginaire où pourra à nouveau se déployer l'efficace du « thème du renversement fondateur ». Ce n'est plus la révolution néolithique, mais la « grande chasse aux sorcières » des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles menée par une Église répressive et misogyne qui crée la césure entre un passé authentique et un présent falsifié. Si la « démonisation » de la culture paysanne opère alors surtout par la persécution des sorcières, c'est que celles-ci représentent son cœur culturel, son authenticité même. Tout comme la Vierge et la *meiga*, le sabbat des sorcières renverrait à un culte païen de fertilité foncièrement féminin, et par là à une société paysanne originellement matriarcale. Le mal imputé à la sorcière ne serait par conséquent que l'effet de l'agression accusatrice d'un pouvoir masculin devenu, par ce moyen entre autres, tardivement dominant. À l'appui de cette thèse, l'auteur n'hésite pas à appeler à la rescousse Margaret Murray elle-même (p. 188).

Or, il suffit de sortir l'ethnologie religieuse européeniste de son ghetto pour s'apercevoir à quel point le blanchiment rétrospectif de la sorcellerie est une opération purement idéologique. En Europe seule, en somme, cette théorie intégrée de la force malveillante préférentiellement féminine serait un artefact dénaturé de l'Histoire et non une donnée culturelle première. Le christianisme aurait eu la vertu, pour le coup véritablement miraculeuse, de transformer l'innocence d'un culte de fécondité païen en une sorcellerie accusatrice de même type, précisément, que celle qu'on observe dans tout le paganisme lignager. Des démentis formels sont pourtant à portée de main. Selon Gustav Henningsen (1980 : 17), les

archives anglaises, espagnoles et danoises attestent que la presque totalité des procès étaient engagés sur l'initiative de paysans ordinaires et concernaient des malheurs et des maladies spécifiques ; on ne peut donc tenir ces procès pour « une forme monstrueuse et dramatique de persécution » culturelle. Les travaux d'Alan MacFarlane (1970) montrent que, tout au contraire, c'est dans une large mesure le paysan qui « colonise » l'institution censée dominante. La dénonciation de la sorcière présumée à un tribunal qui fut un temps si accueillant aux demandes paysannes constitue une étape du processus de guérison magique (Favret-Saada 1981 : 341 *sq.*), le juge y jouant sensiblement le même rôle que le devin ailleurs. Comme l'écrit Jacques Revel, dans l'imaginaire européen des élites depuis Michelet (et jusqu'à Ginzburg et Le Roy Ladurie), le sabbat « est le grand mythe rebelle des pauvres [...] ainsi la sorcière est-elle d'abord la femme (la femme : ce peuple du peuple) qui console et qui guérit mieux que le prêtre ou le médecin ne savent le faire » (Revel 1975 : 50 *sq.* ; à ce propos, voir aussi Fredrikson 1991b). Le sabbat ne serait ainsi qu'une version « historique », mais d'autant plus efficace, du mythe du renversement fondateur assurant l'apothéose de la Victime. Grâce à quoi il est loisible de rêver une société paysanne païenne, authentique et à la limite gynécocentrée, parce que purifiée de la malveillance d'une sorcière désormais disculpée, et même sublimée.

Reste la sorcière des contes, contes dont l'analyse est en définitive réduite à la portion congrue (chap. IX). Le propos n'en est que plus net. Selon Marisa Rey-Henningsen en effet, le conte matriarcal serait informé par une matrice l'opposant terme à terme à celle proposée par Propp pour les contes à héros. Dans ces derniers, l'intrigue se développe de manière linéaire, le héros se déplaçant d'un point de départ (A) vers un objectif (Z). Le conte matriarcal aurait en revanche une structure circulaire, son point de départ et son objectif se confondant dans « la mère et son domaine » (p. 220). Un ensemble consistant de traits typiquement matricentés étoffe le modèle (1994 : 220-223 ; 1996 : 11-13). L'hypothèse est novatrice, hardie. Si elle était confirmée, la science des contes aurait, à n'en pas douter, fait un bond en avant. Là encore, hélas, on aboutit à des impasses, et pour les mêmes raisons.

Examinons tout d'abord le jeu complexe entre le conte-type, ses variantes et son sens local. On a vu que la structuration sociale du conte implique une nette césure entre conte générique et sa variante locale : transformé par l'empreinte d'une configuration sociale spécifique, ce n'est plus le « même » conte. Marisa Rey-Henningsen reconnaît que les contes matriarcaux correspondent aux types dégagés par Aarne et Thompson, qu'ils sont d'origine hétérogène, c'est-à-dire patriarcale. En effet, le principe de correspondance conte-société veut qu'ils aient été en quelque sorte transfigurés du fait de leur implantation en ces terres matricentrées galiciennes. On apprend alors avec quelque surprise que le procès devant aboutir à cette correspondance s'est essoufflé en chemin, bien en-deçà du but annoncé. L'auteur parle ainsi du syncrétisme de nombreux contes où se mêlent « *male- and female-related ideals* » (1996 : 12), de « *gender manipulation* », ou encore d'« incohérence » (p. 264) et de « formes hybrides » (p. 247). La congruence

entre société et conte est donc invérifiable, et l'interprétation devient un exercice fortement empreint d'arbitraire. Ce syncrétisme généralisé infirme également le principe du sens exotérique du conte, celui-ci comportant des éléments non seulement allogènes, mais qui contredisent les normes culturelles du milieu où ils sont narrés, et qui s'y disent à l'insu des narrateurs.

Pose ensuite problème le nombre fort réduit des contes auxquels le paradigme « matriarcal » s'applique de manière significative, ainsi que la légèreté des analyses proposées. Des 85 contes figurant dans le recueil (1996), quelques-uns seulement sont censés s'y conformer véritablement et font l'objet d'un examen tant soit peu attentif. À ce point, un tableau d'équivalences symboliques, supposé opérer le lien entre « réalité » et « fiction », permet à l'auteur d'espérer sauver sa mise, mais au risque de perdre son lecteur en chemin. Malgré ce subterfuge et d'autres, ces contes privilégiés eux-mêmes paraissent souvent cadrer mal, ou pas du tout, avec le principe de souveraineté de la mère. On le montrerait aisément en reprenant par exemple l'analyse du *Plant de Basilic* (AT 879 ; cf. Rey Henningsen 1996 : 29-33, 1994 : 241 *sq.*), conte qui vaut en effet le détour, l'héroïne faisant preuve d'une féminité qui n'est ni conforme à l'ordre patriarcal, ni condamnée pour autant.

Subsiste une dernière difficulté. Le pouvoir surnaturel ou magique de la Vierge, ou de son équivalent fonctionnel, la fée, exprimerait sur le plan symbolique la prééminence sociale de la mère. Toutefois, en milieu matriarcal comme ailleurs, d'autres figures féminines peuplent les contes. Selon Marisa Rey-Henningsen, la sorcière et la marâtre incarnent toutes deux la fausse mère et relèvent forcément de l'idéologie patriarcale. Nous y voilà ! C'est pourquoi la deuxième, en tout cas, n'apparaîtrait jamais dans les contes proprement matriarcaux. Assertion osée, à moins que le « paradigme matriarcal » tienne lieu de critère excluant tout conte n'y correspondant pas. Pour ce qui est de la sorcière, pareil expédient n'est guère possible. L'auteur inclut ainsi dans son recueil une section consacrée aux « Contes de sorcières » (1996 : 143-151). La sorcière nocturne s'y donne à voir, fidèle au moins à elle-même : ennemie perfide, crainte et objet de haine, dont l'hédonisme antisocial est à raison de la souffrance qu'elle inflige. Tous, hommes et femmes, s'efforcent de l'éviter, d'en contrecarrer les menées ; au besoin on la malmène, jusques et y compris en la mettant à mort. C'est sur ce point que les contes correspondent enfin, et à la perfection, à la « réalité » sociale : celle de la disqualification hyperbolique de la femme, souvent âgée, comme explication de la maladie ou du malheur. Or, à ces contes, l'auteur ne consacre, littéralement, pas une ligne de commentaire, silence assourdissant qui sonne comme un aveu.

## La science divinatoire

L'interprétation du « Petit Chaperon rouge dans la tradition orale » proposée par Yvonne Verdier tend tout entière à réduire le scandale de l'accusation des vieilles ; mais ce sera en reproduisant le procès menant implacablement à leur dénonciation. Ayant posé la validité du principe de correspondance conte-société

(1995 : 210 ; cf. p. 173), l'auteur est amenée à faire du discours virtuellement sorcellaire de l'envie et du meurtre entre grand-mère et petite-fille l'expression symbolique de la vérité d'une société où, généralisée mais s'aiguissant au fur et à mesure qu'on approche des relations de filiation directe, régnerait la violence des femmes entre elles. Je restituerai d'abord brièvement une analyse qui me paraît fort discutable, mais d'autant plus éclairante. Je montrerai ensuite comment la mise en accusation de la vieille dans le conte conduit à la transfiguration négative de son homologue sociale, ce que la description ethnographique dément pourtant formellement. Il sera temps alors de s'interroger sur l'énigme d'un contraste dénié entre femme du conte et femme en société, qui est celle de la sorcière.

Yvonne Verdier aborde ce conte par le biais du couple épingles/aiguilles qu'elle avait analysé dans *Façons de dire, façons de faire* (1979), et qui figure dans les versions authentiquement paysannes du conte antérieures à celles de Perrault et des frères Grimm. Les deux chemins de la forêt, celui des épingles et celui des aiguilles, recouvrent et signifient ainsi le couple jeune fille/grand-mère sous le rapport du sang génésique, donc de la fécondité. Ce sang, la jeune femme le prend à sa mère, ou grand-mère, ménopausée. Aussi, ce qui se joue lors du « repas macabre » où le Chaperon rouge cuisine et mange « le sang et les mammelles » de celle-ci – autre motif véhiculé par la tradition orale mais gommé par la suite –, c'est l'incorporation symbolique de son pouvoir de procréer. Son accession à la maturité sexuelle, mais aussi domestique et familiale, se fait aux dépens d'une aïeule qu'elle supplante, et supprime. « Moralité : les mères-grand seront mangées » (1995 : 185), le devenir de l'une étant lié non au dépérissement naturel de l'autre, mais à son élimination cannibalique. Inscrite dans la trame idéologique du sang des menstrues circulant entre femmes de générations alternées, cette violence impitoyable est asymétrique ; mais elle opère dans le sens inverse de celui qui apparaît ostensiblement dans le conte. À l'action objectivement vampirique de la jeune fille s'oppose en effet la haine de la vieille dépossédée par elle. Ainsi, au sens premier de la mise à mort de la grand-mère s'en ajoute un second, qui en est la conséquence et la signification profonde : « s'il faut que les petites filles mangent leurs grands-mères, c'est que celles-ci veulent les manger » (p. 188). Acte préventif, donc, qui souligne l'innocence de l'agression de la petite fille à l'encontre de la vieille, tout comme la malveillance de la sorcière provoque seule, et justifie, la brutalité de l'accusation dont elle est l'objet et des mesures magiques ou physiques prises à son encontre.

La découverte d'une sorcière dans cette grand-mère-là s'appuie pour une part sur le socle fourni par le genre des contes à sorcière ; mais une lecture plus serrée du « Petit Chaperon rouge » permet de la confirmer. Sans doute, à un premier niveau, l'interaction entre le loup et la jeune fille figure-t-elle l'accession de celle-ci à la sexualité. Mais on peut voir également dans le loup une forme monstrueuse de la grand-mère, ou une figuration de la grand-mère comme monstruosité. Certaines versions corroborent ce rapprochement. Sous le rapport moral, le loup apparaît comme l'incarnation de la « duplicité », « ennemi de l'intérieur » (p. 189). Quant au physique, le loup « ne figurerait-il pas la vieille

femme elle-même, qui, dépouillée de son pouvoir d'enfanter, de tous ses attributs féminins – son sang menstruel, ses mamelles, sa panse –, se couvre de poils, devient homme ou bête sauvage ? » (*ibid.*). Mais la grand-mère est loup surtout en tant qu'elle est « habitée[e] du désir cannibale », de manger ses petits-enfants. Or, tel est l'enseignement constant des contes, structurés par une deuxième asymétrie : « [P]our quelques ogres amateurs de chair fraîche, combien de grands-mères ou de mères assassines de leurs enfants sont là pour montrer que c'est ce passage, l'accession de leur fille à la maternité ou même seulement leur maturité qui leur est difficilement tolérable, sinon insupportable » (1979 : 319).

La société est le calque du conte ; aussi sa « vérité charnelle et sanglante » s'y laisse-t-elle mieux lire, parfois, que par l'observation directe. L'intérêt sociologique du conte tient à ce qu'il révèle la conflictualité inhérente à la féminité. Mères et grands-mères ne peuvent supporter que « la vie continue, qu'une autre plus jeune reprenne les fonctions reproductives qui l'ont quittée » (1979 : 320 *sq.* ; cf. p. 323), d'où la convoitise, la malveillance pure. Le conte est non pas une fable sur l'inévitable destin biologique des femmes, mais plutôt la traduction symbolique d'irréductibles antagonismes féminins. Dès lors, cette violence ne concerne plus seulement « le jeu des vases communicants » sur l'axe (grand-)mère/(petite-)fille (p. 184) ; elle se généralise. Par les contes, celui du *Petit Chaperon rouge* notamment, serait « dévoilé dans son entière crudité » le destin structurel « qui fait les femmes rivales entre elles, les fait s'entre-dévorer » (1995 : 190 ; cf. p. 195).

Si maintenant, face au conte accusateur, on pose la question : « Qu'en est-il dans la société ? » (1979 : 321), ainsi que la met au jour la description ethnographique, on aboutit à des résultats exactement inverses. À Minot, les relations entre parents et enfants étaient plutôt tendues ; celles entre petits-enfants et grands-parents se caractérisaient en revanche par la douceur et la tendresse. Comme fort souvent ailleurs, dans le Châtillonnais aussi elles étaient empreintes d'une grande licence : « avec l'aïeul tout était permis » (Zonabend 1990 : 290). Dans l'économie politique de leur famille d'origine, les jeunes gens des deux sexes devaient bien moins interroger et apprendre que produire, obéir, se taire. Face à la sévérité parentale, les grands-parents étaient une manière d'abri. Entre aïeule et petite-fille les rapports étaient amicaux, l'une initiant l'autre à la cuisine, au tricot, à la cueillette des herbes, au jardinage, celle-ci apprenant en somme la plupart des compétences domestiques qui lui permettraient, le jour venu, de tenir son rôle d'épouse-mère (*ibid.* : 286 *sq.*). Yvonne Verdier finit par convenir, chichement, que « contrairement à celles des contes », les grands-mères ethnographiques « sont plutôt bonnes » (1979 : 323).

Le lieu de ce conflit mortel se trouverait-il du côté de la relation mère-fille ? Tout au long de son analyse, Yvonne Verdier est tentée par la réduction de l'écart générationnel de deux à un seul niveau. Cela s'accorderait mieux avec la logique des vases communicants : pour une mère, la puberté parfois, mais surtout la maternité de sa fille, coïncident à peu près avec sa ménopause et, bien entendu, avec son accession à la classe d'âge des grands-mères. Le mariage de sa fille implique qu'elle sera supplantée « sur son propre terrain ». Or, à l'inverse de la bru résidant patri-

virilocalement, « les filles mariées gardent de fortes attaches nourricières avec leur mère », renforçant le statut maternel de celle-ci. De plus, l'éloignement néo- ou virilocal de la fille assure que sa mère demeure maîtresse dans son groupe domestique (1979 : 322 *sq.*). Ce ne semble pas non plus être la bonne clé.

S'il est une relation de parenté d'où sourd la violence entre femmes, c'est celle entre belle-mère et belle-fille. Cette animosité est unilatérale, et descendante – la belle-mère se montre typiquement froide, avaricieuse, jalouse de ses prérogatives à l'égard de cette pièce rapportée –, mais elle est temporaire. L'ambiguïté du statut de l'épousée, qui n'est plus une jeune fille mais pas encore une femme-épouse, se résorbe « quand arrive l'enfant ». Lors donc qu'entre femmes de générations successives il y a rivalité, c'est précisément au moyen des facultés génésiques de la cadette qu'elle se détend et se défait : « L'enfant donne à chacun sa place : le cycle de la reproduction est bouclé, la bru devient mère, et la belle-mère, grand-mère. Épouser le fils n'est pas suffisant pour obtenir un statut nourricier [...] celui-ci se gagne par l'enfant » (p. 322).

Si, dans de nombreux contes (sinon dans celui analysé par Yvonne Verdier), la (grand-) mère apparaît emplie d'une envie haineuse à l'égard de sa (petite-)fille – que la figure de la sorcière porte à un degré hyperbolique et cristallise en une formule stable définissant l'essence inamissible d'un personnage, la malveillance de la mauvaise mère, de la marâtre, de la vieille –, la réalité ethnographique propose le spectacle inverse de femmes âgées se conformant avec une régularité surprenante à la norme dictant le renoncement, le don asymétrique, le sacrifice de soi au profit de leurs (petits-) enfants. Du reste elles ne s'y plient pas : c'est d'un façonnage en profondeur de leur intériorité qu'il s'agit, donnant lieu dans son entourage à une attente et à une exigence portant sur leur nature même. Pareille figure est, à la réflexion, aussi invraisemblable que celle de la sorcière, avec qui elle forme un couple d'opposition. Toutes deux incarnent une manière de miracle social, l'un positif, l'autre négatif, formant les termes d'une non-correspondance récurrente et structurée.

Comme Isabel Cardigos et (dans une moindre mesure) Marisa Rey-Henningsen, Yvonne Verdier postule une authenticité paysanne et gynécocentrée perdue, mais accessible par le truchement des contes. À ses yeux, la trame narrative du *Petit Chaperon rouge* reproduit un schème initiatique spécifiquement féminin, le filon du sang permettant de symboliser successivement la puberté, l'accès à la sexualité et à la maternité, enfin la ménopause, ainsi que le passage aux classes d'âge correspondantes. Les versions, antérieures au XVIII<sup>e</sup> siècle, sur lesquelles elle s'appuie précéderaient la césure, et la censure, d'une société qui tend alors à se masculiniser ; elles témoigneraient donc de la culture originaire des « vieilles sociétés paysannes » qui célébraient les « grands pouvoirs et mystères du corps féminin » (1995 : 196). Mais, à l'inverse d'Isabel Cardigos (et, pour une part, de Marisa Rey-Henningsen), la sorcière n'est pas à ses yeux l'effet, et le reflet inversé, d'un ordre social oppresseur. Tout au contraire, l'accord entre conte accusateur et société était jadis (c'est-à-dire lorsque celle-ci était gynécocentrée) encore plus marqué. Yvonne Verdier est ainsi conduite à répéter un discours

accusatoire indigène, à l'exacerber même en le généralisant. Si l'on étiquette comme sorcières des membres d'une classe d'âge et d'un genre sexuel dont la personnalité sociale peut être qualifiée de renonçante, c'est que ce n'est là qu'apparence trompeuse, masque derrière lequel se terre une subjectivité envieuse, virtuellement cannibale. Dans l'exacte mesure où elle cherche à résoudre l'énigme en faisant correspondre société et croyance – en rendant vraisemblable le ciblage de l'accusation –, l'auteur est inéluctablement amenée à établir, à imputer réellement cette duplicité coupable. L'intérêt du choix du *Petit Chaperon rouge* comme conte de référence réside dans le fait que la femme n'y est pas marquée comme sorcière : elle est grand-mère aimante, aimée tant de sa fille que de sa petite-fille. Le travail d'interprétation peut alors donner sa pleine mesure, apparaître sous son vrai jour. Il sera d'autant plus efficace et réussi qu'il parviendra à attribuer une nature maléfique à celle dont la totalité des traits apparents la démentent. L'analyse s'approprie la fonction divinatoire d'identification d'une sorcière indiscernable.



Chez Isabel Cardigos, la femme est sorcière parce qu'elle est victime. Marisa Rey-Henningsen adopte une position moyenne : l'ambivalence de la femme en tant qu'elle est mère dominante. Yvonne Verdier, enfin, va jusqu'à faire de la perfidie agressive de la sorcière la clé de la réalité sociale de la femme. En trahissant femme et conte, c'est pourtant cette dernière qui pourrait, paradoxalement, nous donner la clé de l'énigme. Que ce soit en milieu paysan ou lignager, la sorcière est systématiquement un proche : voisine, amie, parente, membre du lignage. Le conte fonctionne à cet égard comme un verre grossissant. Il couple grand-mère et petite-fille, spécifiant ainsi la classe d'âge, le genre sexuel et la relation de parenté de la victime parfaite, et partant préférentielle. L'action antisociale de la sorcière n'est pas simplement affaire d'agression ; elle destine sa malveillance à ceux-là mêmes qui, faibles et innocents, lui sont attachés par le lien de confiance le plus total : ses petits-enfants. C'est, plus encore que les dommages physiques qu'elle inflige, la modalité morale de son agression qui en fait l'horreur spécifique. L'hyperbole de cette trahison l'établit comme incarnation du mal, ce que confirme l'innocence incontestable de ses proies. L'étonnante efficacité narrative de la sorcière dans les contes et, pour une part, de ceux-ci dans des sociétés très différentes (Calame-Griaule 1975 ; Paulme 1976), tout comme leur pouvoir explicatif quasi universel en ce qui concerne les maladies graves ou les malheurs en série, paraît tenir à ce que la force causale la plus négative, appelant la disqualification la plus brutale, est celle qui est la plus fourbe.

Se dessine ainsi l'épure du dispositif de « diffamation totale » (Douglas 1991) informant l'idéologie sorcellaire tout entière. L'imputation de trahison du lien élémentaire de confiance constitue le moyen le plus simple, et le plus universel, de produire ce « noyau résistant » (Calame-Griaule) narratif, étiologique, social. Aussi ces contes, loin d'être prisonniers de leur culture d'origine, se font-ils entendre

d'auditoires très divers. Cibler la femme, la vieille, et surtout la grand-mère, permet d'obtenir l'écart le plus fort entre confiance et dévouement d'un côté, perfidie de l'autre, et, par là, de susciter l'indignation accusatrice la plus implacable. Sous le masque du renoncement et de l'amour, la femme fait le mal non par besoin, intérêt ou ressentiment à l'égard de sa victime, mais par plaisir haineux. Reconnaître un mobile externe à sa subjectivité, donc *expliquer* sa malfaisance, l'exonérerait d'autant, atténuant la légitimité de la violence justicière de sa victime, et tendant à « symétriser » la culpabilité. Comment porter l'agression au-delà du dicible et de l'explicable, si ce n'est en faisant la sorcière manger ses propres (petits) enfants – qui plus est, accommodés « à la sauce Robert » (Verdier 1979 : 320) ? Pareille figure, il est impérieux de la traquer, de l'humilier, de la tuer. Hésiter même serait *se* trahir en s'en rendant complice, et subvertir en conséquence la définition de ce degré minimum d'ordre moral qui trace la ligne ténue entre humanité et monstruosité. Réciproquement, l'improbabilité radicale de l'objet de l'imputation ne fait jamais qu'accentuer l'évidence de sa duplicité acharnée.

Le charme qu'exercent durablement les contes tiendrait alors moins à leur dénouement heureux qu'au monde radicalement asymétrique qui le conditionne. Chacun, à leur contact, est invité à y prendre place. Il faut, mais il suffit, de figurer la malveillance radicale ; de s'approprier la posture de la victime virtuelle ; puis, en un geste où coïncident indissociablement plaisir, justice et violence, de frapper, dégrader, anéantir. À l'inverse des parcours thérapeutiques pouvant aboutir ou non au désorcelage, le conte ne connaît ni l'échec, ni les dénégations scandalisées de la « sorcière ». Au contraire, le travail d'identification accusateur y est toujours déjà fait, l'efficace du conte étant d'autant plus grande que sa fonction divinatoire est imperceptible. Les usagers du conte, eux, gardent les mains propres puisqu'ils n'ont jamais qu'à valider – raconter, écouter, lire ; et, depuis quelques décennies, voir, sur écrans, grands et petits – un discours autorisé, consensuel, normatif même, qui prend sur lui de trancher, en effet, dans le vif.

MOTS CLÉS/KEYWORDS : femme/woman – correspondance conte-société/correspondance tale-society – accusation/accusation – victime/victim – Europe/Europe.

Augé, Marc

1975 *Théorie des pouvoirs et idéologie. Étude de cas en Côte-d'Ivoire*. Paris, Hermann (« Savoir »).

1979 « Ici et ailleurs : sorciers du Bocage et sorciers d'Afrique », *Annales ESC* 34 (1) : 74-84.

Balandier, Georges

1974 *Anthropo-logiques*. Paris, PUF (« Sociologie d'aujourd'hui »).

Ben Amos, Dan

1972 « Towards a Definition of Folklore in Context », in A. Paredès & R. Bauman, s. dir., *Towards New Perspectives in Folklore*. Austin, University of Teas Press : 3-15.

Calame-Griaule, Geneviève, s. dir.

1975 *Permanence et métamorphoses du conte populaire : la mère traîtresse et le tueur de dragon*. Paris, Publications orientalistes de France (« POF – Études »).

Douglas, Mary

1971 *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*. Paris, Maspero (« Bibliothèque d'Anthropologie »).

1991 « Witchcraft and Leprosy : Two Strategies of Exclusion », *Man*, n. s., XXVI (4) : 723-736.

Evans-Pritchard, Edward

1970 « Preface », in Alan Macfarlane, *Witchcraft in Tudor and Stuart England. A Regional and Comparative Study*. London, Routledge & Kegan Paul : XV-XVII.

Favret-Saada, Jeanne

1981 [1971] « Sorcières et Lumières », in Jeanne Favret-Saada, *Corps pour corps. Enquête sur la sorcellerie dans le Bocage*. Paris, Gallimard (« Témoins ») : 333-363.

Fredrikson, Charles

1991a « Certains l'aiment nature », *Sciences sociales et santé*, IX (1) : 21-37.

1991b « L'écartèlement des corps », *Recherches en anthropologie au Portugal* 3. Paris, CEP-EHESS : 51-71.

1994 « La duplicité de la femme », in Colette Callier-Boisvert, s. dir., *Ethnologie du Portugal : unité et diversité*. Paris, Centre culturel Calouste Gulbenkian : 225-257.

1998 « La tentation lignagère en terres cognatiques », *Recherches en anthropologie au Portugal* 5. Paris, MSH-Instituto Camões : 55-81.

Gluckman, Max

1965 *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*. Oxford, Basil Blackwell.

Goody, Esther

1970 « Legitimate and Illegitimate Agression in a West African State », in Mary Douglas, s. dir., *Witchcraft : Confessions and Accusations*. London, Tavistock (« ASA Monographs ») : 207-244.

Harris, Grace

1973 « Furies, Witches and Mothers », in Jack Goody, s. dir., *The Character of Kinship*. Cambridge, Cambridge University Press : 145-159. [AV]

Henningsen Gustav

1980 *The Witches' Advocate. Basque Witchcraft and the Spanish Inquisition*. Reno, Nevada, University of Nevada Press.

Héritier, Françoise

1994 *Les deux sœurs et leur mère. Anthropologie de l'inceste*. Paris, Éditions Odile Jacob, (« Opus »). [Cf. Luc de Heusch, « Le même et le différent », dans *L'Homme*, 1996, 140 : 101-111 Ndlr.]

1996 *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*. Paris, Éditions Odile Jacob. [Voir Emmanuel Terray, « La pensée de la différence », dans *L'Homme*, 1997, 141 : 131-142.]

Hester, M.

1992 *Lewd Women and Wicked Witches. A Study of the Dynamics of Male Domination*. London, Routledge.

**Knight, Chris**

1991 *Blood Relations: Menstruation and the Origins of Culture*. New York, Yale University Press.

**Lisón Tolosana, Carmelo**

1979a *Antropología cultural de Galicia*. I: *Moradas del vivir galaica*. Madrid, Akal.

1979b *Antropología cultural de Galicia*. II: *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia*. Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia. Madrid, Akal.

**MacFarlane, Alan**

1970 *Witchcraft in Tudor and Stuart England. A Regional and Comparative Study*. London, Routledge & Kegan Paul.

**Moore, Henrietta L.**

1988 *Feminism and Anthropology*. Minneapolis, University of Minnesota Press.

**Paulme, Denise**

1976 *La mère dévorante. Essai sur la morphologie des contes africains*. Paris, Gallimard (« Bibliothèque des Sciences humaines »).

**Propp, Vladimir**

1983 [1946] *Les racines historiques du conte*. Paris, Gallimard (« Bibliothèque des Sciences humaines »).

**Revel, Jacques**

1975 « L'orient d'une culture », in Jean-Paul Aron, s. dir., *Qu'est-ce que la culture française ?* Paris, Denoël/Gonthier : 41-54.

**Turner, Victor W.**

1972 *Les tambours d'affliction. Analyse des rituels chez les Ndembu de Zambie*. Paris, Gallimard (« Bibliothèque des Sciences humaines »).

1975 [1961] « Ndembu Divination : Its Symbolism and Techniques », in Victor Turner, *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*. Ithaca, Cornell University Press.

**Verdier, Yvonne**

1979 *Façons de dire, façons de faire. La laveuse, la couturière, la cuisinière*. Paris, Gallimard (« Bibliothèque des Sciences humaines »). [Voir le compte rendu de cet ouvrage par Geneviève Calame-Griaule dans *L'Homme*, 1981, XXI (1) : 124-125.]

**Vidal-Naquet, Pierre**

1988 « Esclavage et gynécocratie dans la tradition, l'utopie, le mythe », in Jean-Pierre Vernant & Pierre Vidal-Naquet, *Travail et esclavage en Grèce ancienne*. Bruxelles, Éditions Complexe : 125-146.

**Zonabend, Françoise**

1990 « L'enfance dans un village français », in Tina Jolas *et al.*, *Une campagne voisine : Minot, un village bourguignon*. Paris, Éditions de la maison des sciences de l'homme (« Ethnologie de la France ») : 283-300.