

PIEL DE ASNO: DE LA REPULSIÓN A LA SEDUCCIÓN. RECORRIDO DE LAS MUJERES EN ELMAGREB

Bochra CHARNAY

UR ALITHILA Lille SHS

bochra.charnay@univ-lille.fr

Resumen: Las versiones magrebíes de *Piel de Asno*, árabes y bereberes, presentan muchas peculiaridades en comparación con el corpus occidental. El relato se caracteriza por una estructura compleja en la que se encadenan secuencias extraídas de *Blancanieves*, *La niña con las manos cortadas*, *Las Hadas*, *La prometida sustituida* o incluso *El animal novio*. Los motivos, de una gran diversidad, también contribuyen a esta riqueza. Destacamos, a título indicativo, al hermano incestuoso, la piel del esclavo y un protagonista masculino que realiza la misma trayectoria que *Piel de Asno* femenina. Esta «Piel de Asno masculina» también pasa de la repulsión a la seducción después de muchas pruebas. El corpus explorado pone en tela de juicio los motivos del incesto y la piel de los animales como identitarias del cuento. los enriquece con otros elementos discursivos extraídos de la cultura de referencia.

Palabras clave: Piel de Asno, incesto, Magreb, mujer, iniciación, ritual, repulsión

PEAU D'ÂNE : DE LA RÉPULSION À LA SÉDUCTION PARCOURS DE FEMMES AU MAGHREB

Résumé : Les versions maghrébines de *Peau d'Âne*, arabes et berbères, présentent de nombreuses particularités en comparaison du corpus occidental. Le récit se caractérise par une structure complexe

Bochra CHARNAY

où s'enchaînent des séquences puisées dans *Blanche Neige*, *La fille aux mains coupées*, *les Fées*, *La fiancée substituée* ou encore *Le Fiancé animal*. Les motifs, d'une grande diversité, contribuent également à cette richesse. On relève, à titre indicatif, le frère incestueux, la peau de l'esclave ainsi qu'un protagoniste masculin effectuant le même parcours que la Peau d'Âne féminine. Ce « Peau d'Âne masculin » passe également de la répulsion à la séduction suite à de nombreuses épreuves. Le corpus exploré met en cause les motifs de l'inceste et de la peau animale comme identitaires du conte. Il les enrichit d'autres éléments discursifs puisés dans la culture de référence.

Mots clés : Peau d'Âne, inceste, Maghreb, femme, initiation, rituel, répulsion.

DONKEY SKIN: FROM REPULSION TO SEDUCTION. THE JOURNEY OF WOMEN IN THE MAGHREB

Abstract : The Maghrebi versions of *Donkey Skin*, Arab and Berber, have many features in comparison with the West corpus. The type tale is characterized by a complex structure where sequences are sequenced drawn from *Snow-White*, *The Maiden Without Hands*, *The Bride Substitued* or even *The Animal-fiance*. The motifs, of great diversity also contribute to this wealth. As an indication, the incestuous brother, the skin of the slave and a male protagonist performing the same course as the Female Donkey Skin. This «Male Donkey Skin» also passes from repulsion to seduction after many tests. The explored corpus puts into question the motives of incest and animal skin as identities of the tale. It enriches them with other discursive elements drawn from the reference culture.

Key words: Donkey skin, incest, Maghreb, woman, initiation, ritual, repulsion

Le conte merveilleux présente [...] la structure d'une aventure infiniment plus grave et responsable, car il se réduit, en somme, à un scénario initiatique.

Mircea Eliade, *Aspects du mythe*,
Folio essais, Gallimard, 1963, p. 246.

Peau d'Âne: de la répulsion à la séduction. Parcours de femmes au Maghreb**Propos liminaire**

Le conte de *Peau d'Âne* a fait l'objet de nombreux travaux de qualité en France¹ ces dernières années, ce qui justifie notre choix de ne l'envisager que dans la sphère du Maghreb où prédominent les textes berbères par rapport aux textes arabes².

Il s'agit d'un conte extrêmement répandu en Occident : Pierre Saintyves citant Marianne Roalf Cox signale soixante-seize variantes (Saintyves, 1982, p.112). Les versions françaises relevées par *Le Catalogue*³ en 1963, au nombre de trente-huit, émanant de toutes les régions de France, ont été actualisées par Josiane Bru dans un supplément paru en 2017. Elle a ajouté six versions qui ne sont pas répertoriées, souvent peu accessibles car n'étant pas diffusées par de grandes maisons d'édition⁴.

Les versions maghrébines de *Peau d'Âne* que nous avons recensées sont moins nombreuses, comme l'indique le tableau ci-dessous, mais présentent des spécificités non négligeables. Le conte manifeste des emprunts au T 480 *Les Fées*, au T 403 *La fiancée (l'épouse) substituée* (en particulier dans l'épisode final), ainsi qu'au T 706 *La fille aux mains (bras) coupées*, notamment pour la séquence d'ouverture avec le motif de la mutilation. Emprunt également, mais très rare au T 709, *Blanche Neige* ainsi qu'au T 425 A *Le Fiancé animal*.

Nous relevons onze versions, dont deux pour la Tunisie, deux pour le Maroc et sept pour l'Algérie.

1 A titre indicatif, nous citons les articles de Christiane Connan-Pintado : « Le retour de *Peau d'âne* dans la littérature de jeunesse », *Lire et écrire à l'école primaire*, Sceren, CRDP Grenoble, n°22, printemps 2004, pp.8-14 ; « De nouvelles robes pour *Peau d'Âne*. Le conte de Perrault au prisme des genres littéraires dans les livres pour la jeunesse », *Réécritures des mythes, contes et légendes pour l'enfance et la jeunesse : intertextualité*, Kveta Kunesova, Gaudeamus, Université Hradec Králové, République tchèque, 2016, pp. 24-34 ; Pascale Auraix-Jonchière, « Vêtements et textures dans quelques réécritures contemporaines de *Peau d'âne* », *L'épanchement du conte dans la littérature*, *Modernités* 43, textes réunis et présentés par Ch. Connan-Pintado, P. Auraix-Jonchière et G. Béhotéguy, Presses universitaires de Bordeaux, 2018, pp. 85-99.

2 Cet écart s'explique, entre autres, par l'intérêt appuyé manifesté par les missionnaires (folkloristes, philologues et hommes politiques) qui cherchaient à s'approprier les clés d'une culture qui leur était hermétique et pour ce faire s'étaient passionnés pour des collectes de toutes sortes relatives au patrimoine traditionnel kabyle leur permettant de comprendre la langue et d'établir des échanges avec cette communauté.

3 Paul Delarue, Marie-Louise Tenèze, *Le Conte populaire français, Catalogue raisonné des versions de France et des pays de langue française d'outre-mer : Canada, Louisiane, Îlots français des États-Unis, Antilles françaises, Haïti, Ile Maurice, La Réunion*, éd. en un seul volume reprenant les quatre tomes publiés entre 1976 et 1985, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002. Désormais repris par le « *Catalogue* ».

4 Josiane Bru ne propose aucun découpage en « éléments » aux contes rajoutés, comme c'est le cas pour toutes les versions recensées antérieurement. Cependant, elle donne *in extenso* une longue version (pp. 401- 409), recueillie en Charente par Nicole Pintureau et Michel Valière (1974), qui a l'originalité de développer considérablement les épreuves que la fille donne à son père lorsqu'elle réclame les robes nuptiales et le coffre volant.

Bochra CHARNAY

Pays	Titre du conte	Auteur et ouvrage de référence
Tunisie	La Petite guenon	Bochra Ben Hassen, Thierry Charnay, <i>Contes merveilleux de Tunisie</i> , Paris, Maisonneuve et Larose, 1997, pp. 73-80.
	Loulja refuse le mariage avec son frère	Ali El Aribi, <i>Contes tunisiens</i> , éditions Dar Sahar, Tunis 2009, pp. 225-227. (Texte en langue arabe, traduit par nos soins).
Algérie	Peau d'âne	Nora Aceval, <i>L'Algérie des contes et légendes hauts plateaux de Tiaret</i> , Maisonneuve et Larose, 2003, pp. 79-83.
	Peau de chamelle	Nora Aceval, <i>Contes du Djebel Amour</i> , Seuil, 2006, pp. 19-30.
	Loundja fille de Tsériel	Taos Amrouche, <i>Le grain magique</i> , Paris, la Découverte, 1996. pp. 21- 26.
	La Lanterne magique	Ghalem Baroud (textes recueillis par), <i>Contes d'Algérie</i> , Fleuve et Flamme, Conseil international de la langue française, 1985, pp. 45-49.
	La main coupée	Leo Frobenius, <i>Contes kabyles</i> , T. 3, Le fabuleux, Edisud, 1997, pp. 152-156.
	<i>Zalgoum</i>	Mouloud Mammeri, <i>Contes berbères de Kabylie</i> , Éditions Pocket jeunesse, 1996, pp. 82-98.
	L'homme à la toison	Abdelkader Belarbi, <i>Contes arabes de Tiaret (Algérie)</i> , Kartala, 2011, pp. 39-41.
Maroc	Le Miroir merveilleux	Georges Oucif, Abdallah Khallouk, <i>Contes berbères N'tifa du Maroc, Le Chat enrichi</i> , Publisud, 1994, pp. 105-111.
	Histoire de la jeune fille à la tête et à la peau d'âne	Docteresse Légey, <i>Contes et légendes populaires du Maroc</i> , éditions du Sirocco, Casablanca, 2010, pp. 68-72.

La diversité des titres rencontrés « La petite guenon », « La lanterne magique », « Peau de chamelle », « Loundja fille de Tsériel », est le signe incontestable de la richesse de ces contes et de leur caractère mouvant. Nous aurions souhaité les utiliser dans cette analyse pour être fidèle à l'origine orale du corpus, mais sacrifiant au désir de cohérence et à la volonté de clarté, nous optons pour un classique *Peau d'Âne* pour désigner notre conte type. Les séquences narratives complexes témoignent de la performance du conteur et reflètent sa capacité à tisser son récit en combinant des éléments stables et d'autres mouvants, de sorte que son auditoire puisse à la fois s'y reconnaître et s'en étonner générant ainsi le plaisir de l'écoute.

Peau d'Âne: de la répulsion à la séduction. Parcours de femmes au Maghreb**Configurations narratives : Jeux entre le stable et le mouvant**

Le corpus que nous examinons révèle, en plus des séquences stéréotypées caractéristiques du conte type, d'autres qui sont propres à l'aire maghrébine et qui en font la spécificité. Nous pouvons les classer en deux catégories distinctes : le stable (invariant) et l'instable ou mouvant.

Du côté du stable, commun aux deux cultures, nous relevons :

- La fuite de la jeune fille et son départ précipité de la maison familiale
- Son état dégradé, souillé, provoquant la répulsion et le rejet
- Son long parcours et les épreuves qu'elle vit en exécutant des tâches serviles
- Sa rencontre avec un acteur masculin qui la sauvera et /ou l'épousera
- Sa transfiguration par le port d'une parure
- Sa reconnaissance grâce à l'objet identificatoire, son agrégation au groupe par le mariage.

D'autres éléments narratifs relèvent plutôt de l'instable, car leur présence dans le conte n'est pas indispensable, tributaire du choix du conteur et de la richesse de son répertoire ; on note particulièrement les épisodes suivants :

- La maltraitance, avec comme particularité maghrébine une tentative de meurtre à l'encontre de l'héroïne, précédée ou non d'un matricide ou d'un parricide ou les deux à la fois, comme dans « Peau de chamelle » et « la Petite guenon ».
- Le désir incestueux manifesté par le père ou le frère.
- Les préparatifs du mariage (repas, trousseau, coiffure, etc.) auxquels participe l'héroïne en ignorant qu'elle est l'élue. Des animaux divers (poule, colombe, corneille, vache, etc.) l'avertissent de la réalité.
- La mutilation de la jeune fille par le frère au désir incestueux (la main tranchée par le sabre) comme dans les deux contes kabyles : « Zalgoum » et « La main coupée ».
- La malédiction proférée à l'encontre du frère : une épine plantée dans le pied ou le genou (motif présent également dans certaines versions canadiennes, bretonnes, néerlandaises).
- L'avilissement et la perte d'identité de la jeune fille par le port d'une dépouille animale (guenon, chamelle, âne – ou brebis pour le héros masculin–) ou humaine (la peau de l'esclave noire dans

Bochra CHARNAY

- « Loundja fille de Tsériel ») ou encore par de multiples métamorphoses (la colombe dans le « Le miroir merveilleux »).
- La fiancée substituée, épisode qui prolonge le parcours de l'héroïne et constitue, pour elle, une épreuve supplémentaire avant d'être reconnue par son élu comme dans le conte tunisien « La petite guenon », où le soir du mariage, le fils du sultan découvre au lieu de la mariée attendue « un couffin de plumes »⁵, ou encore dans « Peau d'Âne » où l'héroïne est chassée et remplacée par « une jolie fille » (Aceval, 2003, p. 83).
 - La rivalité et la tentative de meurtre exercée sur la jeune fille comme dans le conte tunisien en langue arabe où les co-épouses, jalouses, jettent la nouvelle mariée enceinte dans le puits et complotent pour tuer son frère métamorphosé en gazelle. Dans le conte algérien « La lanterne magique », c'est une servante jalouse qui enfonce une épingle dans la tête de la jeune mariée, la métamorphosant en pigeon.

Dans le corpus sélectionné, deux cas méritent qu'on s'y arrête : « L'homme à la toison », (Belarbi, 2011, pp. 39-41) et « Histoire de la jeune fille à la tête et à la peau d'âne » (Légey, 2010, pp. 68-72). Le premier concerne une version rare où le protagoniste est un roi, qui se trouve contraint de fuir son royaume et qui perd ses richesses en cours de route. Il se déguise sous la peau d'une brebis et apprend le métier de porteur pour survivre. La fille d'un roi le remarque et le prend à son service. Le pays est attaqué et le protagoniste fait preuve d'intelligence et de qualités stratégiques et guerrières remarquables qui permettent de sauver le pays. Il est récompensé par le mariage, acquiert le royaume à la mort du roi, puis retourne chez lui reconquérir le sien. Le parcours du héros est en tout point parallèle à celui de Peau d'âne. Le second met en scène un personnage monstrueux, né suite à un vœu de grossesse formulé par une mère, stérile et désespérée. Le protagoniste partage avec Peau d'Âne, l'apparence animale qui l'exclut du groupe, mais aussi un parcours difficile où elle se fait connaître du prince qui l'épouse, lui donnant identité et statut social. Ce texte reste néanmoins très rare et appartient au cycle du *Fiancé animal*.

Les séquences constitutives du conte maghrébin, quelle qu'en soit la nature, se combinent selon diverses modalités discursives et rendent, parfois, l'identification de *Peau d'Âne* difficile. Cette

⁵ Cette expression désigne de manière métaphorique, l'être difforme, minuscule, né à la suite d'un vœu de grossesse formulé par les deux vieux parents du conte.

Peau d'Âne: de la répulsion à la séduction. Parcours de femmes au Maghreb

complexité nous éloigne de l'armature stéréotypée du conte, tel qu'il est établi en Occident, c'est-à-dire principalement autour des motifs de l'inceste et de la peau animale. Qu'en est-il donc de ces deux traits identitaires occidentaux dans le corpus maghrébin ?

« La vérité » sur le motif de l'inceste

Dans l'univers occidental⁶, l'imaginaire collectif associe, de façon systématique, *Peau d'Âne* à deux motifs saillants : le désir incestueux du père et la fuite de la jeune fille couverte d'une peau d'âne, le reste se différenciant peu de *Cendrillon*. En effet, dans les deux contes, la jeune fille est victime d'une maltraitance de la part de ses proches et se trouve dans la nécessité de quitter, de façon définitive ou provisoire, le foyer familial. Elle effectue un parcours initiatique où elle acquiert les compétences féminines indispensables à l'accomplissement de son rôle social. Elle apprend à la fois les tâches ménagères et l'art de la séduction. De nombreuses épreuves jalonnent son parcours jusqu'à l'ultime reconnaissance de la part de l'élue qui l'épousera après l'avoir retrouvée grâce à un objet identificatoire (bague, chaussure)⁷.

Il faut préciser, au préalable, qu'il ne s'agit que d'une menace d'inceste et que l'acte prohibé n'a jamais lieu dans aucun des espaces culturels indiqués. De plus, si l'on consulte les versions répertoriées par le *Catalogue*, sur les trente-neuf analysées, quinze ne possèdent pas le motif du désir incestueux et quatorze n'ont pas celui de la peau. C'est le cas, par exemple, de la version recueillie par Geneviève Massignon en 1960 dans la région de Vienne⁸, ou celle de Jean-François Bladé⁹ (Bladé, 1874, pp. 3-8) ou encore « Peau-d'Âne » de Wenworth Webster (Webster, 2005, pp. 220-226) où l'inceste est remplacé par le mariage imposé. Il faut reconnaître cependant que beaucoup de ces versions sont actuellement inaccessibles¹⁰.

Du côté du Maghreb, sur les onze versions que nous avons relevées, six n'évoquent pas l'inceste,

6 La représentation associée à *Peau d'Âne* a largement dépassé les frontières du monde occidental. En effet, des travaux antérieurs que nous avons menés sur le transfert des textes patrimoniaux de Perrault et de Grimm au Maghreb, nous ont permis de constater la rareté des traductions et la méfiance affichée de la part du système éducatif vis-à-vis de ce conte, sur la base de ce que Ch. Connan-Pintado a qualifié de « présence dérangeante de la situation d'inceste qu'il met en scène ».

7 Pour une connaissance plus approfondie de *Cendrillon*, se reporter à notre article : « De la chatte des cendres à Cendrillon : échos et écarts », *Cahiers Robinson*, n° 33, 2013, pp. 171-184.

8 Information fournie par le *Catalogue*. Le conte « Peau d'Ânon » figure dans un manuscrit inaccessible, intitulé *Contes de l'Ouest*, datant de 1960.

9 Cette version est proche, par son début, de la *Belle et la bête*.

10 Non publiées.

Bochra CHARNAY

mais débutent comme *Cendrillon* par la maltraitance de l'héroïne et son départ volontaire ou imposé. Cette maltraitance commence parfois dès l'enfance et s'exerce par la mère même : « elle mit au monde une fillette dont elle put constater elle-même la beauté. Elle en conçut une telle jalousie qu'elle décida de la cacher et de ne jamais parler d'elle à son mari. [...] Sa femme avait pris soin de cacher le bébé dans un coffre spécial qu'elle rangeait dans la cave » (Oucif et Khallouk, 1994, p. 105). Chez Nora Aceval, la sœur aînée est à l'origine d'un double meurtre, exécuté par son époux : « – Emmène mon père au souk et au retour débarrasse-toi de lui. Mon père mort, tu seras le maître de ces lieux » (Aceval b, 2006, p. 19), puis, quelque temps après : « – Emmène ma mère dans la forêt et débarrasse-toi d'elle. Ma mère morte, je serai la maîtresse de ces lieux » (*Ibid.*, p. 20). La mère est enceinte, il la tue quand-même. Plus tard : « Devenus maîtres des lieux, la sœur aînée et son mari maltrahaitaient à présent la cadette. Ils l'habillèrent d'une peau de chamelle et l'obligèrent à garder le troupeau du matin au soir ». (*Ibid.*, pp. 21-22). Le conte tunisien « La petite guenon » débute également par la maltraitance de la jeune fille puis son abandon, ordonné par sa marâtre : « Maintenant emmène-la et abandonne-la dans la forêt, la voilà habillée d'une peau de singe, personne ne la reconnaîtra et toi-même tu n'auras pas mal au cœur si tu l'abandonnes ainsi déguisée » (Ben Hassen et Charnay, 1997, p. 74).

Quant au motif de la peau d'âne en France, sur les trente-neuf versions du *Catalogue*, quatorze ne la mentionnent pas. Du côté maghrébin, sur l'ensemble du corpus, cinq ne font état d'aucun déguisement et d'aucune peau animale, mais mettent en place d'autres substituts occupant la même fonction narrative. Ce qui nous amène à la question cruciale : qu'est ce qui fait l'identité de *Peau d'Âne* ? Quels en sont les traits identitaires ? La suite de l'analyse tentera d'y répondre.

Mais nous pouvons d'ores et déjà poser que les motifs de l'inceste et de la peau d'âne ne sont ni stables ni récurrents dans les versions examinées, qu'elles soient occidentales ou maghrébines, qu'ils ne peuvent donc pas structurer le conte ni en constituer des traits identitaires pertinents. Toutefois, étant donné leur caractère saillant, on ne peut que s'y intéresser et en interroger les significations dès qu'ils se manifestent dans les textes.

Le désir incestueux : manifestations et sens

Cinq contes de notre corpus maghrébin commencent par le désir incestueux de l'ascendant ou du collatéral masculin, ce qui est un nombre important. Deux versions mettent en scène le désir

Peau d'Âne: de la répulsion à la séduction. Parcours de femmes au Maghreb

incestueux du père¹¹, les trois autres concernent le frère¹². Le désir manifesté par un frère semble être une caractéristique du Maghreb car, à notre connaissance, il n'existe pas de version de ce type en France ; peut-être s'agit-il d'atténuer l'excès de la relation endogamique, mais ceci ne change fondamentalement rien à l'analyse.

Arrêtons-nous un instant sur l'inceste¹³ et essayons d'en expliciter les diverses significations. Si l'on se réfère au dictionnaire Littré, l'inceste est « une conjonction illicite entre des personnes qui sont parentes ou alliées au degré prohibé par les lois ». (Littré t. 2, 1978, p. 3151). L'interdit auquel il est soumis dans de nombreuses sociétés humaines repose sur des arguments d'ordres divers qui ne font pas toujours l'unanimité¹⁴. D'abord, des raisons biologiques qui mettent en avant « un danger [...] pour l'espèce [...], des désavantages génétiques des mariages consanguins » (Bonte et Izard, 2000, p. 348) ; viennent ensuite des arguments psychologiques : « l'horreur instinctive, naturelle de l'inceste fondée sur « la voix du sang » (*Ibid.*, p. 348) qui, sous une forme élaborée, correspondrait à : « une répulsion développée entre des individus mis en étroit rapport dès leur enfance » (*Ibid.*, p. 348). D'autres raisons, d'ordre sociologique, sont avancées par Claude Lévi-Strauss, qui voit en la prohibition de l'inceste un moyen de perpétuer le groupe :

Des familles biologiques qui voudraient vivre isolées, juxtaposées les unes aux autres, formeraient chacune un groupe clos, se perpétuant par lui-même, inévitablement en proie à l'ignorance, à la peur et à la haine. En s'opposant aux tendances séparatistes de la consanguinité, la prohibition de l'inceste réussit à tisser des réseaux d'affinité qui donnent aux sociétés leur armature, et à défaut desquels aucune ne se maintiendrait. (Lévi-Strauss, 1983, p. 69).

Sa thèse est rejointe par Françoise Héritier qui, pour sa part, pose que les relations interindividuelles reposent sur les catégories sémantiques de l'identique et du différent qu'elle nomme « princeps » (Héritier et Cyrulnik, 2000, p. 10). Elle précise que « La prohibition de l'inceste n'est rien d'autre qu'une séparation du même, de l'identique, dont le cumul, au contraire, est redouté comme néfaste »

11 George Oucif et Abdallah Khallouk, « Le miroir merveilleux » ; Ghalem Baroud, « La lanterne magique ».

12 Deux versions de Kabylie, une donnée par Leo Frobenius, « La main coupée » et une par Mouloud Mammeri, « Zalgoum » ; une tunisienne en langue arabe de Ali El Aribi, « Loulja refuse le mariage avec son frère »).

13 Nous avons soulevé cette question, sous un angle différent, dans : « Les violences banales dans les contes traditionnels oraux : du cannibalisme au meurtre à l'inceste », dans Suzanne Bray et Gerald Preher (éd.), *Crime, violence et culture*, Paris, L'Harmattan, 2014, pp. 173-192.

14 Cet interdit soulève encore des discussions quant à son caractère efficient et opératoire dans l'ensemble des sociétés humaines. Les arguments avancés pour en justifier la finalité (biologique, psychique) sont souvent contredits par l'observation de sociétés autres qu'occidentales. Seule l'optique sociologique de Claude Lévi-Strauss et par la suite celle de Françoise Héritier, semblent plus valides et octroient une assise solide à la prohibition de l'inceste.

Bochra CHARNAY

(*Ibid.*, p. 10-11).

Ces arguments multiples justifiant la prohibition de l'inceste, semblent présents de manière explicite dans l'ensemble des contes concernés. En effet, Peau d'Âne manifeste fréquemment des sentiments violents de peur, d'horreur et de dégoût à la découverte du désir incestueux dont elle est l'objet. À titre indicatif, chez Leo Frobenius : « Elle fut choquée par cette révélation [...]. Elle décida de fuir » (Frobenius, 1997, p. 152). Chez Mouloud Mammeri, Zalgoum a du mal à croire ce que lui révèlent, à trois reprises, les animaux venus lui réclamer de la nourriture. Elle quitte tout de suite la maison et va se réfugier dans une grotte dont elle obstrue l'entrée avec une grosse pierre. Lorsque son père vient pour la ramener à la maison, elle crie sa douleur dans une sorte de plainte désespérée, qu'elle répétera à trois reprises :

J'étais ta fille, ta fille, dit Zalgoum

Tu étais mon père, mon père

Mais maintenant tu es mon beau-père (Mammeri, 1996, p. 87).

La deuxième fois, ce fut à l'intention de la mère

Tu étais ma mère, ma mère, dit Zalgoum

Mais maintenant tu es ma belle-mère (*Ibid.*, p. 88).

La mère sanglote et, en rentrant avertit le frère. Celui-ci part à la recherche de sa sœur, dans l'espoir de la faire fléchir, mais elle est horrifiée et pour la troisième fois se lamente :

Zalgoum, dit le jeune homme, sors de là !

Non, dit-elle

Tu ne veux pas revoir ton frère ?

Autrefois tu étais mon frère, mon frère,

Mais aujourd'hui tu es mon mari. (Ibid., p. 88) ;

L'insistance sur le bouleversement de la situation, l'itération des lexèmes père/mère/ frère précédés des adjectifs possessifs « mon » et « ma » mettent l'accent sur le lien étroit qui unissait la protagoniste à ceux qu'elle interpelle dans sa litanie, lien déconstruit par l'inversion du statut du frère. Les substantifs « frère » et « mari » rejetés en fin de vers deviennent saillants et manifestent de façon très nette la

Peau d'Âne: de la répulsion à la séduction. Parcours de femmes au Maghreb

confusion inconcevable des rôles. Cette dernière provoque par son intensité un autre bouleversement, une autre confusion temporelle, marquée par la contiguïté de l'« autrefois » et de l'« aujourd'hui » qui s'anéantissent, figeant le temps dans l'horreur de la situation.

Parfois la découverte du désir incestueux, notamment paternel, provoque la honte chez la jeune fille ; c'est le cas du texte marocain où le père enlève sa fille et l'emmène au loin, sous prétexte de la conduire chez son futur époux. En chemin, elle a soif et lui demande à boire. Il lui répond :

- Je ne t'apporterai à boire lui dit celui-ci, que si tu me dis : apporte-moi à boire, Ô mon cher époux. De honte, la fille baissa la tête et regarda par terre. (Oucif et Khallouk, 1994, p. 106)

Mais la soif l'oblige à céder et lorsque le père revient avec de l'eau :

[...] il ne la retrouva plus. Elle s'était changée en colombe. Elle s'était envolée et s'était posée, au loin, sur un arbre au pied d'une source où s'abreuvaient les brebis du roi. Les larmes aux yeux, elle leur dit alors :

- «Buvez, buvez, ô brebis de monseigneur, buvez ! Mon père veut m'épouser, je serai la concubine de ma mère et mes frères mes beaux-fils. »

Chaque fois qu'elle disait cela, les brebis fondaient en larmes et cessaient de boire. (*Ibid.*, p. 107).

D'autre part, le conte insiste sur le danger des liens endogamiques. Quand le père confond la mère et la fille et les substitue l'une à l'autre, il s'agit bien du cumul de l'identique et de la conjonction du même, qui provoquent le désordre et la déconstruction définitive de la famille. Le conte ne revient plus sur le personnage du père, en revanche le frère peut faire l'objet d'un épisode final, où l'héroïne lève la malédiction et le sauve, lui permettant de rejoindre le groupe et de retrouver une vie sociale.

Ces réactions extrêmes sont multiples et il serait fastidieux de les relever toutes, mais il est nécessaire, au moins, d'en indiquer les conséquences sur l'héroïne. Horrifiée, déstabilisée dans son rapport à l'autre et ne sachant plus quelle place occuper au sein de sa propre famille, elle est contrainte à la fuite et, pour ne pas être reconnue ni retrouvée, elle s'emploie à se rendre méconnaissable et repoussante afin de ne susciter aucun désir.

La peau et ses substituts**Expérience de l'avilissement et de l'altérité**

Le conte met en œuvre diverses modalités discursives pour figurer l'acte par lequel la jeune fille nie son identité et par voie de conséquence, sa féminité. Nous distinguons deux cas. Le premier est

Bochra CHARNAY

relatif au déguisement par le port d'une peau ou d'un substitut, le second est associé à un acte de mutilation qui la rend peu propre au désir. La jeune fille se cache sous une peau animale, soit un âne, une guenon ou une chamelle. Elle est méconnaissable aux yeux de tous, non identifiable, au point que son nom sera le sobriquet constitué métonymiquement par ce rapport contenant (la peau) /contenu (la belle fille). Elle suscite parfois le rejet et subit quelque humiliation : « Elle évitait de se montrer car souvent les gens la chassaient et les enfants lui lançaient des pierres en criant : Peau d'Âne ! Peau d'Âne ! » (Aceval a, 2003, p. 79) ; de la même façon est traité le roi déguisé sous une peau de brebis : « Les gens de la place [...] lui donnèrent le sobriquet de « Boubtana », l'Homme à la toison », (Belarbi, 2011, p. 40).

Toutefois, la répugnance provoquée par la jeune fille n'est pas toujours formulée dans les contes maghrébins et relève plutôt du non-dit, ce qui ne change rien à l'exclusion dont elle fait l'objet et qui la contraint à vivre en marge de la société. Elle est de ce fait inexistante, dépossédée de toute identité : pas de nom propre, pas de famille à laquelle se rattacher et pas de rôle reconnu dans la communauté, en particulier quand elle est mutilée.

D'autre part, par le port de la peau de bête, la jeune fille se rend répugnante et oppose au désir débridé et illégitime de son père – ou de son frère – l'image d'une féminité niée, dégradée. Par l'acte de mutilation, elle devient sujette à la pitié et non au désir ; elle marque aussi une différence fondamentale par rapport à la mère génitrice. Elle n'est plus cet être identique, de la même chair que l'épouse perdue tant recherchée par le père, elle porte en elle la trace de cette rupture ; par le sang répandu, elle introduit une discontinuité dans la chaîne des filiations, entre elle et la mère, et brise le lien du sang ; par les membres mutilés, elle se rend impropre au désir, inapte à la sexualité, donc à la procréation et empêche de la sorte une éventuelle descendance.

Nous rejoignons ainsi la position de Françoise Héritier selon laquelle l'inceste est un excès d'identique, jugé ici préjudiciable d'où la fuite et/ou la mutilation qui permet à l'héroïne de s'en éloigner par l'altérité, et de maintenir ainsi la prohibition.

La forme extrême de cette altérité, autrement dit de cette mort provisoire, se manifeste dans la métamorphose animale qui s'opère chez la protagoniste du conte. Notons que ce motif est absent du corpus occidental. Dans le « Le miroir merveilleux » la jeune fille se transforme en colombe pour échapper à son père, ensuite elle est changée en gazelle par une ogresse qui la dépouille de ses habits

Peau d'Âne: de la répulsion à la séduction. Parcours de femmes au Maghreb

et l'envoie paître au milieu du troupeau, enfin elle redevient colombe pour se protéger du prince qui la chassait. Dans « La lanterne magique », l'héroïne est sujette à une double métamorphose, la première opère une réduction de sa taille et la rend invisible aux yeux de son père et la seconde est due à un acte malveillant de la part de la servante jalouse qui lui enfonce une épingle dans la tête et la transforme en pigeon. Dans les autres versions analysées, la métamorphose est atténuée et la peau animale en est le substitut métonymique.

Expérience d'une mort métaphorisée

Dans une étude consacrée à *Cendrillon* (Charnay, *op. cit.*) nous avons montré que la cendre était en rapport avec le deuil et la mort ; dans *Peau d'Âne*, ce rôle est tenu par la peau animale, les deux motifs ont donc la même fonction narrative. Dans l'ensemble des versions, il est un épisode spécifique consacré au port de cet habit peu ordinaire ou à l'un de ses substituts. Ce moment marque le passage de la jeune fille d'objet de désir vers celui de répulsion selon un rituel immuable : d'abord, le choix de l'animal, ensuite son dépeçage pour apprêter la peau, enfin le port de celle-ci et le changement de lieu. Ces opérations constituent ce qu'on pourrait qualifier d'anti-cérémonie qui consacre l'avilissement de la jeune fille et la fait entrer dans le monde de la souillure et de la mort. En enfilant cette vêtue¹⁵ animale, la protagoniste entre dans un « dés-ordre »¹⁶ spécifique, celui qui consacrera l'anéantissement de son identité et la négation de son être. Le rituel de la vêtue est ici plutôt funèbre car il met la jeune fille en contact direct avec la mort à travers la dépouille animale. Il rappelle certains rites des peuples primitifs « qui enveloppaient leurs morts dans des peaux animales, ou les plaçaient dans des troncs d'arbre évidés » (Belmont, 1999, p. 216).

Ainsi, cette vêtue brouille les frontières entre le vivant et le mort, l'humain et le non humain puisqu'elle les conjoint dans l'espace d'un seul corps ; « Le miroir merveilleux » en est un exemple pertinent : « es-tu des nôtres, des humains ou une ombre de l'au-delà ? » (Oucif et Khallouk, 1994, p. 107), s'inquiète l'un des sept garçons devant l'intruse. C'est dans le même sens qu'il faut également

15 Terme utilisé par Pascale Auraix-Jonchière dans son article : « Vêtues et textures dans quelques réécritures contemporaines de *Peau d'Âne* », précédemment cité, que nous utilisons pour souligner la dimension cérémonielle, rituelle du port de la peau, telle qu'elle est signalée, par le Littré, p. 6664 : « Cérémonie, dite aussi prise d'habits », toutefois, sans aucune connotation religieuse en ce qui nous concerne.

16 Orthographe forgée par nous-même pour signifier et manifester typographiquement la rupture d'un ordre établi.

Bohra CHARNAY

comprendre la métamorphose de la jeune fille car elle passe du côté animal, provoquant elle-même sa propre mort.

Toutefois, cet état est celui d'une mort symbolique métaphorisée mais provisoire, réversible à condition que la jeune fille quitte l'espace de la souillure et passe par certaines épreuves.

L'espace comme paradigme de l'initiation

Le topos spatial joue un rôle important car il est indissociable du parcours féminin et de la répartition des rôles dans la société maghrébine. Il se divise en deux catégories : espace euphorique et espace dysphorique. Le premier se caractérise par des sèmes positifs : ouvert, animé, lumineux, socialisé. C'est le lieu où se déroule le bal, la rencontre avec l' élu ; le second en est la version antonymique : clos, inanimé, sombre, sauvage. L'espace dysphorique commence avec le foyer familial où l'héroïne est persécutée par un ascendant féminin, menacée dans son intégrité physique par des tentatives de meurtre ou encore objet d'un désir sexuel de la part d'un père ou d'un frère. Les figurations de cet espace sont multiples : une grotte obscure, dont l'entrée est close par un gros rocher, une écurie nauséabonde où l'héroïne côtoie les bêtes, un abri de branchages à la périphérie du campement, une maison fortifiée au milieu des bois ou encore une lanterne qui emprisonne son corps et en altère l'identité. Dans tous ces lieux, l'héroïne réalise des tâches difficiles, pénibles mais qui lui apprennent à gérer un foyer et à assumer les responsabilités qui lui sont inhérentes.

Du côté masculin, l'espace d'avilissement est extérieur, il est figuré par la rue, le marché ou le champ de bataille. Il s'agit d'un espace public, ouvert, où le héros est rabaissé, maltraité et où il effectue des activités physiques subalternes, incompatibles avec son origine noble et son statut royal. Il est déguisé, anonyme sous sa peau de bête et ne bénéficie d'aucune reconnaissance même lorsqu'il est sur le champ de bataille et qu'il contribue à la stratégie guerrière et à la victoire du chef. Ce parcours au bas de l'échelle sociale, lui permet néanmoins, d'acquérir diverses compétences parmi lesquelles un regard avisé sur les femmes et leur pouvoir, une meilleure connaissance de la réalité du peuple et de ses difficultés. Les épreuves qu'il surmonte lui confèrent des qualités morales (la patience, l'humilité, l'équité) et des capacités stratégiques qui font de lui un homme fort, rusé et juste, capable d'exercer une autorité conjugale et un pouvoir guerrier et politique.

Peau d'Âne: de la répulsion à la séduction. Parcours de femmes au Maghreb**La parure : féminité et socialisation**

Dans le secret de son espace clos, la jeune fille s'essaye à l'art d'être belle, d'être femme désirable. Les accessoires de la séduction ne sont pas toujours décrits dans les textes, « les robes merveilleuses » (Courtés, 1986, p. 112) dont parle Joseph Courtés, comme relevant du céleste, n'existent pas ou disposent d'un pouvoir atténué ; elles sont juste « belles » et s'opposent à la peau animale, elles n'ont pas la capacité de transfigurer totalement la jeune fille ni de l'élever vers un monde céleste. Elles permettent seulement de lui rendre figure humaine et de la ramener dans l'espace terrestre socialisé où elle pourra trouver sa place et jouer son rôle.

La parure modeste, mais vecteur de socialisation, est parfois obtenue par l'intermédiaire d'un objet magique. Le rameau est un don de la *Djennia* récompensant le bon comportement de la jeune fille qui va le solliciter au moment opportun : « – Rameau magique ! Je voudrais que cette écurie se transforme en chambre digne d'une fille de sultan et que ma Peau d'Âne devienne la plus jolie des robes ! » (Aceval a, 2003, p. 81). Parfois, il n'y a aucun merveilleux, mais l'aide bienveillante des frères, venus sauver leur cadette et venger leurs parents assassinés : « Dans la nuit, les jumeaux se levèrent discrètement, lavèrent Peau de Chamelle, la vêtirent de beaux vêtements qu'ils avaient achetés au souk, la parfumèrent et la parèrent de bijoux » (Aceval b, 2006, p. 29). La *Djennia* et les frères sont ici des substituts de la mère absente qui, dans les sociétés traditionnelles, se charge de l'éducation des enfants et transmet son savoir à sa fille, y compris en matière de féminité et de séduction. Les frères occupent en plus le rôle de justicier transcendant qui rétablit l'ordre (humain/animal) et rend à la jeune fille sa féminité.

Enfin, quel que soit l'état de dégradation, de répulsion de l'héroïne, il est un moment dans le conte où elle s'en sort et cela d'abord par un changement spatial suivi d'un changement d'apparence. La transfiguration est réalisée par l'intermédiaire d'un agent masculin (ou féminin dans le parcours parallèle) qui en fait son épouse (ou son époux). Il arrive parfois que Peau d'Âne, à l'image de Cendrillon, entame, de sa propre initiative, la quête de son élu. Dans ce cas précis, elle se déplace, va à la rencontre du prince, lui montre ses qualités et met à sa disposition l'objet qui permettra son identification. Du côté masculin, le parcours est similaire mais les acteurs sont inversés. Dans « l'Homme à la toison », c'est la princesse qui remarque l'homme sous la peau animale, qui le choisit et devient acteur de sa métamorphose. Le conte met en scène ce passage de la répulsion à la séduction : « L'émissaire

Bochra CHARNAY

conduisit les porteurs¹⁷ au hammam en se pinçant le nez tant l'odeur que dégageait la peau de mouton était abominable. Après le bain, on leur donna de beaux vêtements avant de les introduire chez la princesse. Celle-ci ne cacha point son admiration, car Boubtana était en effet un très bel homme ». (Belarbi, 2011, p. 40).

Dans les deux parcours, c'est par la mobilité que se réalise l'objectif des protagonistes et qu'ils parviennent à quitter l'état de mort sociale, figurée par la peau animale, pour renaître à leurs nouveaux rôles, loin de ceux qui leur sont identiques.

Conclusion

L'exploration de ce corpus consacré à *Peau d'Âne* autorise les constats suivants. D'une part, un écart significatif entre les versions occidentales et les versions maghrébines au niveau de la structure et des motifs. D'autre part, l'hypothèse que les motifs identitaires de ce conte dépassent le cadre de l'inceste et de la peau animale. Le récit nous semble se fonder davantage sur l'expérience de l'avilissement et de l'altérité ainsi que sur la socialisation par les compétences acquises. Celles-ci incluent, dans le contexte maghrébin, les capacités ménagères, les responsabilités familiales, voire filiales (élever des frères et sœurs), et les capacités de séduction. Ces dernières se manifestant à travers la parure, les soins esthétiques rituels et la capacité de plaire. Or, il ne s'agit pas de plaire essentiellement par la beauté ou le paraître (d'où l'insignifiance parfois de la parure de *Peau d'Âne* et de *Cendrillon*) mais davantage par l'action, le comportement, ce que ne manquent pas de souligner certains contes en mettant en avant les services rendus au futur époux (préparer les plats qui lui plaisent, le soigner quand il est souffrant, le veiller, l'attendre quand il part, etc.).

Ces considérations nous renvoient inévitablement à un ordre social de type patriarcal dominant où le rôle de la femme est fortement régulé et réduit. Les propos de Lévi-Strauss sont éclairants à cet égard car ils font de la femme un objet d'échange, reposant sur l'interdit de l'inceste et le justifiant : « la fonction sociale de la prohibition de l'inceste consiste à faire circuler des femmes entre des groupes, donc à sortir par là même du confinement affectif » (Lévi-Strauss, 1983, p. 16). L'échange entraîne avec lui la coopération contrairement à ce que les liens endogènes favoriseraient comme enfermement sur soi, ignorance, peur et haine.

17 L'Homme à la toison a gardé avec lui son fidèle serviteur.

Peau d'Âne: de la répulsion à la séduction. Parcours de femmes au Maghreb

Au-delà du rôle de la femme dans l'économie sociale, la version maghrébine de *Peau d'Âne* nous offre un parcours initiatique, marqué par une double violence où la figure de la répulsion est en relation étroite avec celles de l'inceste et de la mutilation. Le cheminement de l'héroïne entre avilissement et réhabilitation, entre altérité et identité, ne s'accomplit que par la présence de l'autre, à condition qu'il soit différent et issu d'un milieu exogène, d'où la nécessaire prohibition de l'inceste. Le choix de ce partenaire est en écho par rapport à la thèse de Claude Lévi-Strauss selon laquelle : « La liberté de choix du conjoint (sauf au sein de la famille restreinte) maintient ouvert le flux des échanges entre les familles ; un brassage ininterrompu se produit, et de ces mouvements de va-et-vient résulte un tissu social suffisamment homogène dans ses nuances et dans sa composition » (Lévi-Strauss, 1983, p. 69)

Pour en finir, et à l'évidence, ces contes sont bien initiatiques dans la mesure où l'on retrouve les séquences des rites de passage de Arnold Van Gennep : la séparation avec le père – ou le frère, ou la famille – par la fuite contrainte de la fille à cause de l'empressement sexuel, la marginalisation sous la peau animale ou par le fait de la mutilation, qui est la véritable séquence d'apprentissage de la féminité par le travail et la séduction, et enfin la séquence d'agrégation qui est celle du mariage donnant accès à un autre statut social légitime. Comme l'écrit Van Gennep, ces rites de passage « [...] sont groupés d'une certaine manière, par rapport à un certain but, qui est de passer sans danger d'un état de fait, ou d'un état social, ou d'un état moral et affectif à un autre, généralement considéré comme supérieur et meilleur »¹⁸, et on pourrait ajouter, par rapport aux contes, rétablissant l'ordre social mis en danger dès le début par des dérèglements, des actes transgressant violemment des prohibitions fondamentales.

Références bibliographiques**Corpus**

Aceval N. (2003), *L'Algérie des contes et légendes hauts plateaux de Tiaret*. Paris : Maisonneuve et Larose.

— (2006) *Contes du Djebel Amour*. Paris : Seuil.

Amrouche T. (1996) *Le Grain magique*. Paris : la Découverte.

Baroud, Gh. (1985). (textes recueillis par). *Contes d'Algérie*. Paris : Coll. Fleuve et Flamme, éd.

¹⁸ Arnold Van Gennep, *Manuel de folklore français contemporain tome 1*, Paris, A. et J. Picard, coll. Grands manuels Picard, 1943. 9 vol., rééd. 1982, p. 114.

Bochra CHARNAY

Conseil international de la langue française.

Belarbi, A. (2011). *Contes arabes de Tiaret (Algérie)*. Paris : Karthala.

Ben Hassen, B. et Charnay Th. (1997). *Contes merveilleux de Tunisie*. Paris : Maisonneuve et Larose.

Bladé, J.-F. (1874). *Contes populaires recueillis en Agenais*. Paris : Joseph Baer.

Josiane, B. (auteur) et Bonnemasson, B. (éd.), (2017). *Le Conte populaire français, Contes merveilleux, Supplément au Catalogue de Paul Delarue et Marie-Louise Tenèze*. Toulouse : Presses Universitaires du Midi.

El Aribi, A. (2009). *Contes tunisiens*. Tunis : éditions Dar Sahar. (Texte en langue arabe, traduit par nos soins).

Frobenius, L. (1997). (trad. Mokrane Fetta). *Contes kabyles, t. 3, Le fabuleux*. Aix-en-Provence : Edisud.

Légey, D. (2010). *Contes et légendes populaires du Maroc*. Casablanca : éditions du Sirocco.

Mammeri, M. (1996). *Contes berbères de Kabylie*. Paris : éd. Pocket jeunesse.

Oucif, G. et Khallouk A. (1994). *Contes berbères N'tifa du Maroc, Le Chat enrichi*. Paris : Publisud.

Webster, W. (2005). *Légendes basques*. Bordeaux : éd. Aubéron.

Documents critiques et théoriques

Auraix-Jonchière, P. (2018). Vêtues et textures dans quelques réécritures contemporaines de *Peau d'âne*. In Ch. Connan-Pintado, P. Auraix-Jonchière et G. Béhotéguy (textes réunis et présentés par) *L'Épanchement du conte dans la littérature, Modernités 43* : Presses universitaires de Bordeaux 85-99.

Bonte, P. et Izard, M. (2000). *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris, coll. Quadrige, Presses Universitaires de France.

Bray, S. et Preher G. (éd.), (2014). *Crime, violence et culture*, Paris, L'Harmattan.

Peau d'Âne: de la répulsion à la séduction. Parcours de femmes au Maghreb

- Charnay, B. (2013). De la Chatte des cendres à Cendrillon : échos et écarts ». *Cahiers Robinson* 33, Presses Universitaires d'Artois, 171-184
- Charnay, B. (2014) Les violences banales dans les contes traditionnels oraux : du cannibalisme au meurtre à l'inceste. In Bray S. et Preher G. (éd.), *Crime, violence et culture*, (pp. 173-192). Paris : L'Harmattan.
- Charnay, B. (2014-2015). La chatte des cendres : figure transculturelle en mutation. *La Grande Oreille* n° 59 77-79.
- Connan-Pintado, Ch. (2004). Le retour de *Peau d'âne* dans la littérature de jeunesse. *Lire et écrire à l'école primaire*, n°22. Grenoble : Sceren CRDP 8-14.
- Connan-Pintado, Ch. (2016). De nouvelles robes pour Peau d'Âne. Le conte de Perrault au prisme des genres littéraires dans les livres pour la jeunesse. In K. Kunesova (éd.) *Réécritures des mythes, contes et légendes pour l'enfance et la jeunesse : intertextualité*, (pp. 24-34). Hradec Králové : Gaudeamus.
- Courtés, J. (1986). *Le conte populaire : poétique et mythologie*. coll. Formes sémiotiques. Paris : Presses Universitaires de France.
- Delarue, P. et Tenèze, M.-L. (2002). *Le conte populaire français* 4 vol. Paris : Maisonneuve et Larose.
- Eliade, M. (1963). *Aspects du mythe*. Paris : Folio essais, Gallimard.
- Héritier, F. Cyrulnik, B. Naouri, A. et al. (2000). *De l'inceste*. Paris : Poches Odile Jacob.
- Lévi-Strauss, C. (1964). *Mythologiques* t. 1. Paris : Plon.
- (1983). *Le Regard éloigné*. Paris : Plon.
- Littre, P.-É. (1978). *Dictionnaire de la langue française*, t. 2. Chicago : éd. Encyclopaedia Britannica Inc.
- Saintyves, P. (1987). *Les Contes de Perrault et les récits parallèles*. Paris : [Émile Nourri, 1923], Robert Laffont.
- Van Gennep, A. (rééd.1982). *Manuel de folklore français contemporain* t. 1. Paris : coll. Grands manuels Picard, éd. A. et J. Picard. [1943. 9 vol.].