

Baba Yaga pourra-t-elle jamais être belle et bonne ?

Magdalena Cabaj



Éditeur
Éditions Rue d'Ulm

Édition électronique

URL : <http://rsl.revues.org/957>

DOI : 10.4000/rsl.957

ISSN : 2271-6246

Référence électronique

Magdalena Cabaj, « Baba Yaga pourra-t-elle jamais être belle et bonne ? », *Revue Sciences/Lettres* [En ligne], 4 | 2016, mis en ligne le 16 janvier 2016, consulté le 30 septembre 2016. URL : <http://rsl.revues.org/957> ; DOI : 10.4000/rsl.957

Ce document a été généré automatiquement le 30 septembre 2016.

© Revue Sciences/Lettres

Baba Yaga pourra-t-elle jamais être belle et bonne ?¹

Magdalena Cabaj

- 1 Il était une fois un vieil homme et une vieille femme qui avaient un fils, Vladimir Propp. Propp, poussé par le désir de trouver l'explication et la signification du conte populaire, est parti en voyage dans un autre royaume à la recherche de la « grammaire » du conte et de ses racines. À mi-chemin il a vu la petite isba et la Baba Yaga à l'intérieur.
- 2 L'enjeu de cet article sera, par l'analyse de l'ambiguïté de la Baba Yaga, de montrer sa provenance divine, qui implique l'hypothèse d'un matriarcat. Propp est à l'origine de la principale explication de la signification de la Yaga. Le personnage de la sorcière apparaît dans ses trois ouvrages : *Morphologie du conte*, *Les Racines du conte* et dans *Les Transformations des contes merveilleux*. De cette façon il propose deux approches différentes : synchronique-analytique et diachronique-comparative, qui ensemble composent une analyse complexe et cohérente de la vieille habitante de la cabane sur pattes de poule. Nous nous concentrerons sur les recherches dans lesquelles il fait remonter la Baba Yaga à d'anciennes religions (un hymne du Rig-Véda) et sur le rôle de la Baba Yaga dans le rite de passage, inscrit surtout dans la forme fondamentale de la variante masculine du conte.
- 3 Ensuite, la question figurant dans le titre « Baba Yaga pourra-t-elle jamais être belle et bonne ? » nous encourage à percevoir l'histoire de la sorcière russe comme inachevée. L'origine historique de la sorcière vue comme une déesse dégradée ressemble à la thèse soutenue par des féministes engagées dans le « mouvement de la déesse » (*Goddess Movement*). Nous essayerons de voir le parallèle entre la situation de ce personnage des contes populaires russes et la motivation de l'activité politique de certaines féministes. Sous cet angle, nous espérons que la Baba Yaga pourra être perçue comme une métaphore heuristique de ce mouvement.

1. La Baba Yaga hier et aujourd'hui

- 4 Qui a peur de la Baba Yaga ? Aujourd'hui la Baba Yaga n'effraie que les plus jeunes. Dans les pays slaves les parents n'hésitent pas à recourir aux contes qui mettent en scène cette sorcière cruelle pour discipliner leurs enfants. La vieille et laide habitante de l'isba située à l'orée de la forêt a toujours envie de rôtir les enfants désobéissants dans son four. Cependant cela n'a pas toujours été le cas. À une époque lointaine notre héroïne semblait beaucoup plus dangereuse et faisait sérieusement peur même aux adultes. Nous pensons ici à son incarnation la plus ancienne, la Grande Déesse qui probablement régnait sur le monde préhistorique.

1.1. La Baba Yaga et la religion

- 5 Dans *Les Transformations des contes merveilleux*, Propp met en relief des interconnexions entre les religions et les contes. Il donne plusieurs exemples pour illustrer l'hypothèse selon laquelle « tout élément des religions disparues aujourd'hui est toujours préexistant à son utilisation dans un conte² ». Il écrit aussi que les formes du conte définies comme fondamentales « sont visiblement liées aux anciennes représentations religieuses³ ». C'est le cas de la Baba Yaga, dont Propp reconnaît certains traits significatifs dans un hymne du *Rig-Véda*⁴ :

Maîtresse des forêts, maîtresse des forêts, où disparais-tu ? Pourquoi ne poses-tu pas de questions sur le village ? N'as-tu pas peur ?

Quand les grands cris et le gazouillement des oiseaux retentissent, la maîtresse des forêts se sent comme un prince qui voyage au son des cymbales.

Il te semble alors que des vaches paissent. Tu penses alors apercevoir, là-bas, une chaumière. On entend un cri le soir, comme si une charrette passait. C'est la maîtresse des forêts. Quelqu'un appelle la vache là-bas. Quelqu'un abat des arbres là-bas. Quelqu'un crie là-bas. Ainsi pense celui qui passe la nuit chez la maîtresse des forêts.

La maîtresse des forêts ne te fait pas mal, si toi tu ne l'attaques pas. Tu goûtes à des fruits doux et tu t'étends pour le repos selon ton plaisir.

Je glorifie celle dont émane un parfum d'herbe, celle qui ne sème pas, mais qui trouve toujours sa nourriture, la mère des bêtes sauvages, la maîtresse des forêts⁵.

- 6 Propp remarque que l'on peut trouver dans cet hymne plusieurs éléments du conte comme :

la chaumière dans la forêt, le reproche lié aux questions (il est donné dans un ordre inverse), l'hospitalité (elle l'a nourri, lui a donné à boire, lui a offert le gîte), l'indication de l'hostilité possible de la maîtresse des forêts, l'indication de ce qu'elle est la mère des bêtes sauvages⁶.

- 7 et même un morceau de bois à la charrette. Il souligne aussi qu' « on ne peut pas considérer ce parallèle comme une preuve que notre Baba Yaga remonte au *Rig-Véda*⁷ », néanmoins cela atteste que « d'une façon générale, c'est de la religion⁸ au conte que se dessine le mouvement et non pas l'inverse⁹ ».

- 8 Le nœud du problème réside dans ce qu'on peut faire avec une telle observation affirmant l'existence d'un parallèle entre la poésie épique religieuse et les contes. Selon Propp, le folkloriste doit se confronter à deux possibilités. D'après la première il est favorable à « la genèse indépendante des espèces », donc il traite ces deux phénomènes comme indépendants. Par conséquent, un parallèle entre eux nous apparaît comme accidentel.

D'après cette optique nous examinons les contes et leurs variantes en les traitant comme un tout, et de telles recherches « [...] mènent à une comparaison soit erronée soit impossible ». Conformément à la deuxième possibilité, on demeure plutôt du côté de l'évolutionnisme, en admettant que « cette morphologie est interprétée comme la conséquence d'un certain lien génétique, et c'est la théorie de l'origine par métamorphoses ou transformation remontant à une certaine cause ». Celle-ci est la piste de Propp¹⁰.

1.2. La place de Baba Yaga dans la Morphologie du conte

- 9 En essayant de remonter à la genèse des contes, Propp examine leurs liens avec le monde extérieur (religions, mythes, coutumes, anciennes organisations sociales). Dans le même but il mène aussi des recherches sur les convergences entre les contes eux-mêmes.
- 10 Précédemment, les contes merveilleux se distinguaient en raison de la présence dans l'intrigue d'un élément merveilleux¹¹. Propp pense qu'une telle typologie n'aide pas à expliquer la signification des contes. Il traite les contes comme une langue qui possède sa propre sémantique. Il est impossible de la comprendre sans connaître les règles de base de la syntaxe, soit la grammaire du conte. Par conséquent, l'enjeu de *La Morphologie du conte* est d'analyser des convergences entre les différentes intrigues des contes populaires russes pour découvrir la structure interne du conte¹². Propp observe qu'une répétition spécifique caractérise ce type de narration. Il existe des éléments stables comme certaines actions (interdiction, départ du héros) et des éléments qui varient, comme les attributs des héros. Ceci signifie que l'action est un facteur qui garantit aux fables leur cohérence. Propp qualifie de « fonction » l'action particulière qui est nécessaire au développement de l'intrigue. Le schéma sélectionné comprend 31 fonctions, la première étant « l'éloignement ou l'absence » et la dernière « le héros épouse la princesse / monte sur le trône ». La quantité de fonctions présentées dans un conte est variable, mais en même temps leur ordre d'apparition et leur distribution parmi les types de personnage demeurent stables pour toujours. Le schéma de fonctions établit un critère qui permet d'isoler les contes merveilleux des autres¹³.
- 11 Du point de vue morphologique, les rôles des personnages de conte y sont réduits aux fonctions qu'ils peuvent remplir. Ayant établi le schéma des contes, Propp distingue sept sphères d'action correspondant aux sept types de personnages qui peuvent remplir certaines fonctions (la sphère d'action de l'agresseur, du donateur, de l'auxiliaire, de la princesse, du mandateur, du héros, du faux-héros). Dans ce système la Baba Yaga revêt parfois un rôle d'auxiliaire involontaire, par exemple quand, en fuyant, elle montre par hasard à Ivan le chemin vers l'autre royaume. Cependant, elle demeure surtout dans la sphère d'action du donateur dont elle est la forme la plus ancienne. La sorcière donne l'objet magique ou des conseils aux héros. Propp dit que « L'étude du donateur nous montre que celui-ci unit des qualités hostiles et hospitalières¹⁴. » L'ambiguïté de la Baba Yaga s'expose à travers les contes. Elle est tantôt amicale et hostile, tantôt elle a des penchants cannibales. Cette diversité au niveau formel est déterminée par des éléments qui précèdent son apparition dans la narration. La sorcière peut occuper la place du donateur de deux façons : bienfaitante – elle régale le héros de nourritures aux propriétés magiques ; hostile – elle essaie de dévorer les enfants. Son comportement diffère également en fonction du sexe du héros, entre les contes « féminins » (par exemple

Vassilissa la Belle) et « masculins » (*Ivan Taurillon*)¹⁵. Nous pouvons essayer de trouver la cause de cette double nature de la Yaga dans sa préhistoire.

1.3. Les Racines historiques du conte merveilleux

- 12 Ensuite, grâce à l'étape morphologique, Propp aborde la sémantique du conte dans son deuxième grand ouvrage, *Les Racines historiques...* Il cherche la genèse des contes (bien qu'il soit conscient qu'il n'existe pas d'explication absolument certaine). Le chercheur russe montre que la composition du conte est enracinée dans la réalité historique.
- 13 Selon Propp, pour dater la genèse du conte, il faut faire attention aux rapports de production qui y sont présents et penser au système social qui leur correspond. Il voit dans les contes certains réflexes d'un système plus ancien que le capitalisme et même que le féodalisme. Dans le monde du conte la chasse est beaucoup plus fréquente que l'agriculture. Les institutions du mariage appliquent la règle de l'exogamie. Le mécanisme de transmission du trône ne procède pas en ligne droite. De tels facteurs peuvent révéler un peu le monde caché dans les contes. Sans doute, ils nous évoquent un monde très ancien.

1.3.1. Le rite de passage

- 14 Propp propose une hypothèse selon laquelle la structure spécifique de narration du conte merveilleux est le résultat de l'ordre interne des rites de passage et de la vision eschatologique de la communauté ancestrale. Dans « La forêt mystérieuse », le chapitre dans *Les Racines...* il explique que la Baba Yaga jouait probablement un rôle important dans ces deux événements. Nous pensons avec Propp que la Yaga est liée à la vision eschatologique de la société ancestrale et au rite d'initiation. Elle présidait probablement ce rite. Dans ce schéma, elle remplit une place particulièrement importante : elle est la gardienne de la frontière entre le monde des vivants et celui des morts¹⁶. En même temps, ses attributs (la jambe d'os) sont aussi liés au royaume de la mort. Ces deux aspects de la vie, la mort et l'initiation, demeurent très proches. Les gens qui viennent dans l'isba de la Baba Yaga veulent aller au-delà. Ils peuvent ne jamais revenir, mais s'ils reviennent, ils se révèlent comme autres, comme des personnes mûres¹⁷. La maturation est le but du rite de passage. Le garçon qui le réussit devient membre de plein droit de sa société.
- 15 Dans toutes les cultures étudiées, ces rites ont toujours lieu dans la forêt ou dans un espace géographique équivalent, au milieu des faune et flore sauvages et effrayantes. Voilà pourquoi dans la plupart des contes un héros pénètre la forêt et la quitte après la confrontation avec la Baba Yaga. Cela explique pourquoi la maison de la sorcière se trouve au milieu des arbres. La route à travers la forêt conduit également vers le royaume des morts qui est fortement associé à ce rituel. Il se caractérise par une brutalité particulière : les adeptes sont brûlés et torturés. Ce motif est présent dans le conte quand la sorcière veut brûler et manger les enfants. De plus, dans ce rite il existe l'étape importante de mort temporaire. Pendant le rite le garçon est tué afin que l'homme puisse naître. Il faut dire que les enfants, en entrant dans la forêt, sont toujours confrontés avec une sorte de mort.
- 16 Sachant qu'une fonction fondamentale de ce rite est surtout la préparation du garçon au mariage, ce n'est pas une surprise que la plupart des contes traitent d'un jeune homme qui quitte la maison familiale pour trouver sa future femme dans un pays lointain. (Il

semble que cet aspect incarne la règle de l'exogamie). Dans les contes, la Baba Yaga n'a jamais de lien avec le héros, au contraire elle peut être la cousine d'une marâtre d'une héroïne. C'est-à-dire qu'elle vient d'une communauté avec laquelle la communauté d'une personne initiée a l'habitude de célébrer des mariages. Ensuite, Propp rappelle les rites de passage marqués par une sorte de travestissement (par exemple en Océanie). Là-bas, pour la durée du rituel les responsables de la cérémonie se déguisent en femmes.¹⁸ Il est probable que ce fût aussi une vieille femme dans cette autre société qui menait le rite. On peut se demander pourquoi une femme mène un rite où ne peuvent participer que des hommes. Il est difficile de donner une réponse exacte, mais Propp partage quelques intuitions à ce sujet. Il pense que le rôle d'une femme ne peut pas être aussi important dans un système patriarcal, et que la présence de la Baba Yaga dans ce rite est le signe d'une société matriarcale.

1.3.2. Disparition du rite et naissance du conte

- 17 D'après Propp, pendant le rite de passage, on narrait au garçon initié ce qui se passait. De la même façon, pendant le rite funéraire, le président de cérémonie narrait étape par étape l'histoire de l'âme errante dans l'au-delà. D'amples recherches montrent que l'intrigue du conte merveilleux partage la même chronologie que celle de la narration ancestrale. D'où l'hypothèse selon laquelle le conte est né au moment du changement ou de la disparition des rites et que son intrigue est plus ancienne que le genre du conte en soi. Les rites commencent en effet à disparaître à l'époque où les divinités de la forêt sont détrônées par les divinités agraires et la chasse par l'agriculture. Sous cet angle, un conte est vu comme un mythe désacralisé, et la Baba Yaga semble être une déesse dégradée, une ancienne maîtresse de la forêt.

1.4. Le conte comme carnaval : la physiologie de la Baba Yaga

- 18 Nous développerons les idées de Propp selon lesquelles la disparition des rites de passage et les changements du système social sont illustrés dans les contes par les mécanismes d'inversion du pouvoir de la Yaga contre elle-même. Le premier exemple d'inversion est celui des yeux de la sorcière. Pendant le rite c'était un candidat qui avait les yeux bandés ou collés. Dans le conte c'est la Baba Yaga qui est malvoyante. Au contraire, selon les croyances anciennes, la Déesse mère était extralucide. Deuxièmement, on observe la même chose avec le feu : c'est la sorcière qui est brûlée, pas les enfants passant par le rite. Le conte semble un monde à l'envers, la protestation carnavalesque et tardive contre la religion qui a disparu. Le conte se moque de l'ordre passé.
- 19 Le changement du système social et religieux affectait probablement l'apparence physique de la Yaga. D'après l'observation d'Andreas Johns¹⁹, la physiologie de la Baba Yaga est toujours plus soulignée dans les variantes masculines des contes²⁰. Dans ce cas-là, ses traits féminins sont fortement marqués et exagérés : « [...] des seins énormes, les mamelles posées sur l'étagère, de l'isba bondit la baba Yaga, le cul noueux²¹ [...] ».
- 20 Si on voulait aller plus loin dans l'analyse des déformations successives probables de la Yaga, on pourrait même imaginer que la Yaga était jolie dans sa jeunesse... Mais la Yaga dans les contes est toujours vieille. De plus Propp remarque que :

L'hypertrophie de ses organes de reproduction ne correspond à aucune fonction conjugale. Peut-être est-elle pour cela toujours vieille. Symbole de son sexe, elle n'a pas de vie sexuelle. Elle est mère, mais elle n'épouse ni dans le présent ni dans le passé²².

- 21 Elle est une vieille femme sans mari... Elle est soit seule, soit elle a des sœurs cadettes ou des filles. Dans sa famille il n'y a jamais de garçons. Cela pourra nous rappeler les Amazones. Autrement dit, la Yaga avec sa famille remonte à un stade où la fécondité était considérée comme une œuvre féminine, indépendante de la participation masculine.

2. Matriarcat

- 22 Comme le rôle de l'homme dans la procréation était plutôt mystérieux à la préhistoire, la croyance commune était que la femme seule était capable de ce qu'on appelle aujourd'hui la parthénogenèse. Pour cette raison, selon Johann Jakob Bachofen, la femme a été marquée par la créativité naturelle, et deviendra l'objet d'une permanente jalousie masculine.
- 23 Bachofen était le premier à s'intéresser au système non patriarcal. C'est lui qui a mis en cause la conviction selon laquelle l'ordre patriarcal est absolu et constant. Dans son ouvrage *Le Droit maternel, recherche sur la gynécocratie de l'Antiquité dans sa nature religieuse et juridique*, en examinant la culture antique, il essaie de trouver des preuves du fait qu'à une époque lointaine le système gynocratique domine. Ce chercheur suisse qualifie un tel ordre de « droit maternel », car il se construit autour de la famille matrilineaire. Selon lui, le matriarcat précédait le patriarcat et la relation entre eux est dialectique.
- 24 Les chercheurs n'ont pas pu trouver de preuves historiques de l'hypothèse de Bachofen. Au contraire, elle a été profondément critiquée²³. Néanmoins, la perspective controversée de Bachofen continue d'inspirer²⁴. Malgré le rejet de celle-ci, c'est lui qui a pris le risque de dire que la structure patriarcale est relative. Sans doute, cette supposition ouvre la discussion...
- 25 Même si Bachofen attribue à la femme une force unique et positive, cela ne lui vaut pas l'adhésion des féministes, puisqu'il traite l'époque de domination des femmes comme un temps non seulement plus primaire mais aussi plus primitif que le patriarcat.
- 26 C'est Marija Gimbutas qui dans ses recherches archéologiques reprend l'hypothèse du matriarcat privée d'une valeur péjorative²⁵. Elle présente dans son travail la « culture préhistorique de la déesse » née à la période paléolithique. Ses recherches demeurent une source d'inspiration pour certaines féministes. Quant aux recherches sur la Baba Yaga, le concept de Gimbutas inspire Michael Shapiro pour écrire une interprétation de la Baba Yaga comme déesse-oiseau paléolithique qui au Néolithique prend une forme plus humaine²⁶. Pareillement Stella Richards fonde sur les recherches de Gimbutas sa vision de la sorcière russe comme déesse androgyn²⁷. Nous avons déjà dit que selon les recherches de Propp, la maîtresse de la forêt est la plus vieille forme de la Yaga. Ses pouvoirs sur les animaux et son isba sur pattes de poule confirment une phase de transition de l'animal vers l'homme. Une telle hybridation semble caractéristique du chamanisme, du totémisme et surtout du culte de la Déesse mère (ou Grande Déesse), qui souvent était imaginée comme une hybride d'une femme et d'un oiseau (la patronne des bêtes des bois).

3. Le féminisme et la Yaga – l’avenir commun ?

27 Jusqu’ici nous avons vu que l’idée de matriarcat est importante pour la compréhension de la Baba Yaga. Y a-t-il une fin à cette histoire ? Au niveau des recherches sur les contes malheureusement oui. Cependant il est encore possible que la Baba Yaga soit libérée de son rôle ingrat et donne son témoignage de l’oppression masculine qu’elle éprouve. Le « mouvement de déesse » se développe en nourrissant des biographies comme celle de la Baba Yaga. Nous le regarderons un peu pour voir comment l’hypothèse du matriarcat et une figure de sorcière peut gagner de la visibilité politique.

3.1. « Mouvement de déesse »

28 L’hypothèse du matriarcat a vécu sa renaissance (plutôt politique que historique) dans les années 70 aux États-Unis, par le lancement d’un « mouvement de déesse » (*Goddess Movement*) qui malgré plusieurs critiques continue à se développer jusqu’à maintenant. L’enjeu de ce mouvement est de nier le patriarcat en tant que système permanent. Les partisans cherchent de l’inspiration surtout chez des chercheurs comme Marija Gimbutas. Une conviction ou plutôt une hypothèse selon laquelle la religion de la Grande Déesse est plus ancienne que les autres est caractéristique de ce mouvement²⁸.

29 Bien que, pour les féministes, une telle croyance soit un facteur essentiel, on peut aussi observer qu’elles ne cherchent pas des motivations strictement historiques. Il est important que, même si le matriarcat n’a jamais existé, une telle idée reste particulièrement séduisante pour les femmes qui désirent imaginer elles-mêmes un système en dehors du patriarcat, pour les femmes qui veulent se renforcer et qui luttent pour établir une définition positive de la féminité. L’idée du matriarcat permet alors de repenser la femme comme sujet indépendant.

30 Ainsi Kathryn Rountree dans son article « The Politics of the Goddess: Feminist Spirituality and the Essentialism Debate » présente en bref l’histoire du mouvement dont nous parlons. Cet article commence avec les débuts du mouvement aux États-Unis et, grâce aux recherches pertinentes menées par l’auteur, continue avec sa réception contemporaine en Nouvelle Zélande. Ensuite, elle approche leurs philosophies où domine l’unique vision d’une femme restée très proche de la divinité ancienne. Enfin, elle essaie de repousser le reproche selon lequel le mouvement de déesse retourne à l’essentialisme²⁹. Nous ne pouvons pas nous empêcher de penser que l’auteur de cet article interprète favorablement les idées du mouvement, qui ne semblent pas être très précises, et qui probablement n’ont pas besoin de plus de précision. Il y a surtout deux choses qui nous intéressent ici. Premièrement, l’effort du mouvement orienté contre la dichotomie largement comprise. Deuxièmement, l’utilité de la figure de la sorcière dans le mouvement féministe, qui nous fait penser à la Baba Yaga.

3.2. Sorcières féministes

31 WITCH (*Internationale Terroriste Conspiracy from Hell*) a été établi dans les années 1960 aux États-Unis pour réunir plusieurs féministes socialistes. L’acronyme a rapidement gagné en popularité grâce à sa sonorité charismatique. La sorcière a commencé à servir de métaphore de l’effrayante féminité « déviante » (« *frightening and “deviant” womanhood*³⁰

»). Pendant la fête d'Halloween 1968 les activistes de WITCH ont donné leur première performance. Elles se sont déguisées en sorcières et ont présenté leurs postulats en public à New York. Puis, le groupe, au cours de son activité, a continué d'organiser des rites pour conserver une visibilité sociale. Ces rites, contrairement aux rites de passage auxquels participe la jeune Baba Yaga, n'avaient qu'une valeur théâtrale, et étaient privés de spiritualité. De cette façon, ce qui jusque-là était perçu comme des contes pour enfants devient la réalité. Les rites répétés comme des performances permettent de voir dans le spiritualisme une signification politique.

- 32 Dans l'étape suivante, les activistes s'intéressent à la chasse aux sorcières lancée par l'Église catholique au Moyen Âge. La religion a été réduite par elles, dans ce cas-là, au homocentrique. Elles interprètent l'activité de la persécution des sorcières comme la peur d'un secret pouvoir féminin. Ensuite, dans les années 1970, le « mouvement de déesse » est inspiré surtout par la théorie de l'archétype de Jung³¹. L'archétype de la déesse aide les femmes à penser et parler d'elles-mêmes « hors de la "dichotomie restrictive"³² ». Le mouvement continue en même temps d'évoquer la déesse comme principe et les sorcières comme activistes. Les militants font attention à explorer la potentialité métaphorique d'une telle contradiction illusoire.
- 33 Le but du mouvement est l'accentuation des relations entre les images positive et négative de la femme. La première, soit la déesse, évoque le temps perdu du matriarcat. La deuxième, soit la sorcière, est le résultat d'une perspective homocentrique défigurante. Dans cette explication nous voyons le parallèle avec la genèse de l'ambiguïté de la Baba Yaga. La déesse et la sorcière disposent pareillement de forces uniques. Selon les féministes, les deux présentent la même idée de la femme indépendante et forte. Elles unifient Hécate et Athéna, la Baba Yaga et Déméter, la dame de la vie et la reine de la mort. La déesse/sorcière est la figure liminaire qui embrasse le monde entier³³. La séparation des deux aspects, positif et négatif, est la conséquence de la tentative d'affaiblissement du rôle des femmes dans la société.
- 34 Pour cette raison, la Baba Yaga, la vieille maîtresse de la forêt, est devenue une vieille femme cannibale, maladroite, caricaturale. Au niveau superficiel on pourra même dire qu'elle incarne le stéréotype de la féministe laide. Voici la Baba Yaga, privée de sa force magique, vieille comme la plus ancienne religion du monde et si faible que même un garçon est capable de la tuer.
- 35 La Baba Yaga comme personnage de contes russes a une connotation très négative. Elle effraie les enfants, elle a des penchants pour le cannibalisme. Cependant elle remplit la fonction de donatrice dans le système de Propp. C'est elle qui donne à boire et à manger au héros. Grâce à elle le héros pourra obtenir l'objet magique, un cheval qui l'emmène dans l'autre royaume et lui permet de finaliser sa mission. Nous voyons la Yaga comme donatrice dépendant des règles de transformation et du schéma téléologique du conte. Mais elle aide si elle peut. Elle montre le chemin à Ivan, mais on dirait que c'est par hasard. Elle tient ses promesses, alors elle est fiable³⁴.
- 36 La triste histoire de la Baba Yaga, reconstruite par Vladimir Propp, introduit plusieurs facettes inspirantes. C'est la figure liminaire et chamanique, située entre de nombreuses dichotomies : la vie et la mort, le bien et le mal, et même entre les genres masculin et féminin. Propp met en relief sa provenance divine, son rôle important dans les rites de passage et au bout du compte sa dégradation douloureuse.

- 37 Dans la partie finale de cet article nous avons montré que certaines féministes voient l'absurdité dans les histoires comme celle de la sorcière russe. Elles essaient de réutiliser leurs schémas dans le discours politique. Nous pouvons ajouter que les contes merveilleux et les féministes jouent avec l'absence du rite qui n'existe pas ou qui n'existe plus. Les contes sont établis sur le schéma narratif du rite et les féministes imitent les rites pour capter l'attention du public.
- 38 Enfin on pourra conclure avec un peu d'humour : est-ce que la Baba Yaga pourrait nous servir de figure féministe ? Imaginons-nous la féministe militante défigurée, exilée dans la forêt. Il est facile de devenir fou quand auparavant on était la Grande Déesse, alors que maintenant il ne reste plus que la vie avec les bêtes de la forêt. Peut-être qu'il faut apprivoiser la Baba Yaga et comprendre que cette vieille femme, toute seule, limitée par l'histoire et les lois du conte, n'a pas eu la vie facile.

BIBLIOGRAPHIE

Afanassiev, Alexandre Nikolaiévitch, *Contes populaires russes*, trad. introd. et notes par Lise Gruel-Apert, Paris, Maisonneuve et Latose, 1988 – 1992.

Bachofen, Johann Jakob, *Le Droit maternel, recherche sur la gynécocratie de l'Antiquité dans sa nature religieuse et juridique*, trad. Étienne Barilier, Lausanne, Éditions L'Âge d'Homme, 1996.

Eller, Cynthia, *Myth of Matriarchal Prehistory : Why An Invented Past Will Not Give Women a Future*, Boston, Beacon Press, 2000.

Fromm, Erich, *Miłość, płeć i matriarchat*, [L'amour, le sexe et le matriarcat] trad. Beata Radomska, Grzegorz Sowinski, Poznań, Rebis, 1999.

Johns, Andreas, « Baba Iaga and the Russian Mother », *The Slavic and East European Journal*, vol. 42, n° 1, 1998, p. 21-36.

Johns, Andreas, *Baba Yaga : The Ambiguous Mother and Witch of the Russian Folktale*, New York, Peter Lang, coll. « International Folkloristics », vol. 3, 2004.

Pellet, Sandra, « Baba Yaga : témoin ou gardienne des "institutions" pré-chrétiennes en Russie occidentale et orientale ? » in Sandra Pellet (dir.), *Baba Yaga Workshop*, Paris, Éditions l'Imprimante, 2015, p. 88-108.

Propp, Vladimir, *Morphologie du conte*, suivi de *Les Transformations des contes merveilleux* et Evguéni, Mélétski, *L'Étude structurale et typologique du conte*, trad. Marguerite Derrida, Tzvetan Todorov et Claude Khan, Paris, Le Seuil, coll. « Points / Essais », 1970.

Propp, Vladimir, *Les Racines historiques du conte merveilleux*, trad. Lise Gruel-Apert, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1983.

Rountree, Kathryn « The Politics of the Goddess : Feminist Spirituality and the Essentialism Debate », *Social Analysis : The International Journal of Social and Cultural Practice*, vol. 43, n° 2, *Backwaters Run Deep : Locating New Zealand Social Anthropology*, 1999, p. 138-165.

Spiteri, Aurore, « Le Genre restitué. Une lecture psychanalytique de la question du genre chez Baba Yaga », in Sandra Pellet (dir.), *Baba Yaga Workshop*, Paris, Éditions l'Imprimante, 2015, p. 128-140.

Skotnicki, Wanda, « Baba Yaga, ou les survivances d'un maternel archaïque », in Sandra Pellet (dir.), *Baba Yaga Workshop*, Paris, Éditions l'Imprimante, 2015, p. 114-124.

NOTES

1. Je remercie beaucoup Margaret Bilu pour son aide inestimable dans la réalisation de cet article.

2. V. Propp, *Les Transformations des contes merveilleux*, p. 176.

3. Propp donne des critères pour distinguer des variantes plus récentes des contes de celles qui sont plus anciennes, ou « fondamentales » : l'interprétation merveilleuse d'une partie du conte est antérieure à l'interprétation rationnelle (la version avec la Baba Yaga précède celle avec une vieille femme). La version héroïque est plus ancienne que la version humoristique. La version internationale précède une version nationale. Cette méthode, décrite précisément dans *Les Transformations...* permet de distinguer aussi des variantes plus jeunes de la Baba Yaga (déterminées surtout par des facteurs géographiques) des plus anciennes représentations de la sorcière motivées par des croyances païennes. Voir V. Propp, *op. cit.*, p. 176-184.

4. Le Rig-Véda est un texte sacré, essentiel pour l'hindouisme. Il est le plus ancien des livres de Véda et il demeure même un de plus vieux textes écrits en langues indo-aryennes (certaines parties ont été créées au ^{xv}^e siècle av. J.-C.). Le Rig-Véda est un recueil d'hymnes religieux « chantés à l'origine de la société indienne, accumulés par la suite des temps, et conservés dans la mémoire des races sacerdotales », voir : Alexandre Langlois, *Rig-Véda ou Livre des hymnes*, Maisonneuve et Cie, 1872, réédité par la Librairie d'Amérique et d'Orient Jean Maisonneuve, Paris, 1984, *Introduction*, p. iii.

5. V. Propp, *Les Transformations...*, p. 178 sq.

6. *Ibid.*, p. 179.

7. *Ibid.* p. 179.

8. Propp montre que « l'étude des formes fondamentales amène le chercheur à comparer le conte aux religions. Au contraire, l'étude des formes dérivées dans le conte merveilleux est liée à la réalité. De nombreuses transformations s'expliquent par l'introduction de celle-ci dans le conte. ». V. Propp, *Les Transformations...*, p. 181. Comme résultat, si nous avons la même forme dans un document religieux et dans un conte, la forme religieuse est primaire, la forme du conte secondaire. Cette supposition concerne surtout une religion archaïque qui est morte ou qui vient de la préhistoire. Les relations entre une religion « vivante » et le conte sont différentes.

9. V. Propp, *op. cit.*, p. 172.

10. Une telle hypothèse est inspirée par le darwinisme et le marxisme (l'importance de ce dernier semble discutable, étant donné que Propp a publié ses recherches à une époque où les sciences humaines en Russie contenaient systématiquement une telle inspiration). Nous pouvons mentionner l'approche d'Andreas Johns, selon laquelle la théorie des contes merveilleux de Propp est uniquement valable si toutes les sociétés s'étaient développées de la même façon. Voir A. Johns, *Baba Yaga: The Ambiguous Mother and Witch of the Russian Folktale*, p. 21-31.

11. L'unité morphologique chez Propp est une partie encore plus petite qu'un « motif » chez Veselovski. Voir Alexander Nikolayevich Veselovski, *Poetika sjuzhetov* [Poétique des sujets] *Sobranie Sochinenij*, ser. 1, Poetika, t. II, vyp. 1, Saint-Petersbourg, 1913, p. 1-133, après V. Propp, *Morphologie...*, p. 21-25.

12. Propp examine 100 contes du recueil d'Alexandre Afanassiev numérotés de 50 à 151.

13. Grâce à la connaissance de la grammaire et du vocabulaire nous sommes en mesure de produire un discours : de même, la connaissance du schéma du conte nous permet de le comprendre et de créer une quantité infinie de contes du même type.
14. V. Propp, *Les Transformations...*, p. 186.
15. Néanmoins, dans les deux variantes, la sorcière joue un rôle important pour le processus de maturation.
16. Sur ce sujet voir aussi l'article de S. Pellet « Baba Yaga : témoin ou gardienne des « institutions » préchrétiennes de Russie occidentale et orientale ? » in *Baba Yaga Workshop*.
17. Dans le cas du conte féminin, si la fille achève toutes les tâches, elle revient au monde des vivants sage, responsable et prête au mariage.
18. Voir également l'article de A. Spiteri, « Le genre restitué. Une lecture psychanalytique de la question du féminin dans Vassilissa la très belle », p. 128-132.
19. A. Johns, « Baba Iaga and the Russian Mother », p. 28.
20. Nous pouvons interpréter cela en termes psychanalytiques : le sexe masculin dans le processus d'identification peut se définir par négation du sexe féminin, ou plus spécifiquement par le fait de tuer l'image négative de la mère. Sur la réception psychanalytique de la Baba Yaga voir « Psychological Approaches » in A. Johns, *Baba Yaga : The Ambiguous Mother and Witch of the Russian Folktale*, p. 34-38. Sur les fantasmes de dévoration d'une mère voir W. Skotnicki, « Baba Yaga, ou les survivances d'un maternel archaïque », p. 115 - 117.
21. V. Propp, *Les Racines du conte merveilleux*, p. 94.
22. *Ibid.*
23. Voir C. Eller, *Myth of Matriarchal Prehistory: Why An Invented Past Will Not Give Women a Future*.
24. Erich Fromm dans les années 1970 affirme que même si Bachofen s'est trompé, les recherches anthropologiques contemporaines pourraient confirmer le mérite de ses vues. E. Fromm, « Matriarchat a męskie stworzenie świata » in Miłoś, *pleć i matriarchat*, p. 15-50.
25. Marija Gimbutas, auteur des ouvrages: *The Gods and Goddesses of Old Europe, 7000-3500 B.C. Myths, Legends, Cult Images*, London, Thames and Hudson, 1974; *The Language of the Goddess*, San Francisco, Harper and Row, 1989 et *The Civilization of the Goddess: The World of Old Europe*, San Francisco, Harper San Francisco, 1991.
26. Michael Shapiro, « Baba Yaga: A Search for Mythopoeic Origins and Affinities » *International Journal Of Slavic Linguistics And Poetics*, n° 28, 1983, p. 109-135.
27. Stella Richards, « Baba Iaga and the Great Phallic Goddess », in *The San Francisco Jung Institute Library Journal*, vol. 23, n° 1, 2004, p. 54-66.
28. « Goddess feminists claim that Goddess religion is the oldest religion of all, dating back to the Paleolithic and long pre-dating such world religions as Christianity, Judaism, Islam, Buddhism and Hinduism, [...] having closer associations with shamanism and other so-called "primal" religions. [...] However here I am dealing with the relatively recent phenomenon of Goddess feminism, which, while tracing an ancient genealogy derived from a creative mix of prehistory and mythology and expressed in a blend of political and romantic rhetoric, emerged as a distinctive movement in the Unites States during the late 1960s along with, and informed by, a great number of other counter-cultural expressions ». K. Rountree, « The Politics of the Goddess: Feminist Spirituality and the Essentialism Debate », p. 140.
29. Au début « le mouvement de déesse » était considéré comme apolitique. Néanmoins, l'auteur donne plusieurs exemples sociologiques pour rendre visible le fait que les militantes du « mouvement de déesse », pareillement aux autres féministes, restent aussi politiquement actives. Il faut ajouter que les principes de ce mouvement sont facilement critiquables non seulement par les féministes chrétiennes, qui ne peuvent pas accepter sérieusement un culte de la déesse mère, mais aussi par des féministes constructivistes qui voient dans ce mouvement une trace nette d'essentialisme.
30. K. Rountree, *op. cit.* p. 140.

31. *Ibid.*, *op. cit.* p. 141. Le personnage de la Baba Yaga, aperçue comme archétype de Carl Gustav Jung, pourrait être très adjuvant dans le processus de la différenciation de sexe, voir A. Johns, « Baba Iaga and the Russian Mother », p. 26.

32. K. Rountree, *op. cit.* p. 141.

33. *Ibid.*, *op. cit.* p. 156.

34. De plus, la Baba Yaga est juste, parce qu'elle récompense une fille responsable et travailleuse, mais elle punit fatalement une fille gâtée avec laquelle on ne s'identifie jamais.

RÉSUMÉS

La Baba Yaga comme personnage de contes russes a une connotation très négative. L'enjeu de cet article est, par l'analyse des aspects positifs de la sorcière, de montrer leur provenance divine, qui implique l'hypothèse d'un matriarcat. Nous développons les idées de Vladimir Propp selon lesquelles les traces de changements sociaux, comme la disparition des rites de passage, sont présentes dans les contes. Grâce aux recherches présentées dans *Les Racines historiques du conte merveilleux* et aussi dans *Les Transformations du conte merveilleux*, nous voyons la Yaga comme une donatrice ambivalente et très particulière, dotée d'attributs merveilleux, quoiqu'elle demeure dépendante du schéma téléologique du conte merveilleux.

Baba Yaga, as a character from Russian folk tales, has very negative connotations. The aim of this paper is, in analyzing the positive aspects of her persona, to demonstrate their divine provenance, from which stems the matriarchy hypothesis. We develop Vladimir Propp's idea according to which changes in social structure, such as the vanishing of the rites of passage, are encoded in folk tales (e. g. by an inversion of Baba Yaga's power against herself). Building on research presented in *Historical Roots of the Wonder Tale* and *Transformations of the Wonder Tale*, we propose a vision of Baba Yaga as a very peculiar and ambivalent donor endowed with magic attributes, albeit she remains dependent on the teleologic structure of the folktale.

INDEX

Mots-clés : donatrice, matriarcat, transformations du conte, Vladimir Propp

Keywords : donor, matriarchy, transformations of the wonder tale

AUTEUR

MAGDALENA CABAJ

Magdalena Cabaj est doctorante au laboratoire Les Archives Husserl à l'École normale supérieure de Paris en cotutelle avec l'Université de Varsovie auprès du laboratoire La théorie de la littérature et de la poétique. Elle prépare une thèse sur les notions d'intersexualité et d'écriture hermaphrodite.