

Bonne ou mauvaise mère ?
Des figures maternelles dans les contes de tradition orale
A partir d'un corpus de 39 contes bwa (Mali)

Cécile Leguy et Joseph Tanden Diarra

Résumé

Au sein d'un ensemble de plus de deux cents contes de tradition orale recueillis et diffusés par une radio locale du sud-est du Mali, trente-neuf ont été sélectionnés en raison de leur pertinence par rapport à la question de la parentalité et des relations entre parents et enfants. Une remarque s'impose au sujet des figures maternelles présentes dans ce corpus : elles y sont plus souvent de mauvaises mères que de bonnes mères. Contrairement à ce qu'on pourrait attendre du personnage dans la réalité, les mères de notre corpus n'aident pas vraiment leurs enfants à grandir. La mise en scène de tels contre-exemples est-elle une stratégie pour inciter à la réflexion, dans un contexte où les valeurs éducatives maternelles sont fortement valorisées ? Souvent cupides, jalouses ou encore castratrices, les mères des contes ne paraissent en effet pas jouer un rôle très formateur. Si ce rôle ne semble pouvoir être tenu que par les mères animales dans nos récits, n'est-ce pas également une manière de susciter, en miroir à travers des pratiques langagières appréciées, un appel à un bon comportement éducatif de la part des mères de famille ? Que signifient ces représentations de la figure maternelle telle qu'on peut la découvrir dans les contes de tradition orale ?

Mots-clés

Contes – parentalité – figure maternelle – éducation – métaphore animalière – Bwa (Mali)

Dans le cadre d'une recherche collective¹ rassemblant des chercheurs français et maliens de disciplines différentes², dont l'objectif global est une meilleure connaissance des relations parents/enfants en milieu rural, notre intérêt s'est porté sur les relations familiales telles qu'elles sont manifestes dans les contes de tradition orale, dans une société en pleine mutation où ce type d'expression littéraire a connu un renouveau, suite au développement des radios rurales depuis les années 1990 au Mali (Leguy 2007 ; Dembélé 2010). Le corpus choisi a été sélectionné à partir d'un ensemble de contes, enregistrés par les animateurs d'une radio locale³ en situation ordinaire dans différents villages auprès de conteurs entourés de leur public habituel⁴. Les contes sont conservés sous la forme de cassettes audio et régulièrement diffusés sur les ondes, lors d'une émission hebdomadaire d'une demi-heure qui a beaucoup de succès. Parmi ces contes ont été retenus ceux portant sur les relations parents/enfants, ce qui fait en tout trente-neuf contes, dont parfois deux, voire trois versions d'un même type, racontées par des conteurs différents⁵. Choisir ce corpus présente l'intérêt, outre la richesse et la diversité des contes recueillis, d'accéder ainsi à des récits qui circulent actuellement dans la région et sont bien connus et appréciés puisque, même dans les villages où il n'y a pas de conteur actif, on a pris l'habitude d'écouter cette émission de contes (Leguy 2009).

¹ Cette recherche a bénéficié de l'appui financier de l'Agence nationale de la recherche française (ANR) dans le cadre du projet DyPE-Dynamique de la parentalité et de l'enfance en milieu rural africain (ANR-12-BSH1-0005-01). Elle exploite les données du projet « Slam – Suivi longitudinal au Mali » de l'Ined, réalisé sous la responsabilité scientifique de Véronique Hertrich (<http://slam.site.ined.fr>). Les contes sur lesquels repose la réflexion proposée ici ont été traduits par Alexis Dembélé et Joseph Tanden Diarra, avec la collaboration de Cécile Leguy et Pierre Diarra.

² Démographie, sociologie, histoire, anthropologie, sciences de l'information et de la communication.

³ Radio Parana est une radio communautaire créée en 1995 qui émet principalement dans la langue des Bwa à partir du petit village de Parana, situé à 4 kilomètres de San, et qui couvre un rayon d'une centaine de kilomètres.

⁴ Les contes sont accessibles sur des supports audio (cassettes), totalisant trente-six volumes à ce jour, soit un peu plus de deux cents contes.

⁵ Voir la liste des contes donnée en annexe.

La région de production des contes, le pays des Bwa au sud-est du Mali, est une zone rurale assez isolée, disposant de peu d'infrastructures⁶, mais qui connaît cependant des changements relatifs à la famille, à l'enfance et à l'éducation (Hertrich *et al.*, 2012). Au cours des trente-cinq dernières années, l'environnement familial des enfants a cependant peu varié ; il se réalise dans des unités familiales de grande taille et de structure complexe (polynucléaires dans la moitié des cas). Néanmoins, comme cela a déjà été remarqué à propos de corpus ouest-africains proches (Platiel 1981 : 157), les membres de la famille élargie sont très peu présents dans les contes. Dans notre corpus, on ne trouve ni grand-père ni grand-mère, ni oncle ni tante, les personnages adultes étant soit les parents directs de l'enfant, soit la coépouse de la mère.

C'est la figure maternelle, sous ses différentes facettes, qui retiendra notre attention dans ce chapitre. Comment est représentée la femme, et plus précisément la mère, dans les contes de tradition orale ? Ce personnage y est-il valorisé ou bien au contraire négligé ? Une remarque s'impose en observant les figures maternelles de notre corpus : les mères y sont plus souvent de mauvaises mères que de bonnes mères. Contrairement à ce qu'on pourrait attendre dans la réalité, les mères des contes ne semblent pas jouer un rôle éducatif et formateur. Ces contre-exemples sont-ils des stratégies pour inciter à la réflexion, dans un contexte où les valeurs éducatives maternelles sont au contraire fortement valorisées ? Comme le remarque Veronika Görög-Karady (1997), les contes ouest-africains sont bien souvent des exutoires mettant en scène des héros asociaux dont il faut comprendre en miroir les actions néfastes⁷.

⁶ La ville principale, San, n'a été électrifiée qu'en 2000.

⁷ « En effet, à l'inverse des contes merveilleux européens où la figure centrale est de règle un héros positif, dans notre corpus, beaucoup plus nombreux sont les contes dont le noyau narratif est focalisé sur un personnage qui commet un méfait (malfaisance grave) ou une faute (malfaisance moins grave) et sera puni en conséquence par un agent réparateur. La figure centrale devient ainsi le porteur d'un projet antisocial et le récit développera les actes de malfaisance suivis d'une action justicière. Au prix de cet arrangement, il est possible de mettre en scène les fantasmes les plus redoutables, car les lois du genre, régies par la dialectique du bien et du mal, imposent des

De même dit-on de manière provocatrice en boomu⁸ le proverbe suivant : « on regarde l'enfant de la femme idiote pour éduquer ses enfants⁹ ». Souvent cupides, jalouses ou encore castratrices, les mères de notre corpus n'aident pas vraiment leurs enfants à grandir. Si ce rôle semble ne pouvoir y être tenu que par les mères animales, n'est-ce pas également une manière de susciter, en miroir à travers des pratiques langagières appréciées, un appel à un bon comportement éducatif de la part des mères de famille ? Que signifient ces représentations de la figure maternelle telle qu'on peut la découvrir dans les contes ?

1 – La bonne mère de famille : un personnage négligé des contes ?

Une première remarque s'impose : la figure maternelle est absente ou peu significative dans une grande partie des contes du corpus. Sur les trente-neuf contes¹⁰ relatifs aux relations parentales, on en compte dix-neuf¹¹ dans lesquels la mère ne joue aucun rôle, ou bien aucun rôle significatif. Dans une partie des contes, seul le père intervient et la relation parent/enfant est portée par lui seul. Il n'est même pas fait mention de l'existence d'une mère (c'est le cas dans onze¹² des trente-neuf contes retenus). Dans d'autres récits, on ne signale sa présence que pour signifier son peu d'importance ou bien encore son inefficacité. Ainsi, dans le conte n°7 où l'on met en scène un père possessif qui refuse que ses enfants voient des personnes extérieures à leur proche famille, la mère n'est mentionnée que comme accompagnant son mari, le suivant dans ses actes et dans ses décisions. Elle ne semble pas avoir son mot à dire et

cadres et des limites par la crainte de la mise en ordre finale impliquant de façon obligée le respect des lois sociales » (1997 : 9).

⁸ Le boomu (ISO 639-3 : bmq) est une variante dialectale du bwamu (parlé au Burkina Faso et au Mali), langue gur.

⁹ 'a hán dèdè zo bà we dé 'a 'órónína mi za (c'est/femme/imbécile/enfant/on/auxiliaire d'habitude/regarde/pour/éduquer+suff. de subjonctif/ses propres/enfants).

¹⁰ Dont trois seulement ont été dits par des femmes (n°6, 17 et 35).

¹¹ Les numéros 4, 6, 7, 10, 11, 12, 20, 21, 23, 27, 28, 29, 31, 32, 33, 34, 35, 36 et 39.

¹² Les contes n°10, 11, 12, 21, 23, 27, 31, 32, 33, 36 et 39.

meurt juste après le père, sans être intervenue dans l'histoire. De même dans le conte n°20, la mère se contente de répéter la phrase dite par son mari avant elle à Dabi qui refuse la visite de prétendants, incitant sa fille à discuter avec les jeunes pour obtenir du tabac en cadeau. Dans les contes n°34 et 35, deux versions de *La fille difficile*¹³, la mère tente sans insister vraiment de dissuader sa fille de partir avec son fiancé inconnu, essayant dans le deuxième conte de la retenir en lui demandant de faire la vaisselle, mais la laissant finalement partir quand elle voit que tout a été cassé. Le personnage de la mère semble être particulièrement inefficace quand malgré ses mises en garde, elle ne parvient pas à se faire entendre ou à protéger son enfant (c'est le cas dans les contes n°34, 35, 37 et 38). Dans le conte n°37, autre version de *La fille difficile*, on voit une mère qui cherche à dissuader sa fille de partir avec son fiancé python, mais elle n'y parvient pas et, là encore, n'insiste pas. C'est finalement le fiancé qui le premier s'adresse à ses beaux-parents, quand la jeune fille le voyant se métamorphoser appelle son frère ; puis celle-ci se met à appeler sa mère au secours quand elle comprend que le python veut l'avalier. Elle appelle sa mère en premier, en criant « *Nàa/Mère !* » et en pleurant... puis son frère et son père, mais sans succès. C'est finalement un chasseur – donc un individu extérieur à la famille – qui la sauvera, et c'est encore à sa mère qu'elle s'adresse pour dire qu'elle accepte de se marier avec n'importe qui. La figure maternelle joue donc ici un rôle, et semble représenter la relation parentale en elle-même, mais ce rôle est passif et n'a pas de conséquence sur le déroulement de l'intrigue. Dans le conte n°38, qui met en scène un enfant maltraité par son père, la figure maternelle tout en étant centrale est aussi assez peu active. Dans ce récit, un père traite inégalement ses deux garçons de deux femmes différentes,

¹³ Cf. Görög-Karady et Seydou, 2001.

favorisant l'enfant de sa femme préférée et maltraitant celui de la femme détestée¹⁴. Cependant, l'enfant malaimé, qui réussit mieux que son frère parce qu'il est plus sage et plus prudent, ne cesse de demander l'avis de son père tandis que celui-ci, jaloux, lui donne de mauvais conseils. Dans ce conte, il y a une certaine complicité entre l'enfant malaimé et sa mère, la femme détestée. L'enfant lui confie ses projets. Elle essaye de le dissuader de montrer les poulets qu'il a obtenus à son père, mais l'enfant ne l'écoute pas. Elle se met en colère face à la bêtise du garçon, mais rien n'y fait : il veut suivre les conseils de son père, même s'ils le conduisent à la ruine. Même chose quand revenu avec des richesses, il veut de nouveau consulter son père : excédée par l'obstination du garçon qui ne semble pas comprendre les sentiments de son père à son égard, elle s'épuise à l'insulter, puis devient aveugle. Elle retrouve finalement la vue en mettant le feu à une tige d'herbe que l'enfant avait achetée avec ses richesses, en suivant les mauvais conseils de son père. Le conte se termine sur la fin de la cécité de la mère, preuve qu'il faut toujours écouter les conseils d'un père, quels qu'ils soient. Ici donc, la figure maternelle agit en vain, s'exténuant à essayer de faire comprendre l'incompréhensible – la jalousie d'un père – à un enfant têtu et sa seule action efficace, l'accident de l'incendie qui lui redonne la vue, ne sert qu'au bénéfice d'une figure paternelle sur laquelle le conteur termine son récit, disant en guise de conclusion qu'il est toujours bon d'écouter les conseils d'un père.

Cette place marginale faite à la femme dans les contes reflète en l'accentuant la réalité vécue par les femmes bwa, dans une société où, hier comme aujourd'hui, la mère est d'abord celle qui gère l'espace domestique tandis que les hommes s'investissent dans l'espace public,

¹⁴ En situation de polygamie, il arrive fréquemment qu'une femme soit plus aimée que l'autre du mari (généralement, celle qui travaille mieux est préférée). En boomu, la femme préférée est appelée : *hán-bará*, du bambara *baramuso* (femme-aimée), *bará* renvoyant également au travail, tandis que l'autre est désignée comme : *hán-ji'a* (femme-détestée).

dans la vie villageoise ou communale où les femmes n'ont généralement pas leur mot à dire. Si les femmes bwa sont connues pour leur indépendance et leur force de caractère, n'hésitant pas à quitter leur époux si elles sont insatisfaites (Retel-Laurentin 1979, Hertrich 1996), elles sont également toujours considérées comme des étrangères dans ces patrilignages¹⁵ qui les accueillent comme mères tout en gardant vis-à-vis d'elles une certaine méfiance. Dans nos contes, c'est le père qui gère la peur de son fils, lui permettant ainsi d'acquérir une certaine maturité (contes n°11 et 12) ; c'est également lui qui assure la survie de son enfant quand il se sent menacé par la jalousie du chef de canton (n°21) ; c'est encore le père qui est mis en valeur dans le conte n°31 relatant la mésaventure d'un enfant désobéissant ou orgueilleux qui, poursuivi par une horrible sorcière, finit par revenir dans la maison paternelle prêt à écouter les conseils. En un sens, les récits présentent de manière assez juste les rapports de genres tels qu'ils sont vécus dans la réalité, le père de famille étant maître des décisions tandis que sa femme, bien qu'elle puisse être consultée de manière implicite¹⁶, demeure restreinte à l'espace domestique.

Si les autres femmes de l'entourage ordinaire des enfants, grand-mère ou tante, sont absentes des contes, d'autres personnages semblent avoir une dimension maternelle bienveillante et remplacer cette absence. C'est le cas de la vieille femme qui, comme Calame-Griaule l'avait bien montré dans « Le plat du père et laalebasse brisée » (1987 : 187ssq), joue bien souvent un rôle initiatique. Dans le conte n°15, l'orpheline maltraitée par sa marâtre rencontre une vieille femme-génie en brousse qui la récompense pour son aide, la coiffe et la renvoie au village, prête pour le mariage. Dans le conte n°24, sorte de « conte des deux

¹⁵ Les Bwa sont patrilinéaires et pratiquent la patri-virilocalité.

¹⁶ Lors des conseils villageois, les décisions importantes ne sont par exemple jamais prises le jour même, afin que chacun puisse en parler avec sa femme, même si c'est en son seul nom que l'homme donnera son avis final le lendemain. Ici encore, on voit combien la « domination masculine » est ce qui se donne à voir, même si la réalité peut être plus contrastée (Bourdieu, 1998).

filles »¹⁷ au masculin, le fils de la femme détestée reste célibataire tandis que son père organise le mariage de son petit frère, fils de la femme préférée. Partant à l'aventure, il rencontre une vieille qui le met à l'épreuve et le récompense en lui donnant deux magnifiques femmes et un cheval. A son retour, son cadet jaloux le tue et prend la même route, avec l'intention de recevoir lui aussi de belles épouses. Mais face aux animaux auxiliaires qui avaient aidé son frère, tout comme face à la vieille, il se comporte comme un goujat et, au moment d'obtenir sa récompense, fait l'inverse de ce que la vieille lui dit de faire et est tué par quatre gaillards.

On trouve également une mère de substitution qui joue, dans le conte n°22, un rôle important mais malgré tout inefficace pour le bébé dont la mère vient de mourir et qui ne cesse de pleurer. Cette femme, désignée comme une « personne serviable » (*ni'bwébwéré*), part en quête de lait pour l'enfant et subit toute une série d'épreuves, sous la forme d'échanges successifs, avant de rapporter unealebasse de lait que les pleureuses, prenant le prétexte de le goûter pour le bébé, vont boire sans en laisser une seule goutte. Dans le conte, cette figure maternelle se présente ainsi comme bénéfique, dévouée à l'enfant, mais elle ne parvient pas à le sauver et c'est finalement, nous dit le conteur, grâce à Dieu (*Débwénù*) qu'il survit, sans lait et sans mère.

Les figures maternelles bienveillantes sont donc relativement rares dans les contes de notre corpus et il est par ailleurs remarquable que quand elles sont présentes, leur action est peu efficace. Ces figures de femmes absentes des rapports parents/enfants, le père ayant pris toute la place, ces mères inactives ou mêmes inertes dans les contes ou encore ces femmes aux initiatives vaines semblent consacrer la marginalité de la bonne mère qui, en dehors de

¹⁷ *The Kind and the Unkind Girls*, AT 480.

l'espace restreint du foyer, reste dans l'ombre. Cette caractéristique est à comparer ou à mettre en parallèle avec la présence et l'action des figures maternelles maléfiques.

2 – De la fréquence des mauvaises mères dans les contes

A l'inverse en effet, les figures maternelles maléfiques sont non seulement assez présentes dans les contes du corpus, mais de plus leurs actions sont efficaces.

Ce sont d'abord les personnages de marâtres, dont on connaît le rôle néfaste dans les récits, qui retiennent l'attention. On sait que ce personnage (la nouvelle femme du père dans les contes européens ou, le plus souvent, la coépouse de la mère – souvent décédée – dans les contes africains) focalise les aspects négatifs de la relation à la mère. La violence avec laquelle Blanche-Neige est supprimée pour que sa marâtre demeure « la plus belle femme du royaume » est symptomatique de ce caractère malveillant de la figure maternelle. Dans le conte recueilli par Calame-Griaule chez les Isawaghen, qu'elle a intitulé « Blanche neige au soleil » (1987 : 207-227), c'est la mère biologique elle-même qui cherche à se débarrasser de sa propre fille dès avant sa naissance, car on l'annonce plus jolie qu'elle. Mais il est tout de même plus acceptable d'être maltraité par une marâtre, en préservant l'image bienfaitrice d'une mère absente ou passive. Ainsi dans la plupart des contes mossi de l'orphelin étudiés par Abel Pasquier (1976), les marâtres sont de méchantes femmes qui cherchent si ce n'est à tuer l'orphelin, du moins à le mettre à l'épreuve.

Dans notre corpus, la marâtre joue le rôle de la méchante mère dans les contes n°2, 5, 15, 16, 17, dans lesquels l'enfant est un orphelin. Dans le conte n°5, après la mort de sa mère, la femme détestée, Masira est élevée et maltraitée non seulement par la femme préférée qui finit par la tuer, mais aussi par la fille de cette dernière, sa sœur jalouse. Dans le conte n°15, on ne précise pas si l'homme aime différemment ses femmes, mais la mère de l'enfant est la

Chapitre pour *La femme et la société dans la littérature orale africaine/Women in African Oral Literature*, Abomo-Maurin Marie-Rose (Younde 1) et Ugochukwu Françoise (Open University, UK) (eds). (à paraître)

seconde épouse, dont le conteur souligne la beauté. Dans le conte n°16, il est seulement dit qu'une des deux femmes d'un homme meurt, laissant son enfant à sa coépouse, et dans le n°17, la conteuse se contente de rapporter que la fillette vivait chez sa marâtre. Tandis que les autres récits concernent des orphelines, le conte n°2 met en scène un petit garçon, Nyani, dont on dit seulement qu'il est élevé par la coépouse de sa mère qui le traite différemment de ses propres enfants qu'elle gâte en leur donnant des fruits de karité, interdisant à Nyani d'y toucher. Dans ces cinq contes, l'orphelin est donc maltraité par celle qui lui sert de mère (et qu'il appelle « *nàa/mère* »), qui marque bien la différence entre cet enfant et les siens. Excepté le conte de Masira (n°5) qui se termine de manière dramatique, même si la potasse dans laquelle le corps de l'enfant a disparu se met à chanter, dénonçant la méchante femme, les autres contes ont des fins heureuses pour l'orphelin(e). Dans chacune des histoires, la méchante femme est punie : les enfants gâtés sont dévorés par la hyène qui imite leur mère en leur apportant des fruits de karité et seul Nyani est épargné dans le conte n°2 ; la mère jalouse de la beauté de l'orpheline insulte sa propre fille dans le conte n°15 ; dans le conte n°16, la coépouse attrape, de jalousie, une diarrhée mortelle quand elle voit la beauté de l'orpheline, et sa propre fille qui veut être aussi bien coiffée se fait dévorer par le lion dont la femme ne parvient pas à la protéger. Dans le conte n°17, la relation de l'enfant avec la marâtre est complétée par la présence d'une tourterelle qui apparaît dans le récit au moment où, après l'avoir aidée et coiffée, le crocodile lui demande de ne rien dire à personne. La tourterelle se présente alors comme une garante du secret, assurant que si la fillette le dévoile, elle viendra le dire au crocodile. On ne parle plus de la marâtre : la fille de retour bien coiffée est prête pour le mariage, elle ne dit rien à personne sur ce qu'elle a vécu avec le crocodile jusqu'au jour où elle se confie à son mari au lit. La tourterelle part alors pour annoncer le méfait au crocodile, qui l'attire vers lui jusqu'à la manger, dénonçant la malfaisance des délateurs. Cette

tourterelle ne serait-elle pas une représentation symbolique de la marâtre dont elle semble avoir repris l'esprit malfaisant et jaloux envers cette enfant ? Dans une société nataliste comme celle des Bwa, où tout enfant est une bénédiction, la marâtre qui semble contester cette évidence en violentant l'enfant de sa coépouse décédée, jusqu'à vouloir sa mort, est dans ces contes le personnage antisocial par excellence.

Les marâtres ne sont pas les seules figures maternelles détestables dans notre corpus : on y trouve également des mères qui, par leur attitude, sont particulièrement néfastes au développement ou à l'épanouissement de leur enfant, soit parce qu'elles sont cupides ou trop bavardes (c'est le cas dans les contes n°1, 8, 9, 26), soit parce qu'elles l'empêchent de grandir ou le gâtent trop (dans les contes n°2, 18, 19, 25, 30).

Les femmes sont trop bavardes, le fait est bien connu... et c'est son manque de retenue qui condamne les enfants de la mère du premier conte, nés grâce à l'intervention d'un rônier qui lui a fait promettre le silence sur leur origine. Malgré les souffrances qu'elle a endurées avant de pouvoir enfanter, la mère ne peut s'empêcher d'en parler et se confie à la personne en qui, selon les conceptions locales, il n'est pas possible de faire confiance : une griotte devenue son amie, qui bien entendu s'empresse de montrer ce qu'elle sait en saluant les enfants « enfants du rônier ! ». Cette mise au jour de leur origine entraîne leur disparition et le malheur d'une mère qui ne peut s'en prendre qu'à elle-même. Cependant, comment cette mère pourrait-elle être fière de ses enfants si elle ne peut en parler à personne ?

Les femmes bwa semblent avoir un autre « gros défaut » dans nos contes : leur avidité, surtout quand il s'agit de viande de poisson ! Les contes n°8, 9 et 26 relatent ainsi comment une mère manque d'entraîner la perte de son propre fils parce qu'elle ne peut pas résister à une bonne pêche. Les contes 8 et 9 sont deux versions d'une même histoire, celle d'un garçon du nom de Naalo dont l'extrême beauté provoque la jalousie des autres qui, en

l'empoisonnant, le rendent aveugle, lépreux et infirme dans la première version, lépreux seulement dans la deuxième. Au bord du suicide, le garçon est sauvé par un poisson qui l'avale et le recrache rétabli. Il promet alors à son sauveur que ni lui ni les siens ne retourneront désormais à la pêche. Dans la première version de ce conte, la mère est une femme trop belle qui enfante un fils qui lui ressemble. Elle est en quelque sorte déjà à l'origine de cet excès, source des malheurs de son fils. C'est encore elle qui est fautive quand elle ne peut se résigner à renoncer à la pêche. Négligeant les recommandations de son fils, elle attrape justement le poisson qui l'a sauvé. Le poisson s'adresse directement à elle, mais elle ne tient pas compte de ses paroles. Elle s'apprête à le cuisiner et, même quand les morceaux de viande chantent, rien ne l'arrête. Heureusement, Naalo arrive à temps pour rassembler tous les morceaux qui étaient déjà dans la marmite et recomposer le poisson auquel il demande pardon, promettant que désormais, ceux de sa famille (les Coulibaly dit le conteur) en feront leur interdit alimentaire.

Dans la deuxième version (conte n°9), la mère est une vieille femme stérile qui finit par donner naissance à un très beau garçon. Quand Naalo, lépreux ayant perdu pieds et mains, veut se suicider, elle essaye de l'en dissuader sans grande conviction. Sauvé par le poisson, il se voit également offrir un cheval, une belle épouse et une servante. De retour guéri et marié, il demande juste aux siens de ne plus aller à la pêche, mais sa vieille mère répond que cela ne sera pas possible. Dès que son fils part en voyage, elle participe à la pêche collective et attrape le poisson sauveur, bien qu'il chante pour l'avertir de son identité. Elle le ramène chez elle, le découpe, le cuisine et commence à le manger alors que le poisson chante toujours en la priant de respecter l'accord passé avec son fils. Elle ne veut rien entendre. Quand elle a tout mangé, elle va jeter les arêtes – chantantes – sur le tas d'ordures. A son retour, constatant le méfait, Naalo demande unealebasse neuve dans laquelle il met toutes les arêtes, puis qu'il pose sur

Chapitre pour *La femme et la société dans la littérature orale africaine/Women in African Oral Literature*, Abomo-Maurin Marie-Rose (Younde 1) et Ugochukwu Françoise (Open University, UK) (eds). (à paraître)

la tête de sa mère pour qu'elle l'accompagne à la rivière. Le poisson pardonne à Naalo, mais la vieille sera finalement punie, rendue aveugle. Le conteur termine en disant qu'il s'agit là de l'origine de la cécité des vieilles femmes.

C'est encore l'amour du poisson qui entraîne la mère à prendre des risques pour elle et son propre fils dans le conte n°26. L'enfant est intrépide, depuis sa naissance il n'a peur de rien et passe son temps en brousse à tuer des animaux qu'il rapporte à sa famille. Quand il rencontre le monstre de la brousse, un horrible mangeur d'hommes, il ne fuit pas. Etonné, le monstre lui propose de devenir son ami. Il l'emmène à la pêche et se met à chanter pour faire baisser l'eau de la rivière pendant que le garçon doit tenir sa queue afin qu'elle ne touche pas l'eau. Une fois l'eau partie, il ne leur reste plus qu'à ramasser les poissons qui abondent. Le monstre l'aide à porter son panier plein jusqu'à l'orée du village. Fascinée par cette pêche miraculeuse, la mère du garçon veut absolument l'accompagner le lendemain. Il ne parvient pas à l'en dissuader ; elle le suit en cachette, inconsciente du danger, avide de poisson. Cachée au fond du panier suspendu dans un arbre, elle urine de peur à l'arrivée du monstre qui la découvre, tout heureux d'avoir aussi sa part. Il aide le garçon à pêcher, mais entend bien garder la femme pour son propre repas. Au retour, le garçon renverse le panier plein de poissons pour faire diversion et parvient à faire s'échapper sa mère ; tous deux reviennent sains et saufs au village.

Ainsi, dans ces trois contes, on voit des mères dont la gourmandise dépasse la raison, qui ne craignent pas d'entraîner leur propre fils vers la perte pour quelques poissons, se montrant déraisonnables et cupides face à leurs garçons qui, à chaque fois, parviennent à sauver la situation en étant plus sages et plus respectueux qu'elles.

Dans les contes n°2, 18, 19, 25 et 30, nous avons affaire à des figures maternelles néfastes par excès d'amour, qui « gâtent » littéralement leurs enfants. Dans le conte n°2 dont

il a déjà été question plus haut, la mère prend l'habitude de donner à ses enfants des fruits de karité, les rendant en quelque sorte dépendants de cette friandise, à laquelle ils ne peuvent résister quand c'est la hyène et non leur mère qui, contrefaisant sa voix, les appelle et les attire dans son piège. C'est également parce que ses parents cèdent à tous ses caprices que l'enfant gâté du conte n°30 échappe de peu au pire. Né après plusieurs grossesses infructueuses, cet enfant que l'on qualifie en boomu de *hínbwè* (mourir-revenir) a des exigences auxquelles ses parents se soumettent, jusqu'à lui faire faire le tabouret en or et en diamants qu'il réclame pour boire et manger. Ayant oublié son précieux siège au champ, il retourne seul le chercher la nuit tombée et rencontre des génies en train de faire un sacrifice, le sacrificateur se tenant assis sur le tabouret. Le bousculant pour récupérer l'objet, l'enfant est poursuivi par deux petits génies, qu'il parvient à ralentir en leur chantant une berceuse dont les paroles sont comme un aveu : « *Mon père, ce qui m'arrive, je l'ai bien cherché ; ma mère, ce qui m'arrive, je l'ai bien cherché* ». Père et mère sont toujours évoqués ensemble dans ce conte, et c'est encore à eux deux que l'enfant s'adresse en annonçant, de retour après cette course folle poursuivie par les méchants génies, qu'il met un terme aux caprices.

Dans le conte n°18, une mère met au monde une petite fille tellement belle qu'elle en est elle-même étonnée et décide de ne jamais la marier. C'est elle qui demande à son mari d'emmurer la fillette, pour qu'elle ne puisse pas être vue des personnes extérieures, l'enfermant dans un réduit avec juste une petite fenêtre pour pouvoir la nourrir. Malgré l'incompréhension des autres personnes, malgré la visite de jeunes hommes qui connaissent l'existence de cette belle fille, les parents refusent de la libérer. Finalement, deux amis vont ruser en leur confiant un sac de sucre. Voyant qu'ils ont rangé le sac dans la prison de leur fille, l'un des garçons se cache dedans quand ils le leur confient la deuxième fois. Il séduit ainsi la jeune fille avant de repartir de la même façon, enfermé dans le sac. Quand la fille

donne naissance à un petit garçon, ses parents ne comprennent pas ce qui a pu se passer. La mère ne sait pas quoi faire, mais son mari la rassure : dès que l'enfant a un peu grandi, il fait préparer de la bière de mil et rassemble les gens pour que l'enfant désigne son géniteur en lui apportant unealebasse de bière. Finalement, à la fin du conte, c'est le père qui prend l'initiative et parle à la première personne, disant qu'il avait décidé de ne pas marier sa fille, alors qu'au début du conte cette décision était mise dans la bouche de la mère qui demandait juste à son mari de ne pas être paresseux pour construire le réduit et enfermer la fillette. La mère semble totalement s'effacer au moment où les choses sont rendues publiques alors qu'elle est à l'origine de la décision initiale.

La femme-sorcière du conte n°25 est également une mère qui ne veut pas que ses sept filles se marient, tuant tous ceux qui s'approchent de sa maison. Le conte est du type des « Enfants chez l'ogre » ou plutôt chez l'ogresse, ce qui est plus fréquemment le cas des histoires africaines du type du *Petit Poucet (The Dwarf and the Giant-AT 327B)*¹⁸, comme le fait remarquer Denise Paulme (1976 : 242). Sept frères accompagnés malgré eux par leur aîné¹⁹, Mwanni, qui est nain, viennent pour rencontrer les jeunes filles et passer la nuit dans leur maison comme le font habituellement les jeunes qui souhaitent mieux se connaître. Malgré leur désaccord, le nain les accompagne et, pendant la nuit, il surprend la femme-sorcière avec un couteau, s'appêtant à égorger ses frères. Prétextant une toux qui l'empêche de dormir, il oblige celle-ci à s'occuper de lui comme le fait habituellement sa mère, en puisant de l'eau avec un panier, ce qu'elle essaye de faire en vain toute la nuit, épargnant ainsi

¹⁸ Pour une discussion sur le lien entre les contes africains du Nain et du Géant et les versions répertoriées dans la classification internationale comme AT 327B, voir Golberg 2003.

¹⁹ Contrairement aux contes étudiés par Denise Paulme, c'est ici l'aîné, et non le benjamin, qui sauve ses frères grâce à sa clairvoyance et à ses pouvoirs extraordinaires. Mais celui-ci est un nain, ce qui en fait pour les Bwa un personnage particulier, renvoyant au Gaucher exclu du monde des hommes dans le mythe de création (Capron et Traoré 1989). Les nains sont considérés comme des êtres inféconds qui ne peuvent être enterrés comme les autres gens, sous peine de rendre la terre stérile.

les garçons. La nuit suivante, pendant que la méchante femme s'est endormie, il rase la tête des sept filles et leur arrache les seins qu'il place sur la poitrine de ses frères. Quand la sorcière se réveille dans la nuit, elle prend son couteau et, tâtant les têtes et les poitrines des jeunes endormis, égorge ses propres filles. Le nain réveille ses frères dès qu'elle s'est recouchée et ils s'enfuient vers leur village. Le conte se poursuit car la sorcière, en colère, se métamorphose en arbre porteur de fruits rouges et se place à l'entrée du village pour attirer les enfants, dont elle fait ses esclaves. Mais le nain réussit à la tromper et les ramène au village. Par vengeance, la sorcière se transforme ensuite en nuage et fait pleuvoir au-dessus de leur village jusqu'à l'inonder. Les parents de Mwanni le nain lui demandent d'aller rechercher la mouvette à tourner le têt qu'ils ont oubliée, prétextant que tout ce qui arrive est de sa faute. Le nain parvient grâce à ses pouvoirs à faire baisser l'eau, mais la sorcière le pourchasse jusque dans la maison et, réfugié dans le petit grenier d'intérieur, il réussit finalement à l'anéantir. Dans la première partie du conte, on voit bien comment la relation exclusive entre la mère et ses filles les mène à une fin catastrophique : malgré ses pouvoirs, la sorcière n'a pas été clairvoyante et ce sont ses propres enfants qu'elle a éliminé en voulant les protéger du contact avec les autres.

La mère du conte de Manburu (n°19) est, de manière plus excessive encore, une sorte de « mère dévorante » qui exprime ses désirs incestueux en demandant à son fils de ne jamais prononcer son nom sous peine d'être avalé, dans un contexte où cet interdit s'impose entre époux. De manière ordinaire, les enfants peuvent chez les Bwa appeler leurs parents par leur nom personnel²⁰, même s'ils peuvent également les appeler *nàa*, *nuu*²¹ (mère) ou *wa-nuu*

²⁰ Il n'y a traditionnellement pas chez les Bwa d'interdit strict d'énonciation du nom personnel des parents (Rasily 1994 : 291), contrairement à ce qui est observé chez leurs voisins peuls ou bambara. Cependant, sans doute sous l'influence de ces pratiques voisines, on trouve aujourd'hui de nombreuses familles où les enfants n'appellent pas leurs parents par leur nom. On observe également le recours à des désignatifs comme « Vieux » ou « Père » pour appeler un enfant qui porte le nom de son grand-père.

(notre mère) et maá, mián²² ou *wa-mián* (notre père). La femme excessive, du nom de Batu'ubere, donne à son fils tout ce qui fait la parure de l'homme et représente la virilité accomplie : pantalon bouffant, habit et bonnet, ainsi qu'un cheval et son équipement. Il n'est assurément pas traité comme un enfant, et l'interdit de prononcer le nom maternel formulé suite à ces cadeaux ne fait que renforcer le soupçon. Mais l'enfant est provocateur : vêtu de ses habits d'homme, monté sur son cheval, il se plante devant sa mère et la salue par son nom avant de s'enfuir. La grosse femme part alors à sa poursuite, chantant une chanson accusatrice envers Manburu, mais elle rencontre une énorme araignée-tisserand qui refuse de lui répondre. S'ensuit une série d'avalements réciproques qui se termine en apocalypse, sans que le personnage de Manburu ne réapparaisse. Ce qu'on peut retenir de ce conte à la fin rocambolesque, c'est l'insistance de cette énorme mère à traiter son fils comme un homme et à exiger de celui-ci qu'il se comporte avec elle comme si elle était son épouse, c'est-à-dire en se gardant de l'appeler par son nom. Finalement, la mère est mangée par l'araignée géante et pourrit dans le ventre de celle-ci, empestant tout l'univers lors de l'évacuation. Les mauvaises mères, celles qui sont prêtes à dévorer leurs propres enfants ou bien à les garder pour elles, sont ainsi grotesquement figurées par ce monstre puant mis en scène dans ce conte.

3 – Faut-il passer par la métaphore animalière pour parler positivement de la maternité ?

Dans les contes 13 et 14, deux versions d'une même histoire, les relations parentales sont exprimées par deux comportements opposés, mis en parallèle. D'une part, un père fier de sa progéniture (quatre garçons dont on vante la beauté dans le conte n°13 ; douze garçons

²¹ Forme ancienne qui semble actuellement supplantée par *nàa*, d'influence bambara.

²² De la même façon, cette forme ancienne semble de moins en moins utilisée au bénéfice de *maá*, voire du bambara *bàbá*.

dans le conte n°14) mais qui n'est pas très intelligent (ce sur quoi le conteur insiste dans la version 14). Grâce à cette main-d'œuvre, il cultive beaucoup et, par orgueil, décide de récolter son oseille de Guinée sans s'en remettre à Dieu (*Débwénu*) et malgré le décès successif de ses enfants. D'autre part, une mère hérisson qui a élu domicile sous le tas d'oseille et qui en appelle à Dieu pour trouver une solution pour protéger ses petits. Mère hérisson est effondrée : ses enfants sont trop petits pour entreprendre un déménagement dans la nuit, d'autant plus que, comme elle le précise dans la chanson de la deuxième version, ses piquants l'empêchent de pouvoir les porter sur son dos. Dieu lui vient en aide en faisant mourir les fils de l'homme, l'un après l'autre, ce qui retarde d'autant l'échéance, chaque enterrement étant autant de temps de gagné pour les hérissons. Quand, enfin, l'homme qui a vu mourir presque tous ses enfants devient raisonnable et annonce qu'il ira récolter l'oseille le lendemain « si Dieu le veut », les petits hérissons ont pris suffisamment de force pour pouvoir suivre leur mère dans un autre refuge.

Dans ces deux récits, la figure maternelle est bienveillante et attentive au développement de ses enfants, mais il s'agit d'une mère animale, dont le comportement positif ne fait que renforcer, d'une part, la négativité de celui de l'homme orgueilleux, pour qui faire de belles récoltes compte plus que la vie de ses propres enfants, d'autre part, l'attitude néfaste de la majorité des mères humaines du corpus. Faut-il passer par la métaphore animale²³ pour parler positivement de la relation qui lie une mère à ses enfants ?

La réponse positive à cette question est confirmée par un autre conte du corpus, le conte n°3, mettant en scène une mère aimante et bienfaitrice, qui œuvre à la réussite et à l'épanouissement de son enfant jusqu'à la fin. Là aussi, et de manière plus flagrante encore, cette mère est figurée par un animal. Il s'agit d'une lionne qui recueille un bébé dont la mère

²³ Pour une réflexion sur l'usage de la référence animale dans les pratiques langagières, voir Leguy 2012.

décède brutalement en brousse et l'élève en l'allaitant avec ses propres petits. Cette mère adoptive a le souci de bien faire et quand l'enfant grandit, elle cherche à lui faire comprendre sa différence et la nécessité, pour lui, d'aller à la rencontre des hommes. Elle l'envoie se faire couper les cheveux au village, ce qu'une vieille femme accepte de faire, après le refus de la griotte face à la tignasse emmêlée et sauvage qu'il lui présente. Cette première coupe de cheveux marque le début de son humanisation, mais c'est sa mère lionne qui insiste pour qu'il retourne au village, qu'il rencontre des gens, qu'il se trouve une fiancée. La lionne l'envoie chercher des galettes au marché ; la marchande est la fille du chef, une magnifique demoiselle dont tous les garçons sont amoureux. C'est encore sa mère lionne qui le soigne et l'encourage à se défendre quand il revient blessé après avoir été agressé par les prétendants de la jeune fille, et qui monte tout un stratagème pour que le chef lui donne sa fille en mariage. Quand le chef lui propose de choisir une maison, il prend conseil auprès de la lionne qui lui dit de demander à habiter en bordure du village, tout près de la brousse. La lionne lui procure tout le nécessaire – les ustensiles de cuisine pour la fiancée, les vêtements – en effrayant les marchands dioula et mossi qui circulent de marché en marché, qui s'enfuient en la voyant, abandonnant toutes leurs affaires. Une fois qu'elle l'a installé au village et fait adopter par les hommes avec qui il apprend à boire, la lionne lui demande seulement de ne jamais jurer par le nom de son « père le lion » et, plus tard, de ne jamais manger de viande de lion, qui devient l'interdit alimentaire des Diarra (*yirà-sio* = ceux (les gens) du lion).

Ici donc, les aspects positifs de la figure maternelle sont particulièrement développés. Cette mère vient au secours de son enfant quand il le faut et fait en sorte qu'il s'accomplisse et devienne autonome. Mais il s'agit d'une mère adoptive, animale de surcroît. Son comportement, très différent de celui de la plupart des figures maternelles rencontrées dans

Chapitre pour *La femme et la société dans la littérature orale africaine/Women in African Oral Literature*, Abomo-Maurin Marie-Rose (Younde 1) et Ugochukwu Françoise (Open University, UK) (eds). (à paraître)

les autres contes du corpus, semble être une leçon de maternité adressée à toutes ces mères si promptes à négliger, voire à maltraiter, les enfants.

Conclusion

Si la mère de famille est la figure centrale du foyer domestique dans la réalité, prenant soin de ses enfants qu'elle allaite généralement entre deux et trois ans, elle semble cependant peu visible comme telle dans les contes de tradition orale. La relation parentale y est plus souvent portée par le seul père, et si la mère est présente elle est fréquemment effacée, suivant son mari dans ses décisions. Cependant, comme nous avons pu le montrer à partir de notre corpus, une figure maternelle s'impose de manière plus active dans les contes, celle de la mauvaise mère : marâtre ou coépouse jalouse d'une bonne mère absente, sorcière qui empêche ses enfants de voir d'autres gens, mère excessive par sa gourmandise, son bavardage, son amour qui la pousse à trop « gâter » ses enfants, voire à désirer une relation autre que parentale avec eux, elle présente un comportement destructeur, antisocial, mettant leur vie en péril et leur maturité en question. Mais le conte de tradition orale ne joue-t-il pas encore plus violemment son rôle subversif quand il met en scène une bonne mère animale, soucieuse du bien-être de ses enfants, de leur épanouissement, de leur accomplissement total, bonne mère qui vient en miroir renforcer l'aspect négatif des mères humaines ?

Références bibliographiques

- BELMONT Nicole (1999) *Poétique du conte. Essai sur le conte de tradition orale*. Paris : Gallimard.
- BORNAND Sandra et Cécile LEGUY (2013) *Anthropologie des pratiques langagières*. Paris : Armand Colin.
- BOURDIEU Pierre (1998) *La domination masculine*. Paris : Seuil.
- CALAME-GRIAULE Geneviève (1987) *Des cauris au marché. Essais sur des contes africains*, Paris, Société des Africanistes.

Chapitre pour *La femme et la société dans la littérature orale africaine/Women in African Oral Literature*, Abomo-Maurin Marie-Rose (Younde 1) et Ugochukwu Françoise (Open University, UK) (eds). (à paraître)

- CAPRON Jean et TRAORE Ambou (1989) *Le grand jeu, le mythe de création chez les Bwa-Pwesya, Burkina Faso*. Tours : Université François Rabelais (Mémoire du laboratoire d'anthropologie et de sociologie).
- DEMBELE Paa'anuu Cyriaque (1981) *L'idéologie des contes chez les Bwa du Mali, étude ethnolinguistique*. Thèse de troisième cycle sous la direction de G. Calame-Griaule. Université Sorbonne Nouvelle-Paris 3.
- DEMBELE Alexis (2010) *Le conte à la radio en Afrique de l'Ouest : Une pragmatique de l'oralité pour le développement intégral en Afrique ? Etude du cas de Radio Parana au Mali*. Thèse de doctorat. Université Sorbonne Nouvelle-Paris 3.
- GOLDBERG Christine (2003) "The Dwarf and the Giant" (AT 327B) in Africa and the Middle East, *Journal of American Folklore*. 116 (461) : 339-350.
- GÖRÖG-KARADY Veronika (1997) *L'Univers familial dans les contes africains. Liens de sang, liens d'alliance*. Paris : L'Harmattan.
- GÖRÖG-KARADY Veronika et Christiane SEYDOU (eds) (2001) *La Fille difficile : un conte-type africain*. Paris : Éditions du CNRS.
- HERTRICH Véronique (1996) *Permanences et changements de l'Afrique rurale, Dynamiques familiales chez les Bwa du Mali*. Paris : CEPED.
- HERTRICH Véronique, Amandine STEPHAN et l'équipe Slam (2012) *Données sur la population. Zenilobe ba nico bio wa. Projet Slam – Suivi longitudinal au Mali*. Paris : Ined. (<http://slam.site.ined.fr/fr/population/>)
- HERTRICH Véronique, Marie LESCLINGAND (2013) Adolescent migration in rural Africa: a challenge to gender and inter-generational relationships? Evidence from Mali. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*. vol 648 (1). July 2013: 175-188.
- LEGUY Cécile (2007) Revitalizing the Oral Tradition: Stories Broadcast by Radio Parana (San, Mali). *Research in African Literatures*. Vol. 38, n°3 : 136-147.
- LEGUY Cécile (2009) "Quand la radio réveille les contes". Temps du conte et temps des ondes. *Cahiers de Littérature Orale*. N°65 : 65-90.
- LEGUY Cécile (2012) Des paradoxes de la référence animalière dans le discours proverbial. In Cros Michèle, Bondaz Julien et Michaud Maxime (dir.). *L'animal cannibalisé. Festins d'Afrique*. Paris : Editions des archives contemporaines, 177-190.
- LESCLINGAND Marie, PILON Marc et JACQUEMIN Mélanie (à paraître) Genre et mobilité dans l'enfance. In : Jacquemin M., Bonnet D., Deprez C., Pilon M., Pison G. *Enfance et genre, regards croisés Nord-Sud*.
- PASQUIER Abel (1976) *Initiations au môogo et contes de l'orphelin*. Thèse de doctorat de troisième cycle sous la direction de Denise Paulme. Paris : EHESS.
- PAULME Denise (1976) *La mère dévorante. Essai sur la morphologie des contes africains*, Paris, Gallimard (collection Tel).
- PAULME Denise (2007) *Cendrillon en Afrique. Ordre et désordre dans les sociétés d'Afrique noire*. Paris : Galaade éditions.
- PLATIEL Suzanne (1981) L'enfant, sujet et objet du conte (Sanan - Haute-Volta). *Journal des Africanistes*. Tome 51 fascicules 1-2 : 149-182. doi : 10.3406/jafr.1981.2023
- RASILLY Bernard de (1994) *Dictionnaire Boomu – Français*. San (ronéo).
- RETEL-LAURENTIN Anne (1979) Evasions féminines dans la Volta Noire. In *Gens et paroles d'Afrique, écrits pour Denise Paulme. Cahiers d'Études Africaines*, n° 73 - 76, vol. XIX, cahiers 1-4 : 253-298.

Chapitre pour *La femme et la société dans la littérature orale africaine/Women in African Oral Literature*, Abomo-Maurin Marie-Rose (Younde 1) et Ugochukwu Françoise (Open University, UK) (eds). (à paraître)

BRILL

Chapitre pour *La femme et la société dans la littérature orale africaine/Women in African Oral Literature*, Abomo-Maurin Marie-Rose (Younde 1) et Ugochukwu Françoise (Open University, UK) (eds). (à paraître)

Annexe : liste des contes du corpus

N°1- Les enfants du rônier (conteur : Da'a Coulibaly du village de Fio)

La mère trahit son secret (l'origine des enfants de cette femme stérile), entraînant la perte de ses enfants.

N°2 - Nyani, l'orphelin mal aimé (conteur : Da'a Coulibaly du village de Fio)

La marâtre maltraite l'orphelin et conduit ses propres enfants à la mort en les gâtant de fruits de karité. Ils se font attraper par la hyène qui imite la voix de la mère. Ils ne peuvent pas résister : elle les a rendus dépendants des fruits de karité.

N°3 - L'enfant adopté par la lionne (conteur : Alexandre Coulibaly du village de Ira)

Une lionne recueille un orphelin qu'elle élève comme ses propres enfants, puis l'incite à retrouver le monde des hommes, en l'aidant à épouser la fille du chef du village.

N°4 - La Tortue qui a pris un engagement (conteur : Alexandre Coulibaly du village de Ira)

C'est un conte sur le désir d'enfant, mais la mère n'a pas vraiment de rôle : elle sombre dans la marmite par gourmandise à la suite de ses enfants.

N°5 - Masira, l'enfant maltraitée par sa marâtre (conteur : Alexandre Coulibaly du village de Ira)

La marâtre maltraite l'enfant parce que sa propre fille est jalouse de la beauté de Masira. Elle lui casse un bras, une jambe, puis finit par la tuer et l'incinérer au milieu d'un tas de tiges de mil dont elle fait de la potasse. C'est quand la potasse se met à chanter que le père comprend ce qui est arrivé à sa fille.

N°6 - La fille paresseuse (conteuse : Uwo Keita du village de Wara)

La mère ne joue pas de rôle particulier. Les parents cherchent une solution au problème de leur fille paresseuse et l'envoient en brousse avec de la nourriture.

N°7 - L'homme, sa femme et leurs trois enfants (conteur : Douba Diarra du village de O'a)

La mère ne joue pas vraiment de rôle, si ce n'est qu'elle suit le père dans sa décision de ne pas laisser leurs enfants rencontrer d'autres gens. Elle meurt la même année que le père.

N°8 - Le beau Naalo (Version n°1) (conteur : Douba Diarra du village de O'a)

Une très femme belle met au monde un fils qui est tellement beau qu'il provoque la jalousie. On l'empoisonne mais il est sauvé par un poisson. Alors qu'il est entendu que les gens de la famille de Naalo ne doivent plus pêcher, sa mère néglige ses recommandations et attrape justement le poisson qui l'a sauvé. Le poisson s'adresse directement à elle, mais elle ne tient pas compte de ses paroles. Le poisson chante alors qu'elle s'apprête à le cuisiner et même si les morceaux de poisson cuits chantent encore, rien ne l'arrête.

N°9 - Naalo l'orphelin (Version n°2) (conteur : Hè'è Coulibaly du village de Ira)

Une vieille femme stérile finit par donner naissance à un très beau garçon. Quand l'enfant, devenu infirme, veut se suicider, elle essaye de l'en dissuader sans grande conviction. Sauvé par un poisson, de retour guéri et marié, il lui demande juste de ne plus participer à la pêche mais dès que son fils part, elle va à la pêche et attrape le poisson sauveur, malgré ses avertissements. Elle le ramène chez elle, le découpe, le cuisine et commence à le manger alors que le poisson chante en la priant de respecter l'accord qu'il a avec son fils. Elle ne veut rien entendre. Elle sera finalement punie, rendue aveugle.

N°10 - L'homme qui prend la femme de son fils (conteur : Douba Diarra du village de O'a)

Conte sur la relation père/fils. Le père, jaloux de son plus jeune fils, demande à ses aînés de le tuer pour pouvoir prendre son épouse. Pas de mère mentionnée.

N°11 - Le jeune homme peureux (Version n°1) (conteur : Félix Kamaté du village de Ira)

Le père abandonne son enfant en brousse pour qu'il apprenne à lutter contre sa peur. Pas de mère mentionnée.

Chapitre pour *La femme et la société dans la littérature orale africaine/Women in African Oral Literature*, Abomo-Maurin Marie-Rose (Younde 1) et Ugochukwu Françoise (Open University, UK) (eds). (à paraître)

N°12 - L'enfant qui a trop peur (Version n°2) (conteur : Bacuo Thèra du village de Dami)
Idem

N°13 - L'homme et ses quatre fils (Version n°1) (conteur : Douba Diarra du village de O'a)
Un homme, par orgueil, veut récolter son oseille de Guinée et omet de s'en remettre à Dieu. Une mère hérisson cache ses petits sous l'oseille et est désespérée ; Dieu fait mourir les fils de l'homme l'un après l'autre, jusqu'à ce qu'il comprenne, un peu tard, la leçon. Entre temps, les bébés hérissons sont suffisamment grands pour s'échapper.

N°14 - L'homme et ses douze enfants (Version n°2) (conteur : Bacuo Thèra du village de Dami)

Idem, mais l'homme a cette fois douze garçons.

N°15 - L'orpheline (Version n°1) (conteur : Douba Diarra du village de O'a)

La mère très belle donne naissance à une petite fille et meurt, laissant le bébé à la garde de sa coépouse. Celle-ci est méchante avec l'enfant, mais des auxiliaires lui viennent en aide. Présence d'une vieille femme avec un rôle d'initiatrice.

N°16 - La coépouse jalouse de l'orpheline (Version n°2) (conteur : Bacuo Thèra du village de Dami)

Idem. C'est la femme du lion qui la protège et la coiffe.

N°17 - L'orpheline (Version n°3) (conteuse : Hanyo Dakouo)

Idem, mais l'auxiliaire est un crocodile.

N°18 - Les parents qui ne voulaient pas que leur fille se marie (La fille séquestrée) (conteur : Douba Diarra du village de O'a)

Une mère trouve sa fillette très belle et déclare dès la naissance qu'elle ne se mariera pas. Elle oblige son mari à emmurer l'enfant afin de l'isoler. Deux jeunes hommes malins vont parvenir à faire entrer l'un d'eux dans la prison. Comme la fille attend un enfant, on cherche à savoir qui est le père. L'enfant désigne son géniteur, mais une question se pose : doit-il revenir à celui-là, ou bien plutôt à son ami qui a eu l'idée de l'enfermer dans le sac ?

N°19 - La femme qui ne veut pas que son fils Manburu l'appelle par son nom (conteur : Alexandre Coulibaly du village de Ira)

Une femme énorme qui a un fils unique et le gâte, lui achète tout ce dont un homme peut rêver (cheval, parure...), mais lui demande de ne jamais dire son nom, le menaçant de l'avaloir si il le fait. Comme il la provoque, elle lui court après mais tombe sur une araignée-tisserand qui chante en bambara. Ils s'avalent et se rejettent mutuellement, puis l'araignée l'avale pour de bon. Moralité : les mères doivent accepter que leurs enfants les appellent différemment, certains « Maman », d'autres par leur nom.

N°20 - Dabi ou la fille qui ne voulait parler à personne (conteur : Da'a Coulibaly du village de Fio)

Dabi dit qu'elle ne se mariera qu'avec le garçon qui la fera rire ou parler. Son père la presse de se fiancer pour avoir du tabac. Mais elle résiste. Sa mère demande également à Dabi d'accepter de fréquenter les garçons, car elle souhaite aussi recevoir du tabac. C'est finalement un lépreux qui parvient à la faire parler. De désespoir, elle se suicide et le lépreux la suit dans la mort.

N°21 - Le lépreux menteur (l'orphelin protégé par les animaux) (conteur : Alexandre Coulibaly du village de Ira)

Un homme devenu plus riche que le chef du canton est empoisonné. Avant de mourir, il va demander aux singes, aux fourmis et au crotale de veiller sur son fils. Soumis à une épreuve à cause des mensonges du lépreux, le fils est aidé par les animaux et obtient la guérison de la fille du chef et la mort du lépreux. Pas de mère mentionnée.

N°22 - D'où vient l'orphelin ? (conteur : E'anyun Dembele)

Chapitre pour *La femme et la société dans la littérature orale africaine/Women in African Oral Literature*, Abomo-Maurin Marie-Rose (Younde 1) et Ugochukwu Françoise (Open University, UK) (eds). (à paraître)

Un homme reste longtemps sans avoir de femme, puis très longtemps sans avoir d'enfant. Le devin lui conseille tout un stratagème pour qu'un enfant se présente et que sa femme ne le quitte pas, mais dès la naissance, l'homme meurt et la femme meurt peu de temps après. La relation à la mère n'est pas vraiment développée, si ce n'est qu'une femme prend pitié du bébé qui pleure lors des funérailles de sa mère et va tout faire pour lui trouver du lait, que les autres femmes boivent sous prétexte de le goûter. Finalement, l'enfant est abandonné à son sort : mais il survit malgré tout, grâce à Dieu qui protège les orphelins.

N°23 - L'homme qui n'arrivait pas à avoir d'enfant (conteur : Douba Diarra du village de O'a)

Un lépreux orphelin est sauvé par une tourterelle, mais laisse son propre enfant capricieux entraîner sa perte. Pas de mère mentionnée.

N°24 - L'homme aux deux femmes (conteur : Macirè Paul Coulibaly du village de Sialo)

Un homme a deux femmes et chacune a un fils. Il cherche une femme pour son aîné, mais la deuxième femme lui ordonne de la donner à son fils, le cadet. L'aîné part alors, et avec l'aide d'auxiliaires, revient riche avec deux femmes. Le cadet jaloux tue son frère et part à son tour.

N°25 - La femme sorcière (conteur : Tan'ian Dembele du village de Wara)

Mère de sept filles, la sorcière s'attaque à tous ceux qui les courtisent. Un nain accompagne ses sept frères qui veulent séduire les jeunes filles, et ruse pour tromper la mère, qui tue ses propres filles. La sorcière veut se venger et se place sous forme d'arbre à fruits à l'orée du village. Tous les enfants sont faits prisonniers malgré les avertissements du nain que personne n'écoute. Il se transforme en veau pour sauver les enfants. Elle vient se venger sous forme de grosse pluie, mais le nain s'en sort et la tue.

N°26 - Le jeune qui n'a peur de rien (conteur : Tan'ian Dembele du village de Wara)

L'enfant qui n'a peur de rien et tue tous les animaux devient l'ami du monstre qui tue tous les hommes. Celui-ci l'invite à pêcher et lui offre les poissons, qu'il rapporte au village. La mère veut plus de poissons encore, regrettant de ne pas avoir accompagné son fils. Malgré le désaccord de son fils, elle le suit et se met en danger. Heureusement, l'enfant est malin et va la sauver.

N°27 - L'orphelin berger (conteur : Alexandre Coulibaly du village de Ira)

L'orphelin se fait embaucher pour garder le troupeau de la panthère, de l'hyène et du lion dont il se moque grâce à ses pouvoirs extraordinaires. Pas de personnage maternel.

N°28 - Porinabwè et son frère Zè'è (L'enfant terrible) (Version n°1) (conteur : Alexandre Coulibaly du village de Ira)

La mère des jumeaux terribles est une fille trop belle, pour laquelle une course est organisée que le caméléon gagne, obtenant ainsi la fille en mariage. Les enfants tuent leur père et leur mère.

N°29 - Porinabwè et son frère Zè'è (L'enfant terrible) (Version n°2) (conteur inconnu)

Idem

N°30 - L'enfant gâté (conteur : Macirè Paul Coulibaly du village de Sialo)

Enfant désiré et trop gâté, il subit une épreuve et finit par dire lui-même à ses parents qu'il va mettre fin à ses caprices.

N°31 - Le jeune homme téméraire (conteur : Alexandre Coulibaly du village de Ira)

Un jeune homme révolté n'accepte pas de faire ce que dit son père, alors que celui-ci s'occupe bien de lui, et décide de partir au bout du monde. Il se retrouve poursuivi par une sorcière, et rentre chez lui décidé à obéir à son père. Pas de mère mentionnée.

N°32 - Le chasseur et les animaux sauvages (Version n°1) (conteur : Macirè Paul Coulibaly du village de Sialo)

Chapitre pour *La femme et la société dans la littérature orale africaine/Women in African Oral Literature*, Abomo-Maurin Marie-Rose (Younde 1) et Ugochukwu Françoise (Open University, UK) (eds). (à paraître)

Un trop bon chasseur se laisse séduire par une jeune fille et décide de l'accompagner dans son village, mais ce sont des hippotragues. Il épouse la fille qui désormais ne pourra plus se transformer, mais leurs descendants ne doivent pas consommer de viande d'hippotrague. Pas de mère mentionnée.

N°33 - Le chasseur et les animaux sauvages (Version n°2) (conteur : Alexandre Coulibaly du village de Ira)

Idem.

N°34 - La jeune fille Mama (une version de « *Fille difficile* ») (conteur : Macirè Paul Coulibaly du village de Sialo)

Une jeune fille très belle ne veut épouser qu'un garçon très beau. Après avoir été courtisée par tous les poissons de la rivière, c'est finalement le python qui a sa faveur. Sa mère la met en garde mais elle ne l'écoute pas. Elle est emportée par le python et il ne reste plus que ses habits.

N°35 - Le jeune homme sans cicatrice (*La fille difficile*, version n°1) (conteuse : Sin'anhan Kamaté du village de Sadian)

Une jeune fille ne veut épouser qu'un garçon sans cicatrice. Elle se laisse séduire par un python métamorphosé en homme. Sa mère essaye de la retenir en lui donnant de la vaisselle à faire. Mais finalement, alors que la jeune fille a presque tout cassé, elle la laisse partir en lui disant de faire ses bagages. C'est sa petite sœur, qui l'accompagne malgré elle, qui la sauve finalement.

N°36 - Masira, la fille qui ne voulait pas de garçon avec une cicatrice (*La fille difficile*, version n°2) (conteur : Alexandre Coulibaly du village de Ira)

Masira est une fille difficile, qui ne veut épouser qu'un garçon sans cicatrice. Un lion l'entend et se transforme en très beau jeune homme. Ce sont les animaux domestiques qui l'accompagnent et qui finalement la sauvent. Pas de mère mentionnée.

N°37 - La jeune fille qui ne voulait pas se marier à un homme avec une égratignure (*La fille difficile*, version n°3) (conteur : Jonas Dembele du village de Lebekuy)

La mère veut dissuader sa fille de partir avec le Python, mais n'y parvient pas et n'insiste pas. C'est finalement le Python qui le premier fait appel à ses beaux-parents, quand la jeune fille le voyant se métamorphoser appelle son frère au secours. Et elle se met à appeler sa mère au secours quand elle comprend que le python veut l'avalier. C'est sa mère qu'elle appelle en premier, puis son frère et son père, mais sans succès. C'est finalement un chasseur qui la sauvera, et c'est encore à sa mère qu'elle s'adresse pour lui dire qu'elle accepte de se marier avec n'importe qui.

N°38 - L'enfant obéissant à son père (conteur : Alexandre Coulibaly du village de Ira)

Un homme traite différemment ses deux fils. L'enfant de la femme détestée ne peut accepter la haine de son père et s'acharne à lui demander conseil, malgré les mises en garde de sa mère. Devenue aveugle, c'est finalement à cause d'un mauvais conseil paternel qu'elle retrouve la vue. Il faut toujours écouter les conseils d'un père, quels qu'ils soient.

N°39 - Le riche (conteur : Douba Diarra du village de O'a)

Conte sur la relation père/fils. Le père trop orgueilleux se retrouve finalement misérable, tandis que son fils est devenu un chef prospère. Pas de mère mentionnée.

Chapitre pour *La femme et la société dans la littérature orale africaine/Women in African Oral Literature*, Abomo-Maurin Marie-Rose (Younde 1) et Ugochukwu Françoise (Open University, UK) (eds). (à paraître)

Notice biographique :

Cécile Leguy est Professeur d'anthropologie linguistique à l'Université Sorbonne Nouvelle-Paris 3, membre du LACITO, UMR 7107 du CNRS. Ses recherches de terrain sont en grande partie consacrées aux modalités de la communication en Afrique de l'Ouest. Co-rédactrice en chef (avec Nicole Belmont) des *Cahiers de littérature orale* dont elle a dirigé plusieurs numéros, elle a aussi notamment publié *Le proverbe chez les Bwa du Mali* (Karthala, 2001), *Paroles imagées. Le proverbe au croisement des cultures* (en collaboration avec Pierre Diarra, Bréal, 2004) et, plus récemment, *Anthropologie des Pratiques Langagières* (Armand Colin - collection U, 2013), en collaboration avec Sandra Bornand.

Joseph Tanden Diarra, docteur en histoire de l'Université Paris 1, est actuellement président de l'Unité Universitaire de l'Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest (UCAO) de Bobo-Dioulasso au Burkina Faso (UCAO/UUB). Ses travaux concernent l'histoire du peuplement et l'identité ethnique de ce peuple des Bwa auquel il appartient. Il est notamment l'auteur de *Et si l'ethnie Bo n'existait pas ? Lignages, clans, identité ethnique et sociétés de frontières* (L'Harmattan, 2008).