L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

158-159 | avril-septembre 2001

Jazz et anthropologie

« Les contes, il faut avoir le temps de les rêver »

Margarita Xanthakou

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/118>

DOI : 10.4000/lhomme.118

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2001

Pagination : 365-376

ISBN : 2-7132-1386-X

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Margarita Xanthakou, « « Les contes, il faut avoir le temps de les rêver » », *L'Homme* [En ligne], 158-159 | avril-septembre 2001, mis en ligne le 12 juin 2003, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/118> ; DOI : 10.4000/lhomme.118

“ Les contes, il faut avoir le temps de les rêver ”

Margarita Xanthakou

“**L**E CONTE est un récit apparemment simple, presque naïf, enfantin en un mot. Mais il est à la fois transparent et opaque, sa simplicité est trompeuse [...]. Comme le rêve, le conte se présente [...] avec un contenu manifeste qui dissimule un contenu latent. L'analogie entre rêve et mythe (ou conte) a été notée et souvent reprise par Freud et ses premiers disciples, qui ne repèrent que les analogies sans prendre en compte les différences, à commencer par celle entre mythe et conte » (pp. 96-97).

Avec ce préambule et après le titre que je lui emprunte, Nicole Belmont entame le troisième chapitre de son dernier ouvrage. Et de poursuivre : « Les théories du XIX^e siècle voulaient que le conte fût un produit dégradé du mythe et que sa destination naturelle l'amènât dans la chambre des enfants » (p. 97).

Deux sujets rattachés sont donc traités dans une section qui me paraît centrale à tous égards (s'y conjuguent au sens fort ce qui la précède et ce qui la suit) : les rapports entre rêve et conte ou mythe, mais aussi entre ces deux genres de récit. Grands problèmes, belles questions – belles, d'autant que le livre dans son ensemble frappe par l'élégance de son écriture. Il est bien d'autres thèmes, on le verra, qu'aborde la spécialiste de l'« oraliture » ; barbarisme de ma part, mais peu importe puisqu'il invoque ce que le sous-titre du volume entend souligner : « Essai sur le conte *de tradition orale* » (Perrault et Pourrat ne sont pas à la fête). C'est pourtant sous l'angle de ces distinctions et rapprochements, recouvrant une *poétique* toujours présente, que s'ouvrira mon propos.

Nous ne sommes plus au XIX^e siècle. N'empêche, les anthropologues d'aujourd'hui sont légion qui semblent discerner – déformation professionnelle, attrait d'un exotisme spatio-temporel ? – quelque régime de castes dans les populations de récits, la plus haute étant constituée par les mythes de mondes fort lointains ou très anciens, et l'inférieure par nos contes, nos fables, légendes, pro-

À propos de Nicole Belmont, *Poétique du conte. Essai sur le conte de tradition orale*. Paris, Gallimard, 1999, 237 p., bibl. (12 p.).

verbes, dits ou chantés... à laisser aux folkloristes et autres laographes, eux-mêmes pratiquant une discipline sans commune mesure avec l'anthropologie, la vraie, *nec plus ultra* des sciences de l'Homme ; du coup, à tout seigneur tout honneur. On aura déjà compris que le cas des recherches de Nicole Belmont, avec ceux des travaux de certain(e)s¹ autres véritables anthropologues (sans ironie cette fois), récusent en soi de telles conceptions.

Ces recherches, que nous disent-elles en l'espèce ? D'abord, que le conte (comme le mythe) n'est pas l'*homologue* d'un rêve. C'est une production collective et non pas individuelle, à l'évidence ; bien qu'en l'un comme dans l'autre, ajouterais-je, comme dans tout discours, voire dans toute conduite peut-être – au moins rituelle –, l'étude d'inspiration psychanalytique, structuraliste ou même fonctionnaliste, enfin chaque « hypothèse du soupçon », puisse déceler (sinon construire) une signification ou des réalités voilées par le sens, par le réel qui au premier abord se donnent à voir et à entendre.

C'est un peu dans cet esprit que l'auteur, qui allègue pour sa part les enseignements de la psychanalyse – non sans prudence, car elle cite Alan Dundes, aux yeux duquel « l'approche psychanalytique des contes est chose trop sérieuse pour être laissée entre les mains des psychanalystes »² –, propose un parallèle en parlant d'un « travail du conte » *analogue* au « travail du rêve » selon Freud. Pourquoi analogue ? Parce que les procès d'élaboration en œuvre sont identiques, nous dit-on : « Il était une fois », cette formule introduit à un non-lieu, à un non-temps, utopie et uchronie, « autre scène » où l'auditeur est ainsi averti qu'il va entendre des mensonges. « Mais annoncer qu'on va dire un mensonge, c'est annoncer d'une certaine façon qu'on va dire de la vérité, sinon la vérité. Le mensonge annoncé fait appel à une vérité cachée. Le mécanisme est le même lorsqu'on raconte un rêve et qu'on assure que telle figure du rêve n'est pas telle personne. Pourquoi le dire si ce n'est pas le cas ? » (p. 100). Disons à notre tour que l'auditoire, prévenu de ne pas s'en laisser conter, se laisse pourtant avoir... Y compris quand, dans la Grèce traditionnelle – du moins sur mon terrain principal –, la relation de l'historiette se termine fréquemment par une ritournelle ambiguë, sorte d'échappatoire, *Paramythi mytharos, i kilia zou pitharos*, « Le conte grand boniment, ton ventre grand récipient ».

Bref, condensation, figuration, déplacement, élaboration secondaire freudiennes sont au travail dans le conte, est-il démontré pièces en main. Mais l'assimilation sans ambages de celui-ci au rêve serait fallacieuse. L'auteur y insiste : le premier avère l'œuvre d'un collectif étendu dans le temps et l'espace, ce qui n'est pas le cas du second. (Autre chose me semble l'influence d'un bain culturel *sui generis*, donc communautaire mais spécifique, sur le rêve³, et le fait assez significatif qu'à titre d'exemple mon activité onirique en Grèce, sur le terrain,

1. Ces temps derniers, les spécialistes de la « littérature orale » – les contes – et des « traditions populaires » de nos propres contrées sont souvent des femmes : régime de castes là aussi, ou division hiérarchique du travail ?

2. Dundes 1987 : 63, cité ici par Nicole Belmont, p. 98, n. 1.

3. Et sur le conte évidemment – mais suivant des inflexions similaires ; par exemple, dans le Magne (sud du Péloponnèse), de nombreux récits dont la trame est attestée ailleurs avec un relief différent .../...

diffère fortement, par certains côtés, de celle qui est la mienne à Paris, quand je me rends assidûment au Laboratoire d'anthropologie sociale.) En outre, souligne Nicole Belmont, il conviendrait d'examiner avec attention le surcroît déterminant de logique narrative dont le conte est doté au regard du rêve, en tout cas de la remémoration de celui-ci – voire de son énonciation.

Mais le mythe ? Quel est son statut face au conte ? *Paramythi mytharos* : dans cette tournure se révèlent les deux usages de *mythos* en grec moderne – mythe et « bobard » – et surtout l'étymologie, encore perceptible à l'oreille hellénique, du mot *paramythi*, « conte », littéralement « presque-mythe » (dans les deux sens de *mythos*, ce qui, en préalable, nous renvoie à ce qui est dit plus haut du vrai-faux mensonge). La notion de quasi-mythe, voilà qui semble rejoindre ce que Nicole Belmont appelle « La teneur mythique des contes », intitulé du chapitre VI...

...« Encore en 1931, A. Wesselski affirmait que “le conte est l'enfant du mythe, mais engendré par lui au moment où il meurt ou après sa mort” (cité par Faivre, 1978, p. 56) », signale-t-elle pour illustrer derechef les débordements en la matière du XIX^e siècle sur le suivant (p. 195). Cette conception, si j'ose dire, paraît de nos jours avortée. Reste la difficulté à distinguer les deux genres par des critères objectifs et *transculturels*. L'auteur rappelle que Georges Dumézil lui-même déclarait n'y être jamais parvenu (d'après Greimas 1985). Le présent ouvrage suggère de son côté que le conte « déguise le mythe, le banalise, réduit son enjeu, substitue une fin heureuse à une fin dramatique, efface le tragique dont il ne reste plus que des traces » (p. 212) ; et qu'au demeurant, « mythe et phantasme s'entrelacent pour former la texture des contes, qui présentent par conséquent au moins deux portes d'entrée à qui tente de les analyser » (p. 217). Que faut-il en conclure ? D'abord, qu'une pareille formulation mériterait ici de très amples développements et des commentaires circonstanciés pour lesquels l'espace me manque. Mais gardons-nous de l'impasse complète.

En premier lieu, il est des « mythes » à l'épilogue heureux ou neutre (« Persée et Méduse » ou des variantes de « La potière jalouse »...), alors que certains « contes » se terminent fort mal (« La malmariée » par exemple, j'y reviendrai). Sauf à pratiquer les renversements de perspective typologique – nommer désormais ceux-ci « mythes », ceux-là « contes (antiques) » ou bien « légendes », épiques ou non, pourquoi pas d'ailleurs –, et n'était le recours à la sous-classe des « contes merveilleux », quelques spécialistes apercevraient ici un problème. N'en étant pas vraiment une, je dois avouer qu'au moins sur ces questions-là, définitoires et *généralisantes presque a priori*, peu m'importent les taxinomies⁴. Du reste, ces dernières, Nicole Belmont

mettent un accent singulier sur une très étroite relation entre frère et sœur (repérable dans les pratiques), allant jusqu'à évoquer au seuil de l'explicite le désir récurrent d'inceste adelphique ; or, des Maniotes m'ont raconté plus d'une fois leurs rêves sur ce thème.

4. Le doute envers la pertinence de certaines classifications relève peut-être aussi d'options méthodologiques d'ethnologues voyant dans la littérature orale non pas *avant tout* un moyen pour sonder, « en bref, “la loi du récit” ou l'inconscient du sujet » (Giraud & Jamard 1985 : 92), mais des données qui « ressortissent à l'ensemble des faits sociaux susceptibles, si l'on montre leur interdépendance, de caractériser un groupe humain par les problèmes qui y sont pensables, et par nous repérables, d'abord en ce qu'ils ont de “local” et d'historique » (*loc. cit.*), étant entendu qu'il s'agit « de prendre en compte deux ordres du réel – thématique des contes, structures sociales – et d'avancer quant à leurs *rapports* certaines .../...

les relativise en partie via d'intéressants rapprochements, entre Cendrillon notamment, « figure mythique », et « son *modèle* le plus ancien, sinon son *ancêtre* [...] : Hestia, la divinité vierge qui a renoncé à jamais aux noces pour devenir la gardienne du foyer domestique (Vernant, 1965) » (pp. 197-199 ; mes italiques, M. X. ; cf. aussi Belmont 1989). Convergences évoquées également de la structure narrative d'un conte, « La fille du diable » (T 313), et de la « légende » d'Orphée et Eurydice – mais cette fois moyennant une inversion (pp. 201-208 ; sur Orphée et les contes merveilleux, voir en outre Belmont 1985).

En second lieu, donc, en quel sens les récits en cause peuvent-ils être les analogues ou les dérivés de quelques histoires qu'il est convenu d'appeler mythes, mais différents de celles-ci, quand on veut en même temps se démarquer de l'idée du conte comme mythe progressivement *dégradé*, « infantilisé » ? Nulle contradiction. D'une part, Nicole Belmont limite, dans cette optique, son propos à la forme contraignante – j'y ai fait allusion – du conte dit merveilleux (cf. Propp 1983 [1946]) ; d'où, sans doute, l'effacement du tragique, n'y subsistant qu'à l'état de traces. D'autre part et dans une telle logique, le conte « réduit [...] l'enjeu » du mythe qui est ainsi banalisé. Déguisé parfois pour des raisons socio-historiques : sous le poids du christianisme (ailleurs, ce serait celui de tout monothéisme sourcilieux), aucun récit ne peut manifester de dimension religieuse ou eschatologique attentatoire aux doctrines de l'Église dominante ; sous ce rapport, l'auteur parle de « censure sociale » s'ajoutant aux censures psychiques. De là peut être, au moins en partie, les propriétés que constate Claude Lévi-Strauss. Je le paraphrase à peine : les contes sont construits sur des oppositions plus faibles que celles discernables dans les mythes – non pas cosmologiques, métaphysiques ou naturelles, comme pour ces derniers, mais plus fréquemment locales, sociales, morales. Ils consistent en une transposition affaiblie de thèmes dont la réalisation amplifiée est le propre des mythes... Si le conte travaille avec des oppositions minimisées, celles-ci seront d'autant plus difficiles à identifier ; et la difficulté s'accroît du fait que, déjà très petites, elles marquent un flottement qui permet le passage à la création littéraire (cf. Lévi-Strauss 1973).

Tout cela ressort aussi, en qualité d'illustration, d'une variante maniote de la légende « Le voyage du frère mort » – bien connue dans les Balkans – qui m'a été narrée sur place en tant que « conte » (*paramythi* ; ou bien la légende est-elle une variété du conte, faux problème à mon sens) : l'histoire de « La malmariée », nous y sommes (tout le monde meurt à la fin, et pas dans la joie !). Or, il m'a suffi de l'entendre une fois pour que me revienne à l'esprit un mythe classique et fort célèbre, celui d'Hadès, Déméter et Perséphone. Mais là encore, justement, le récit néohellénique – quasi-mythe – apparaît comme le calque atténué du mythe étio-logique ancien, presque-conte (cf. Xanthakou 1985). Alors je m'interroge : si, dans les contes, les oppositions sont plutôt *morales, familiales*, « affaiblies », comparées à celles, extrêmes, des mythes qui, partant, subissent aisément l'analyse

hypothèses » (*ibid.* : 80). Et dans cet esprit, les non-spécialistes cités s'interrogent sur quelques-uns des récits antillais dont ils traitent : « Y a-t-il là des mythes vestigiaux, des contes à "haute teneur mythique" ? La question même a-t-elle un sens ? » (*ibid.* : 91, n. 29). Mais peut-on parler de façon identique dans toute narration ? C'est selon les cultures et les contextes d'énonciation, je pense.

structurale, cela n'implique-t-il pas qu'à l'inverse les outils de la psychanalyse sont plus directement applicables à l'étude des premiers qu'à l'interprétation des seconds ? Certes, les mythes les plus « exotiques » sont passibles eux aussi d'investigations qui relèvent du freudisme. À condition toutefois que l'on prenne en compte leurs fonctions contextuelles bien distinctives, liées aux rituels d'initiation par exemple, et qui les dotent parfois de plusieurs faces, ésotériques et exotériques. Mais en l'occurrence, il faut des méthodes particulières et plus d'un effort à l'anthropologue conséquent pour y détecter les diverses signatures de l'inconscient⁵. D'autant que si l'on examine la plupart des grands mythes d'origine, certains thèmes devraient se concevoir avec un statut partiellement distinct de celui qui leur est assigné dans nos contes ; je pense au phantasme d'inceste adelphique ou filial : quand une entité primordiale, unitaire, est censée donner naissance à un ou deux êtres de sexes opposés, c'est bien la logique des enceintes mentales qui n'a d'autre recours, en cette étape initiale, que d'imaginer, pour que la suite puisse avoir eu lieu, leur union « incestueuse »... Pas de choix possible.

Quoi qu'il en soit, nous sommes déjà dans le troisième point. En somme, dans tous les cas agit le phantasme : « D'où qu'on prenne le problème [...] il y a retournement du mythe en phantasme, non moins que, réciproquement, du phantasme en mythe, ce qui fait qu'en toute rigueur, mieux vaudrait [...] parler d'une loi du double retournement ou du retournement réciproque », écrit Jean-Paul Valabrega (1967 : 179, cité p. 223). Le phantasme, originaire ou retour du refoulé, dont Nicole Belmont voit des manifestations diversement censurées – tout l'intérêt est dans cette diversité –, socialement et psychiquement, dans certains mythes, dans le conte merveilleux mais autrement, et où l'on peut pourtant mettre au jour des *schémas* mythiques... ainsi, bien sûr, que dans le rêve.

Il y a plus à découvrir là-dessus (ou là-dessous), mais ce sera au lecteur de le faire. Cependant, je retrouve pour ma part ces thèmes de réflexion dans une autre partie du livre, « Les sources d'enfance du conte » (chap. IV, pp. 133-156). Quelques récits merveilleux ont été expressément destinés aux petits enfants, surtout lors de leur passage de l'oral à l'écrit, mais le titre de ce chapitre ne doit pas prêter à confusion : « Si les contes s'élaborent en effet à la manière des rêves, obéissant aux mêmes mécanismes, on peut supposer alors qu'ils puisent aux mêmes sources infantiles » (p. 133). Enfants, les contes ? Non : procédant de l'*infantile* et, par là, cachant des phantasmes « inavouables » sous le voile d'une enfance « innocente »... « Les sources d'enfance du conte intéressent la traversée des phases libidinales, l'affrontement et la résolution du complexe d'Œdipe, la constitution du Moi » (p. 156). Cela en fait un registre privilégié pour le type d'analyse qui nous est proposé, comme je le suggérais plus haut.

5. Ainsi Bernard Juillerat (1991 : 267 notamment), ethnologue inspiré par Freud, parvient-il à construire, en étudiant les mythes yafar (Papouasie-Nouvelle-Guinée), une « hiérarchie du sens » inversée selon qu'elle suit, soit le sens – dans les deux acceptions – de la production mythique (du départ inconscient au récit public, en passant par le savoir secret et moyennant représentation projective puis élaboration narrative), soit le sens de l'interprétation mythologique que produit l'anthropologue (du récit public à l'inconscient en passant par le savoir secret et moyennant auto-analyse exégétique de l'informateur puis interprétation psychanalytique à la charge du chercheur).

Nicole Belmont commente en ce sens quelques exemples d'une thématique de la dévoration et de l'avalé (« Pouçot », « Ma mère m'a tué, mon père m'a mangé »...). Comme par ailleurs elle consacre des pages fort pénétrantes à Cendrillon, j'aimerais simplement verser à son dossier la configuration des sœurs matrophages, symétrique inverse de ces deux exemples : Stakhtobouta, « Cuisse-cendre », dans certaines variantes maniote du conte, entendues sur place, est la seule des trois filles d'une femme à refuser de la manger, ce que font de leur côté avec appétit les deux autres après avoir égorgé leur pauvre mère, soit sous sa forme humaine, soit une fois changée en vache (pour une interprétation comparative, cf. Xanthakou 1988)⁶.

De semblables incorporations, en particulier d'un garçon par son père, symbolisent parfois un passage initiatique conduisant à la formation de l'identité masculine (pp. 144-145). L'initiation ou l'identification ainsi figurées reflètent un processus de franchissement « qui mène de l'enfance à l'âge adulte, [et cependant n'apparaît] jamais complètement achevé, en dépit du fait que le récit abandonne le héros ou l'héroïne au seuil d'une vie dont on ne saura plus rien. Mais l'écoute renouvelée des contes permet à l'auditeur de remettre ses pas dans le chemin de l'identification héroïque » (p. 156) : « Le héros et son odyssée » (chap. V), telle est cette voie.

Une voie qu'a balisée le célèbre ouvrage d'Otto Rank, *Le Mythe de la naissance du héros* (1983 [1922]), qui croise les pistes défrichées d'une autre façon par Geneviève Calame-Griaule, laquelle a amplement démontré la veine initiatique des contes, note l'auteur, faisant de la sorte référence – comme ailleurs dans son livre – à l'œuvre de celle-ci, dont bien des anthropologues peuvent tirer profit. Un aperçu : l'itinéraire par quoi le héros se détache du champ de la consanguinité et de l'adolescence pour gagner celui de l'alliance, avec l'âge adulte, formule sur un plan particulier quelque parcours initiatique que des cultures lointaines scandent de nombreux rites et cérémoniaux, à la différence de l'Occident ; ce parcours suit un schéma dont Geneviève Calame-Griaule (1978), en africaniste, a repéré les séquences dans le langage du conte, la dernière traduisant un « retour au point de départ » – une fois acquises connaissances et valeurs permettant aux jeunes gens leur intégration dans la société des adultes. Certes, « Les contes européens font rarement état d'un retour à la maison paternelle, nécessaire dans les récits africains pour que le héros puisse se marier », écrit Nicole Belmont. « En revanche [certains d'entre eux], récits dits facétieux, mettent en scène des héros qui reviennent toujours à la maison, n'accèdent donc jamais au mariage, sont dans l'incapacité de faire aboutir une démarche initiatique, *bien que leur mère semble les y engager* » (p. 174 ; mes italiques, M. X.). Voilà plus qu'une ouverture vers un bon comparatisme, susceptible, entre autres bénéfices, d'éclairer les rapports entre l'ordre des pratiques et celui de l'imaginaire... Mais pas seulement cela : une « double

6. J'avais répertorié des données comparatives concernant Cendrillon et ses sœurs cannibales dans les livres de Cox (1893) et de Rooth (1951), surtout ; quant à leur confrontation avec d'autres modalités du phantasme de dévoration endofamiliale, également propres à nourrir les réflexions en question, on les trouve – employées pour la même étude – dans les fines analyses de Geneviève Calame-Griaule (1972, entre autres ; cf. aussi Calame-Griaule & Lacroix 1970), ainsi que dans les écrits de Denise Paulme (1976, notamment)... et dans nombre de mythes grecs classiques ou archaïques.

approche de la figure du héros, anthropologique et psychanalytique, n'est pas contradictoire. L'itinéraire qui fait passer des liens consanguins, qu'il est nécessaire de distendre, voire de rompre, aux liens d'alliance, qu'il faut reconnaître, est une façon de raconter l'initiation, que d'autres populations mettaient en acte. C'est aussi une manière de retracer le parcours œdipien et l'émergence du moi, de l'identité, de sortir de l'étrangeté à soi-même » (p. 193). On ne peut mieux dire, avec plus d'économie.

Tout dans ce livre met en lumière ses parties qui traitent de « L'invention du conte », de sa *poiêsis* continue, de sa recreation constante et, avec « La belle aux cheveux d'or », des changements qui l'affectent quand on le transcrit en l'édulcorant ou lorsque l'écrit s'en inspire : les chapitres I et II. Mais je n'en parlerai pas ici. Non qu'ils soient à négliger ; bien au contraire, le lecteur y trouvera quantité d'enseignements et de sujets de discussion, dont il me faut toutefois lui réserver la primeur, car je veux poursuivre dans la direction ouverte ci-dessus, avant de revenir, moi aussi, à mon point de départ.

Nicole Belmont prône la double approche. Ce faisant, elle trace par ses travaux une perspective tout à fait décisive. Entre l'inspiration psychanalytique et la démarche anthropologique en tant que sociologie comparatiste, s'étend un espace dont les pôles sont occupés, d'un côté par les universaux du psychisme ou de la culture, de l'autre par diverses variétés des cultures humaines. Contes ou mythes, à l'une et l'autre de ces entrées problématiques, présentent leurs multiples facettes, comme tous les faits de la science de l'Homme. Illustrons brièvement cela en retournant à « l'affaire Cendrillon » et à l'intrigue de « La malmariée ».

Pour la première, à un extrême, son analyse est hautement fructueuse dans le cadre de référence freudien qui révèle alors les manifestations d'un « donné général » toujours à décrypter ; en témoigne *un aspect* des réflexions que propose ce livre sur bien des matériaux, outre ce conte-là. Mais on peut aussi en faire – d'autant plus s'il y a quasi nécessité sociologique – un moyen de compréhension accrue, grâce à l'ethnohistoire, des institutions et des pratiques relevant d'une société particulière à une certaine époque : me paraît également extrême, mais en ce dernier sens, l'étude de l'*Ochikubo monogatari*, récit japonais, puis roman, dont l'héroïne est Ochikubo no kimi, « la dame de la chambre basse », version nippone de Cendrillon, datée (sous sa forme écrite) de l'ère Heian (au ^xe siècle). En effet, Simone Mauclair (1984) nous instruit notamment, à l'aide du conte et de l'œuvre littéraire qui en fut tirée, sur les règles et sur la politique matrimoniales qui distinguaient ces lieux, ce temps singuliers (certes, mieux vaudrait pouvoir connaître *directement* l'état des *traditions orales* de la même période, mais comment faire ?).

Quant au conte, celui de « La malmariée », variante du « Voyage du frère mort », rappelons-le, illustrerait-il, lui, un voyage justement, au long de ces lignes bornées par l'universel et le spécifique, parcours que suit et à la fois suscite Nicole Belmont ? Voir la recherche de « catégories d'interface », notions-frontières entre le psychique en général et le socioculturel distinctif ? On peut l'envisager. Mais sous réserve de restituer quelque peu son environnement contextuel –

la société dont il procède – et intertextuel – les contes et les chants de même provenance : ce serait incongru dans ces pages. Disons simplement ceci. Même à de telles conditions, rien n'apporterait l'absolue certitude que le modèle ou l'aïeul du conte, pas plus que ceux de Cendrillon, serait un « mythe » très ancien : aucune preuve irréfutable n'existe que « La malmariée » ou d'autres récits attestent de quelques *survivances* de l'intrigue et des personnages du genre Perséphone, ou plutôt de ses ajustements à un nouveau contexte, en particulier celui d'une religion, d'un « sacré » transformés. Néanmoins, l'hypothèse de cette filiation n'est pas déraisonnable ou sans portée, loin s'en faut. Cela noté, constatons que la narratrice, le narrateur de ce conte de « l'alliance létale » (Xanthakou 1985) disposent en quelque sorte d'un fonds d'imaginaire formalisé, ou phantasmatique, qui est universel en un sens, mais socio-historiquement déterminé sous d'autres rapports. Dès lors, il importe de comprendre comment et pourquoi ces conteuses et conteurs intègrent des éléments de pareil imaginaire – en même temps que ceux d'une histoire connue ailleurs ou jadis sous des formes différentes – dans une problématique du mariage qui tue. Autrement dit, comment le conte force cette matière-là dans un moule thématique construit par une logique sociale localisée, dont il faut repérer divers indices sur tous les plans du réel. D'où l'idée, nullement contradictoire avec les démarches propres à notre auteur, puisque au contraire cette idée – à mon avis – s'en enrichit, d'un « phantasme ethnique » qui jouerait le rôle d'une sorte de passerelle entre les deux pôles, ou d'interface, notion conjecturale dérivée du concept d'« inconscient ethnique » élaboré par Georges Devereux (1977, 1985 ; et rien à voir, surtout, avec l'inconscient « collectif » ni avec le « racial » !). L'inconscient ethnique, un des visages du psychisme, à mi-chemin du générique et de l'idiosyncrasique, renvoie à tout ce que, en fonction d'un état donné d'une culture particulière, conformément à ses contraintes, ses valeurs *spécifiques*, une génération « oblige » (*latissimo sensu*), par l'exemple ou implicitement, la suivante à refouler, comme elle l'a elle-même « appris » de ses prédécesseurs. Le phantasme ethnique apparaissant alors comme *retour* d'un tel « refoulé ethnique », on devrait, me semble-t-il, en vue d'analyser tous les genres de récit, une fois discernés ses thème et structure, prendre en compte tant ses nombreux scénarios sur ce registre que ses causes occasionnelles au sein de la culture qui le circonscrit⁷.

Restons-en là. Si je me suis attardée ci-dessus, cela montre à quel point ce beau livre, réflexion d'où transparaissent les acquis de recherches engagées de longue date, détient, entre autres qualités, celle de faire réfléchir à leur tour la totalité des anthro-

7. J'emploie l'expression « phantasme ethnique » par commodité ; mais mieux vaudrait parler d'élaboration phantasmatique à registres multiples, culturellement et historiquement différenciée (à savoir, propre au moins par le degré à certaines sociétés et certaines époques). Notons d'autre part que, outre les universaux de l'inconscient et les données différentielles du socio-historique, des approches du conte merveilleux se réfèrent au non-conscient structural ou sémiotique ; mais certaines formalisations de « Cendrillon », disons (encore elle !), aboutissent à des modèles d'une telle généralité qu'ils ne peuvent rendre raison des spécificités thématiques ou, précisément, structurales de nombreuses variantes empiriques de l'intrigue : voir par exemple l'analyse transformationnelle de Pierre Maranda (1970).

pologues (au moins), y compris ceux dont les contes ne sont pas l'objet d'étude privilégié. C'est là une vertu cardinale. Je me permets toutefois un reproche. On l'a dit, Nicole Belmont sait tirer profit des concepts dont Freud fut l'inventeur, mais sans confiner sa pensée dans un psychanalisme monodéiste et réduit à sa vulgate ; pourtant, on ne trouve pas dans le présent volume, bien qu'il « balaie large », de réintégration dans les vastes domaines couverts par les recherches érudites de son auteur, restituées dans leur ensemble, lequel confirmerait la pluralité des démarches qui y sont à l'œuvre, excédant la seule inspiration freudienne – et dont une étape fut marquée par l'ouvrage *Les Signes de la naissance* (Belmont 1983 [1971] ; cf. aussi, par exemple, Belmont 1996). À vrai dire, il s'agit d'un travail original et approfondi, mais délibérément centré sans doute... et peut-être l'auteur pêche-t-elle aussi par excès de modestie. Refusant de la ménager, j'ajouterai que cet « À propos » ne rend guère justice à tout un pan de cette *Poétique du conte* : loin de s'accommoder de pures spéculations, Nicole Belmont y cite, résume, commente, analyse près de quatre-vingts récits et illustre ce *poien*, ce faire, en quoi consiste leur genèse toujours renouvelée. Du même coup, en restant simple, sans afféteries, elle consacre des pages brillantes à la comparaison entre le conte de tradition orale et la poésie, d'où son titre polysémique. Enfin, à ses yeux, si je l'ai bien comprise – peut-être entre les lignes –, chacune des énonciations que nous entendons est objet constitutif de la recherche : il n'y a de versions prétendument authentiques ou fautives, partielles ou confondant plusieurs contes-types que pour un certain dogmatisme. Comme l'écrivait quelqu'un, il n'est pas de sots objets, mais seulement, ça et là, de plates approches ; pas de faits sans aucun intérêt : tout dépend des questions posées. Naturellement, nombre de contes – voir nos grands récits, tels Cendrillon, Peau d'âne, etc. – sont plus contagieux que d'autres, dirait Dan Sperber (1996), que ce soit à l'échelle du monde ou dans les limites de telle ou telle culture. Selon des vues bien différentes, ces limites, parfois très resserrées, circonscrivent à mon sens un phantasme ethnique que réfracte l'imaginaire dans les œuvres orales, dans le songe aussi, entre autres gammes de notre réalité, et où se révèle l'interdépendance des divers ordres d'un univers humain défini en lieu et temps – si l'on peut, j'insiste, y faire la part du général et du particulier. Mais tous, dans un ensemble de versions, de variantes que diffusent et réinterprètent *des* mémoires, sont de valeur identique et de pareille portée heuristique pour le chercheur.

« Mémoire, oralité, tradition : telles sont bien les conditions d'existence et de survie du mythe », écrit d'ailleurs Jean-Pierre Vernant (1999 : 11). « [Le mythe] n'est pas fixé dans une forme définitive. Il comporte toujours des versions multiples que le conteur trouve à sa disposition, qu'il choisit en fonction des circonstances, de son public ou de ses préférences, et où il peut retrancher, ajouter, modifier si cela lui paraît bon. Aussi longtemps qu'une tradition orale de légendes est vivante, qu'elle reste en prise sur les façons de penser et les mœurs d'un groupe, elle bouge » (*ibid.* : 12).

Et Nicole Belmont (p. 132) : « Un vannier, l'un des conteurs auprès duquel Ariane de Félice avait travaillé en Grande Brière, lui avait dit "Les contes, il faut avoir le temps de les rêver" (Félice, 1950, p. 453). Elle avait compris qu'il faisait "allusion à ce travail de rumination intérieure au cours duquel on repasse dans sa mémoire

des contes ou des chansons avant de les soumettre à l'audition" (*ibidem*). C'est peut-être ce que voulait dire ce conteur, mais, disant cela, il en disait un peu plus, le sachant ou le pressentant. Il faut laisser au conte, et le temps et la liberté de venir des mêmes sources inconscientes que le rêve. »

MOTS CLÉS/KEYWORDS : conte/*folktale* –mythe/*myth* – phantasme/*phantasm* –psychanalyse/*psychoanalysis* –rêve/*dream* – transmission orale/*oral transmission*.

BIBLIOGRAPHIE

Belmont, Nicole

- 1983 *Les Signes de la naissance*. Brionne, G. Monfort. [1^{re} éd., Paris, Plon, 1971.]
- 1985 « Orphée dans le miroir du conte merveilleux », *L'Homme* 93 : 59-82.
- 1989 « De Hestia à Peau d'Âne : le destin de Cendrillon », *Cahiers de Littérature orale* 25 : 11-31.
- 1996 « Les seuils de l'autre monde dans les contes populaires français », *Cahiers de Littérature orale* 39-40 : 61-79.

Calame-Griaule, Geneviève

- 1972 « Une affaire de famille. Réflexions sur quelques thèmes de "cannibalisme" dans les contes africains », *Nouvelle Revue de Psychanalyse* VI : *Destins du cannibalisme* : 171-202.
- 1978 « Pour une lecture initiatique des contes populaires », *Bulletin du Centre Thomas More* 21 : 11-29.

Calame-Griaule, Geneviève & Pierre-Francis Lacroix

- 1970 « La mère vendue. Essai d'analyse d'un thème de conte africain », in *Échanges et communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss*, II. Paris-La Haye, Mouton : 1356-1380.

Cox, Marian Roalfe

- 1893 *Cinderella : Three Hundred and Forty-five Variants, published for the Folklore Society by David Nutt*. London, Publications of the Folklore Society, XXI.

Devereux, Georges

- 1977 *Essais d'ethnopsychiatrie générale*. Paris, Gallimard, 3^e éd. revue et corrigée (« Tel »). [1^{re} éd. 1970.]
- 1985 *Ethnopsychanalyse complémentariste*. Paris, Flammarion (« Champs »). [1^{re} éd. 1972.]

Dundes, Alan

- 1987 « The Psychanalytic Study of the Grimm's Tales with Special Reference to "The Maiden Without Hands" (AT 706) », *The Germanic Review* 62 : 50-65.

Faivre, Antoine

- 1978 *Les Contes de Grimm. Mythe et initiation*. Paris, Circé.

Félice, Ariane de

- 1950 « Contes traditionnels des vanniers de Mayun (Loire-Inférieure) », *Nouvelle Revue des Traditions populaires* 5 : 442-466.

Giraud, Michel & Jean-Luc Jamard

- 1985 « Travail et servitude dans l'imaginaire antillais. Une littérature orale en question », *L'Homme* 96 : 77-96.

Greimas, Algirdas Julien

- 1985 *Des dieux et des hommes*. Paris, PUF.

Juillerat, Bernard

- 1991 *Edipe chasseur. Une mythologie du sujet en Nouvelle-Guinée*. Paris, PUF (« Le fil rouge »). [Cf. Jacques Galinier, « Freud, l'igname et la parole d'os », *L'Homme*, 1992, 122-124 : 385-390. *Ndlr.*]

Lévi-Strauss, Claude

1973 « La structure et la forme. Réflexions sur un ouvrage de Vladimir Propp », in *Id.*, *Anthropologie structurale deux*. Paris, Plon : 139-173.

Maranda, Pierre

1970 « Cendrillon et la théorie des ensembles. Essai de définition structurale », in *Strutture e generi delle letteratura etniche. Atti del simposio internazionale*, Palermo, 5-10 aprile 1970. Palermo, S. F. Flaccovio : 101-114.

Mauclaire, Simone

1984 *Du conte au roman : un « Cendrillon » japonais du x^e siècle. L'Ochikubo monogatari*. Paris, Maisonneuve et Larose (« Bibliothèque de l'Institut des hautes études japonaises »). [Voir le compte rendu de cet ouvrage par Laurence Caillet dans *L'Homme*, 1991, 117 : 157-159. *Ndlr.*]

Paulme, Denise

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

Propp, Vladimir

1983 *Les Racines historiques du conte merveilleux*. Paris, Gallimard (« Bibliothèque des Sciences humaines »). [1^{re} éd. 1946.]

Rank, Otto

1983 *Le Mythe de la naissance du héros*. Paris, Payot (trad. Elliot Klein). [1^{re} éd. 1922.]

Rooth, Anna Birgitta

1951 *The Cinderella Cycle*. Lund, Skånska Central Tryckeriet.

Sperber, Dan

1996 *La Contagion des idées*. Paris, Éditions Odile Jacob.

Valabrega, Jean-Paul

1967 « Le problème anthropologique du phantasme », in Jean-Paul Valabrega *et al.*, *Le Désir et la perversion*. Paris, Seuil (« Points ») : 161-206.

Vernant, Jean-Pierre

1965 *Mythe et pensée chez les Grecs*, I. Paris, Maspero.

1999 *L'Univers, les dieux, les hommes*. Paris, Seuil (« La librairie du XX^e siècle »).

Xanthakou, Margarita

1985 « Le voyage du frère mort ou le mariage qui tue », *Études rurales* 97-98 : *Les Grecs et l'imaginaire* : 153-189.

1988 *Cendrillon et les sœurs cannibales*. Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales (« Cahiers de *L'Homme* », n. s., 28). [Cf. Jean-Louis Siran, « Pourquoi les filles mangent-elles leur mère ? », *L'Homme*, 1989, 111-112 : 237-244. *Ndlr.*]