Bryn Mawr College

Scholarship, Research, and Creative Work at Bryn Mawr College

French and Francophone Studies Faculty Research and Scholarship

French and Francophone Studies

2007

Cendrillon: portrait de la jeune fille en vestale

Rudy Le Menthéour
Bryn Mawr College, rlementheo@brynmawr.edu

Follow this and additional works at: https://repository.brynmawr.edu/french_pubs

Part of the French and Francophone Literature Commons

Let us know how access to this document benefits you.

Citation
Le Menthéour, Rudy. 2007. "Cendrillon: portrait de la jeune fille en vestale." *La grande oreille* 33: 33-39.

This paper is posted at Scholarship, Research, and Creative Work at Bryn Mawr College.
https://repository.brynmawr.edu/french_pubs/8

For more information, please contact repository@brynmawr.edu.

Cendrillon : portrait de la jeune fille en vestale

Le monde du conte est une forêt de symboles obscurs, dont se détachent quelques bosquets, les « motifs ». Le novice assez audacieux pour s'y engager se fait généralement aider par les lumières de la critique, qui lui montrent le chemin et retracent la voie perdue du sens, de motif en motif. Ainsi, j'ai pu arpenter le *Petit Chaperon Rouge*, guidé par Yvonne Verdier : son analyse des motifs du choix des chemins et du repas cannibalesque est un modèle de méthode[i] ; j'ai vu se dénouer la fausse simplicité du récit classique avec un émerveillement adulte, lointain écho de mes lectures enfantines. Le cœur léger, j'ai alors décidé de m'engager dans un nouveau conte, au charme tout aussi énigmatique : *Cendrillon*. C'est là que les problèmes ont commencé. Dès le motif des cendres, les fées critiques m'ont faussé compagnie, et je me suis perdu dans la nuit. Je vais essayer de m'en sortir en allumant mon propre feu, à l'imitation de ces héros populaires, modestes mais résolus.

Cendrillon fille du feu ? Les aléas de la critique.

La première étude systématique de *Cendrillon* à travers le monde est due à Marian Roalfe Cox : cette spécialiste britannique du folklore en avait répertorié 345 variantes (1893) et rapprochait le conte du récit mythologique consacré à Hestia, déesse grecque du foyer. Las, trente ans plus tard, le roi de la critique des contes, Emile Nourry, *alias* Saintyves, réduisait à néant cette hypothèse : « tandis que Hestia est la fille aînée de Cronos et de Rhéa, Cendrillon dans toutes les versions connues est toujours la sœur la plus jeune et d'autre part Hestia ne connaît pas de période de ténèbres ni d'humiliation. »[ii]. A une lecture mythologique, Saintyves préférait une interprétation ritualiste : si le Petit Chaperon Rouge était la « reine de mai », Cendrillon n'était autre que la « reine des Cendres » ; il fallait rattacher les contes populaires à leurs racines rurales, notamment aux rites saisonniers, au lieu de les réduire aux bribes d'un mythe gréco-latin. L'intention était louable, mais le résultat douteux. Il fallut attendre un autre quart de siècle pour qu'il y eût du nouveau : en 1949, dans leur livre sur le folklore de Chios, Argenti et Rose transcrivaient trois versions insulaires de *Cendrillon*, dont nous verrons l'intérêt par la suite. Deux ans plus tard, Anna Birgitta Rooth, une chercheuse suédoise, publiait sa magistrale étude sur le « Cycle de Cendrillon ». Pour résumer sa démarche : il faut considérer les variantes d'*Un-Œil, Double-Œil, Triple-Œil* des frères Grimm, de *Cendrillon* et de *Peau d'Âne* comme trois stades du même cycle[iii]. Cette vision vaste et évolutive de *Cendrillon* est séduisante, mais elle impose une nouvelle interprétation du motif des cendres. Celui-ci est désormais mieux circonscrit dans le temps et l'espace : il apparaît au cours d'une longue évolution, et se substitue à un motif plus ancien ; de tradition européenne, son origine semble se limiter géographiquement aux zones grecque, balkanique et italienne[iv]. Le modèle de diffusion proposé est relativement convaincant. Rooth considère que l'on est face à une version plus originelle du conte, quand le nom est « complet », c'est-à-dire quand il s'agit d'un nom du type “Chatte-Cendrée”, par exemple g*atta cenetenrola* en Italie, *σταχτοπούττα* en Grèce ou encore *cuzza tzenere* en Dalmatie. Des Balkans, le conte se serait diffusé en Allemagne, puis aurait suivi deux voies, l'une britannique et l'autre scandinave. Le nom du conte n'aurait de signification précise qu'en grec, les noms dérivés n'étant que des transpositions phonétiques conservant une simple allusion aux cendres (par exemple *Aschenputtel* en allemand). En grec, *σταχτοπούττα* se compose de *σταχτή*, les “cendres”, et de *πουττος*, les “organes reproducteurs féminins”, pour reprendre la paraphrase pudique de Rooth[v]. Notons au passage que nous ne sommes pas très loin de *Culcendron*, surnom qui apparaît sous la plume de Perrault et dans une variante populaire alpine.

Le travail minutieux de Rooth n'offrait aucune interprétation véritablement nouvelle de *Cendrillon*, mais établissait de solides fondements. Ce fut Bernadette Bricout qui proposa la première une nouvelle interprétation cohérente du conte ; dans une intervention datée de 1986, elle liait profondément le motif des cendres aux « autres éléments qui dans la tradition orale peuvent lui être substitués » et définissait trois « allomotifs », la cendre, la cuve et le four, tous trois liés à la stigmatisation de la cadette mariée avant l'aînée, notamment dans les campagnes françaises. Le rapprochement avec Hestia (du moins dans sa version psychanalytique proposée par Bettelheim)

était rejeté, car isolant artificiellement le motif des cendres. Cette interprétation ethnologique semble à la fois trop limitée géographiquement et quelque peu biaisée, puisque Cendrillon n'est pas toujours la cadette, loin s'en faut. C'est à Nicole Belmont que revint finalement le mérite, quelques années plus tard (1989), de réhabiliter l'analogie entre Cendrillon et Hestia, en s'inspirant d'un article lumineux de J.-P. Vernant sur le couple mythologique Hestia-Hermès, symbole de l'opposition entre l'attachement au foyer fixe et la nécessaire mobilité, entre l'espace féminin du dedans et l'espace masculin du dehors. La folkloriste reste prudente, puisqu'elle ne suppose pas une altération du mythe religieux mais une simple analogie "structurale" liée à un statut nécessairement contradictoire : « La figure de Cendrillon, littéralement attachée au foyer paternel puisqu'elle est couverte de ses cendres, exprime [...] la contradiction qui est celle des jeunes filles nubiles dans la maison de leur père, maison qu'elles devront quitter "pour s'accomplir en femmes", comme le dit J.-P. Vernant. Dans la Grèce ancienne la contradiction s'exprime et se résout au niveau religieux avec la figure d'Hestia dont la signification est inséparable de celle d'Hermès. Dans la société traditionnelle européenne, cette contradiction, cette difficulté du destin féminin se raconte sans se dire grâce au récit de Cendrillon. »[vi]

Quelle leçon tirer de ce parcours critique ? Bien que la lecture mythologique des contes soit obsolète, leur interprétation anthropologique devrait s'inspirer non seulement des coûtumes rurales traditionnelles, mais aussi des cultes privés attestés dans l'Antiquité. Est-ce un hasard si le motif du foyer prend une telle importance dans une zone géographique correspondant peu ou prou au monde gréco-romain ? S'il s'avère impossible de tracer des rapports de filiation ou de dépendance entre tel motif populaire et tel culte antique, il ne faut pas s'interdire de reconnaître des horizons de sens communs. Ces ressemblances sont parfois évidentes, comme l'a montré Bernadette Bricout à propos des formulettes destinées à ouvrir la porte dans les versions populaires du *Petit Chaperon Rouge* : la porte y est personnifiée, et la lustration des mots a remplacé les offrandes matérielles propres au culte d'Hestia (sang et eau lustrée pour le seuil, huiles précieuses et parfums pour les gonds)[vii].

Mais est-il besoin de remonter si avant ? La connaissance des traditions populaires ne suffit-elle pas ? Ne pourrait-on pas considérer Cendrillon comme un récit initiatique ? Après tout le scénario semble proche de celui qu'avait discerné Yvonne Verdier dans les versions populaires du *Petit Chaperon Rouge*, où la petite-fille mangeait les attributs maternels de sa grand-mère ou de sa marraine, pour accomplir le cycle de transmission de la fécondité féminine de génération en génération. Aux unes la vie féconde, aux autres la mort stérile. Dans une version grecque de *Cendrillon*, l'héroïne refuse de manger sa mère, contrairement à ses sœurs : « les deux aînées s'assirent pour manger et dirent à la cadette de manger aussi, mais elle ne le voulut point, elle s'assit près du foyer et remua le feu ; c'est pourquoi elles l'appelèrent *Chatte-cendrée* [*Σταχτοπούττα*]. Quand elles eurent fini de manger, la fille cadette vint et ramassa les os de sa mère et alla les enterrer »[viii]. La piété filiale et le deuil rendent temporairement stérile Cendrillon, alors que ses sœurs, plus cruelles, ont accompli le cycle sans aucun état d'âme. Finalement, le deuil assurera à Cendrillon le transfert de la véritable fécondité ; les sœurs sont allées trop vite en besogne. On pourrait se contenter de ce type de rapprochement, mais ne serait-ce pas rester à la surface des symboles ? S'il y a un lien entre le transfert de fécondité et le culte du foyer, une meilleure connaissance de la logique symbolique qui régit ce dernier permettrait, sans doute, d'élucider en partie le motif des cendres. Pour dénouer les fils de ce lien étrange entre feu et virginité, déplaçons l'énigme : pourquoi les vestales sont-elles vierges ?

Le culte du feu : Agni, Hestia et Vesta

Comme le culte du feu est de tradition indo-européenne, une rapide description du rituel védique qui lui est consacré, l'*agnyâdheya*, peut s'avérer instructive. L'établissement du feu sacré se fait par friction. De même, quand le feu sacré romain s'éteignait accidentellement, la Vestale devait le rallumer par frottement. Ce feu était-il considéré comme plus naturel que le feu volé à un foyer déjà allumé ? En tout cas, à l'origine, la friction relevait d'une symbolique sexuelle, si l'on en croit cette description précise de l'*agnyâdheya* : « le sacrifiant doit se procurer les deux ara*n*i qui sont [...] deux planches rectangulaires [...]. La première [...] est percée d'un trou en son milieu [...] appelé [...]

“matrice” ou “matrice divine” (celle d'Agni bien entendu). La seconde est l'uttarâra*n*i ou “ara*n*i du dessus”. On en découpe une section oblongue appelée pramantha, ou “baratte” [...]. Le pramantha est fixé sur la partie inférieure d'un cylindre de bois appelé câtra dont la forme évoquait à l'origine un phallus. [...] Lors de la production de feu le pramantha est inséré dans le trou de l'adharâra*n*i. »[ix] Cette copulation sacrée s'accompagne d'une obligation de pureté de la part des officiants, comme si les forces de fécondité devaient se concentrer de façon exclusive dans le rituel : « la présence de la femme du sacrifiant est indispensable [...]. Elle est à la fois le complément de “fertilité” essentiel à l'accomplissement des “fruits” du sacrifice mais ses menstrues risquent à tout moment de polluer gravement le rituel. »[x] Tout se passe comme si la fécondité féminine était sacrifiée. Au commencement du rituel, une vache doit aussi être sacrifiée, comme si la fertilité future ne pouvait être garantie que par un sacrifice des richesses présentes. En outre, la mort d'un membre de la famille rendait le feu sacré impur, et il fallait alors procéder à une cérémonie de “rétablissement des feux”[xi]. Dans la logique du feu sacrificiel, il semble que tout ce qui altère les rapports entre le monde des vivants et le monde des morts, que ce soit la faculté d'engendrement de la femme ou la mort, soit perçu comme une impureté.

En Grèce, la déesse du foyer se nommait Hestia. Le culte du feu suivit les aléas de l'évolution politique : si un culte privé persista, un culte royal, puis public, s'établit parallèlement, pour aboutir finalement aux prytanées abritant le feu commun de chaque cité. Le foyer domestique était placé sous l'autorité du père, chef de famille, mais son entretien était sans doute confié aux jeunes filles, si l'on en croit l'étymologie de “παρθένος” (vierge) avancée par Louis Deroy : « la signification originelle de παρθένος [...] a dû être [...] « du feu, relatif au feu, qui s'occupe du feu », et, par conséquent, παρθένος serait exactement comparable à lat. *vestālis*. [...] Il y a donc quelques raisons linguistiques de penser que παρθένος a désigné anciennement, en Grèce, la fille non mariée (cf. *Odyssée*, 6, 33) en tant que la personne normalement chargée de l'entretien du foyer domestique. »[xii] Les Grecs avaient donc trouvé une bonne façon d'éviter que les forces d'engendrement de la femme ne vinssent souiller la pureté du sacrifice. Leur solution était plus radicale que dans le rituel védique, mais la constellation symbolique restait inchangée. L'*omphalos* (nombril) élucidait le lien entre fécondité de la femme et pureté du feu : le foyer était le nombril de la maison ; comme le dit J.-P. Vernant, « l'autel rond du foyer [*omphalos*], symbole de l'espace clos de la maison, peut évoquer le ventre féminin, réservoir de vie et d'enfants. » Le critique cite alors *La Clé des Songes* d'Artémidore : « Allumer le feu qui s'enflamme sur le foyer ou dans le four signifie un engendrement d'enfant ; car le foyer et le four sont semblables à la femme... en eux le feu prédit que la femme sera enceinte »[xiii]. Bien sûr, ce lien se retrouve dans nombre d'expressions populaires, et jusqu'en suédois, où l'on dit, à propos d'une femme enceinte, qu'elle “a un petit pain au four” (*har en bulle i ugnen*). En outre, l'analyse de l'*omphalos* du Temple de Delphes, centre et nombril du monde, prouve le rapport étroit entre fécondité terrestre et fécondité maternelle : le temple marquait l'emplacement où Apollon avait terrassé Python, divinité chtonienne, serpent monstrueux voué au service de Gaïa, la Terre-Mère. L'*omphalos* était une pierre phallique fermant le tertre funéraire de Python[xiv]. N'était-ce pas aussi une façon de tracer la limite entre le monde des vivants et l'outre-monde, abritant les puissances d'engendrement et de mort ?[xv]

Au niveau familial, le culte du feu était étroitement lié au partage de la nourriture : « Cuites sur l'autel du foyer domestique, les nourritures réalisent entre convives une solidarité religieuse [...]. Quand les anciens sacrifiaient à Hestia, nous dit-on, ils ne donnaient aucune portion des offrandes ; la maisonnée faisait son repas commun en secret et n'acceptait aucun étranger [...]. »[xvi] Au rite des *Amphidromies*, qui consistait à déposer le nouveau-né auprès du foyer pour signifier son intégration familiale[xvii], répondait le rite d'exposition, rejetant l'enfant hors de l'espace domestique, généralement « loin des maisons, des jardins et des champs, [sur] la terre inculte où vivent les troupeaux, l'espace étranger et hostile de l'ἀγρός », bref, dans un « paysage pastoral », où la seule chance de survie réside dans la compassion d'un berger de passage[xviii]. Il faut tracer un espace d'exclusion pour garantir la pureté du foyer ; la même logique compensatoire apparaît au niveau de la communauté : les Athéniens avaient ainsi consacré un terrain vague à la Faim, « contrepartie du champ au pied de l'Acropole, objet d'un labour rituel »[xix]. Pour revenir au cercle domestique, certains rites, les *καταχύσματα*, avaient aussi pour fonction de célébrer le passage de la femme

nouvellement mariée à un nouveau foyer. Le feu sacré avait donc une fonction discriminante : il séparait le pur de l'impur, le monde des vivants du monde des morts[xx], le cercle familial des intrus, l'abondance de la faim.

Au fond, à l'horizon de ces pratiques rituelles, on peut discerner le fantasme d'une fécondité pure, d'un foyer qui s'engendrerait lui-même sans être troublé par la circulation des femmes. Si l'on suit la démonstration limpide de Vernant, la volonté de préserver la pureté du foyer, rejoint, *à la limite*, le tabou de l'inceste : « chez la déesse du foyer, la fonction de fécondité, dissociée des relations sexuelles — lesquelles supposent, dans un système exogamique, des relations entre familles différentes — peut se présenter comme la prolongation indéfinie, à travers la fille, de la lignée paternelle, sans qu'il soit besoin pour la procréation, d'une femme « étrangère ». Ce rêve d'une hérédité purement paternelle n'a jamais cessé de hanter l'imagination grecque. »[xxi] Ce rêve, le songe de Clytemnestre, dans *Electre* de Sophocle, en donne le reflet inversé : « C'est à son Foyer qu'Agamemnon, dans le songe prophétique où le voit Clytemnestre, plante son sceptre de roi — et il en pousse un rameau, dont toute la terre de Mycènes est ombragée. »[xxii] Le lien entre fécondité végétale et fertilité du foyer n'est pas une invention littéraire, il plonge ses racines dans le rituel : « quand le feu sacré venait à s'éteindre dans le sanctuaire de Vesta, on le reconstituait [...] en frottant des bois empruntés à un arbre *felix*, c'est-à-dire portant des fruits »[xxiii].

Les Romains considéraient que Vesta était d'origine grecque, simple transposition d'Hestia ; nous avons plutôt tendance à considérer que ces deux déesses ont une origine commune. Quoi qu'il en soit, l'institution typiquement romaine des vestales semble parachever la cohérence symbolique, que nous avons dégagée dans les cultes védique et grec. Deux fautes majeures pouvaient être imputées à ces gardiennes du feu sacré : l'extinction du feu et, surtout, la perte de la virginité, qualifiée d'"inceste". L'inceste, *incestum*, ne résidait pas dans l'intention, il s'agissait d'une impureté rituelle, la vestale n'ayant plus les mains pures, *manus castas*[xxiv]. On a beaucoup glosé sur les liens entre les vestales et le Pontife Suprême, qui devait punir les fautives. La théorie classique, soutenue entre autres par Mommsen, consistait à placer les prêtresses sous la puissance paternelle du *Pontifex maximus*, en sa qualité de *rex sacrorum*, c'est-à-dire d'héritier du pouvoir religieux des rois étrusques. Une hypothèse concurrente consistait à faire de chaque vestale, ou plus particulièrement de la Vestale Suprême *(Vestalis maxima),* la femme symbolique du Pontife Suprême[xxv]. Mais l'essentiel, c'est que le culte public du feu sacré a toujours été considéré comme une transposition du culte privé ; son intérêt est de révéler au grand jour une configuration mentale enfouie. La punition de l'inceste est particulièrement instructive : accompagnée par une procession ressemblant à un cortège funèbre, la vestale était conduite au *Campus sceleratus*, "champ scélérat", ou "champ du crime". Une cave y était ménagée, où l'on enfermait la fautive définitivement, avec une seule ration de repas et une bougie. Cette punition cruelle et extraordinaire au regard des autres châtiments prévus par le droit romain, a suscité beaucoup d'interrogations. Certains ont considéré qu'il était impossible d'infliger les punitions corporelles habituelles à une prêtresse sacrée, qui ne relevait que de Vesta, déesse de la Terre ; d'autres avancèrent que la vestale était rituellement expulsée du monde des vivants et remise au monde des morts[xxvi]. Si l'on se souvient que le feu sacré est censé garantir la fertilité terrestre et l'abondance de cette nourriture qui unit toute la communauté, il paraît logique que la vestale impure ayant symboliquement éteint la flamme soit expulsée et affamée *sous terre*.

Si l'on rassemble ces indices épars, peut-on saisir la clef symbolique du culte du feu ? Il s'agit, semble-t-il, d'une logique sacrificielle. La fécondité, qu'elle soit humaine (jeune fille nubile), animale (vache nourricière), ou végétale (arbre fécond, récoltes), est sacrifiée (la jeune fille doit rester vierge, la vache est tuée, le rameau se consume) afin de garantir ensuite un surcroît de fécondité à toute la communauté. Reste à voir en quoi cette clef peut aussi nous aider dans l'interprétation du cycle de *Cendrillon.*

Cendrillon à l'épreuve du feu

Cette analyse symbolique du culte du feu nous permet avant tout de mieux comprendre l'évolution du cycle, tel qu'il a été défini par Rooth. Muriel Dejribi a certes déjà évoqué l'évolution

du type A au type B, “de la nourriture aux parures”, pour reprendre le titre de son article (1989), et Nicole Belmont s'est concentrée sur le passage du type B au type BI, c'est-à-dire de *Cendrillon* à *Peau d'Âne*[xxvii]. Il s'agit donc simplement d'approfondir cette recherche du sens de l'évolution. Dans le type AI, ancêtre narratif de la *Cendrillon* que nous ont transmise Perrault et les frères Grimm, il est question de partage de nourriture. Voici le résumé, abrégé, d'un conte égyptien représentatif de cette première forme du conte : « Une méchante marâtre a deux enfants [...] et deux beaux-enfants [...]. Elle nourrit bien ses propres enfants, et mal ses beaux-enfants. Les beaux-enfants nourrissent leur vache avec le pain qu'ils reçoivent, en disant « O Vache, sois-nous favorable, comme notre mère l'était ». La vache leur donne à manger. [La marâtre fait tuer la vache.] Les beaux-enfants pleurent quand la vache, qui leur tenait lieu de mère, leur est enlevée. La famille mange la vache. Les beaux-enfants reçoivent les os. Ils les brûlent et enterrent les cendres dans un pot en argile. Un arbre pousse, qui porte des fruits d'aloès. Les beaux-enfants mangent le fruit et boivent son jus. Et ils vivent ainsi heureux, grâce à la miséricorde divine. »[xxviii] Nous reconnaissons certains traits évoqués lors de l'analyse du culte du feu : tout se joue autour du partage de nourriture, de l'inclusion ou de l'exclusion du cercle familial, du transfert de fécondité de la mère à la vache, puis de la vache à l'arbre, par une sorte de régression graduelle de l'humain au végétal. Le feu permet le deuil, qui semble lui-même garantir ce transfert de fertilité, il établit aussi un partage entre la chair consumable et les os inaltérables, entre ce qui revient aux dieux et ce qui reste aux hommes. La logique du sacrifice transparaît aussi, mais la mise à mort est assumée par les “méchants”, tandis que les fruits reviennent aux “bons”. Le manichéisme du conte rachète la brutalité du culte.

Nous comprenons maintenant comment, dans la zone d'influence gréco-latine, le début du conte a pu céder la place au motif des cendres : il en condensait le sens très efficacement. Dans *Un-Œil, Double-Œil, Triple-Œil*, que transcrivent les frères Grimm, le motif des cendres ne s'est pas encore substitué au scénario “égyptien”, mais l'opposition entre le rejet dans l'espace pastoral et l'inclusion domestique émerge clairement : la mère veut affamer Double-Œil en lui faisant garder une chèvre, loin du foyer nourricier. Nous retrouvons donc exactement l'antagonisme, indiqué par Vernant, entre rite d'intégration et rite d'exposition de l'enfant. Si l'on se penche à présent sur la *Cendrillon* des frères Grimm, ce conte paraît encore très proche de la symbolique primitive. Les pleurs de l'héroïne endeuillée font pousser un arbre nourricier sur la tombe de la mère. Par rapport au conte égyptien, le transfert de fécondité est toujours le même, mais raccourci, puisque l'étape animale a disparu. Certes, les oiseaux, qui incarnent traditionnellement les esprits des morts, jouent aussi le rôle dévolu à la mère. Grâce à sa piété filiale, Cendrillon réussit à préserver de bons rapports avec l'autre monde, tout en héritant de la fécondité maternelle au sein du monde des vivants. Le tri des graines, qui apparaissait dès le type A comme simple épreuve, se transforme en épreuve de séparation des graines ou des pois et des cendres, c'est-à-dire en distinction du fécond et du stérile, du vivant et du mort.

Nicole Belmont a parfaitement élucidé le renversement du mythe en fantasme, qui transforme *Cendrillon* en *Peau d'Âne* : la fille des cendres trop attachée au foyer paternel devient la victime d'un père incestueux. On peut également percevoir dans ce jeu de miroir l'évolution de la notion d'”inceste”. D'abord considéré comme une impureté rituelle[xxix], l'inceste devient avant tout une intention vicieuse, il se psychologise sous l'influence du christianisme. De même, le sacrifice s'intériorise, il ne s'agit plus d'une logique compensatoire inscrite dans l'ordre naturel, mais d'une volonté de rédemption individuelle. Les versions de *Cendrillon* et de *Peau d'Âne* que nous a transmises Perrault attestent ce glissement de sens, leur attirante étrangeté provient de la sédimentation de niveaux symboliques différents, voire opposés. Si l'on creuse sous la surface morale chrétienne, on peut mettre à nu la force première du conte : Cendrillon était une fille du feu, gardienne du foyer domestique, mais une double impureté (mort de la mère et nubilité) la change en fille des cendres ; elle doit donc quitter le foyer pour changer de statut et devenir femme, future mère de famille. Bien sûr, Cendrillon n'est pas à proprement parler une vestale, mais on peut faire le pari que les contes populaires qui narrent son initiation progressive sont au culte privé du foyer ce que les traces littéraires et épigraphiques gréco-latines sont au culte public du feu sacré.

i « Grands-mères, si vous saviez... : *Le Petit Chaperon rouge* dans la tradition orale », in *Cahiers de Littérature Orale*, IV, 1978

ii Saintyves, 1923, p. 127.

iii Selon la classification d'Aarne & Thompson, ce sont respectivement les contes-types AT 511 (type A), AT 510A (type B) et AT 510B (type BI). Nous simplifions la thèse de Rooth en passant sous silence le type intermédiaire AB (AT 511 & AT 510A) et le type C (AT 511B). (*The Cinderella Cycle*, p. 15)

iv Au sein de cette origine « sud-européenne », Rooth accorde le primat à la tradition balkanique, mais pour des raisons qui n'apparaissent pas clairement (p. 113).

v Rooth, 1951, p. 111-114.

vi Belmont, 1989, p. 13.

vii Cf. « Une lumière dans la nuit », *La Grande Oreille*, VIII, hiver 2000-2001. Remarquons aussi la proximité de ces dialogues avec la tradition littéraire du « paraclausithuron » dans les élégies grecques et latines.

viii Argenti & Rose, conte VIII, p. 443.

ix Voegeli, 1999, p. 125.

x *Id.*, p. 124

xi *Id.*, p. 140, cette cérémonie se nomme “punarâdheya”..

xii Deroy, 1950, p. 29.

xiii Vernant, 1998, p. 180.

xiv Cf. art. “Omphalos” dans le *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines* de Daremberg et Saglio.

xv De la même façon, la *lapis manalis* (“pierre manale”) des Romains, située au fond du *mundus*, fosse sacrée et “image réduite de l'univers”, délimitait la frontière entre le monde des vivants et le domaine des mânes. Cependant, les divinités concernées étaient *Dis Pater* et Proserpine, et non Vesta. (art. « Mundus », Daremberg & Saglio). Louis Gernet remarque cependant que « le *mundus* de Rome, généralement distingué de l'autel de *Vesta* dans le récit des origines de la ville, ne lui en fournit pas moins son premier emplacement selon certaine tradition » (p. 388). Notons aussi que Rome avait son propre “nombril”, l'*umbilicus Urbis*, sur le forum.

xvi Vernant, 1998, p. 173.

xvii Il s'agissait aussi d'un rite de purification, puisque la mère venant d'accoucher était considérée comme impure. La famille tournait autour du foyer. Ce genre de rites de purification se poursuivit, sous d'autres formes, dans le monde rural. Jusqu'au XXè siècle, le prêtre était parfois chargé de purifier la nouvelle mère.

xviii Vernant, 1998, p. 193.

xix Vernant, 1998, p. 196.

xx Cette fonction de séparation entre notre monde et l'“autre monde” est plus claire encore dans les contes populaires russes, où le héros en quête doit traverser un fleuve de flammes pour rejoindre le domaine de Baba Yaga, la sorcière initiatrice.

xxi Vernant, 1998, p. 163-164. Ce fantasme de pureté qui hante paradoxalement l'inceste, on le retrouve, exalté par la mégalomanie dynastique, dans *Aguirre ou la colère des dieux*, de Werner Herzog.

xxii Gernet, 1968, p. 387.

xxiii Art. “Vesta” du Daremberg & Saglio.

xxiv Pour une comparaison détaillée entre les deux conceptions de la pureté virginale, on se reportera au passionnant article de Robert Schilling, «Vestales et vierges chrétiennes dans la Rome antique » (1961).

xxv Cf. Aron, 1903 pour un exposé précis des arguments favorables à cette thèse.

xxvi Cf. Fraschetti, 1984.

xxvii Belmont, 1989, p. 11.

xxviii Rooth, 1951, p. 15-16 (ma traduction).

xxix Dans les religions les plus anciennes, l'impur équivaut au sale. En Inde, par exemple, on réserve aux Intouchables toutes les professions amenées à s'occuper de “choses” impures, excréments, cheveux (car considérés comme morts), etc.

[Article paru dans *La Grande Oreille*, nº 33 (hiver 2007), p. 33-39]

Bibliographie sommaire

Ouvrages consacrés à la fonction rituelle du feu

DETIENNE, Marcel et VERNANT, Jean-Pierre, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, 1979

STAAL, Frits, *The Vedic Ritual of the Fire Altar*, Berkeley, 1983

_*Jouer avec le feu, pratique et théorie du rituel védique*, Paris, Collège de France, 1990

VOEGELI, François, « La cérémonie du premier établissement des feux sacrés dans le culte védique ou Agnyâdheya », in *Le feu, feu dévorant, feu domestique, feu sacré*, sous la direction d'Eric Golay, Genève, Musée d'ethnographie, 1999, p. 115-141

Ouvrages consacrés à Hestia ou Vesta

ARON, Gustave, *Les vestales et le flamine de Jupiter*, Paris, L. Larose, 1903

BEMONT, C., « Les enterrés vivants du Forum Boarium », M.E.F.R.A., 72, 1960, p. 133-146

CORNELL, T., « Some observations on the crimen incesti », in *Le délit religieux dans la cité antique*, Rome, Ecole Française de Rome, 1981, p. 27-37

DEROY, Louis, « Le Culte du foyer dans la Grèce mycénienne », *Revue de l'Histoire des Religions*, tome CXXXVI, n°1, janv.-mars 1950, p. 26-43 (Paris, PUF)

FRASCHETTI, A., « La sepoltura delle vestali e la citta », in *Du châtiment dans la cité : supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*, Rome, E.F.R., 1984, p. 97-129

GERNET, Louis : *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1968, p. 382-402

GIANNELLI, G., *Il sacerdozio delle vestali romane*, Florence, 1913 (Pubblicazioni dell'istituto di studi superiori di Firenze, filosofia e filologia).

LAMBRECHT, P., « Vesta », in *Mélanges G. Heuten, Latomus*, t. V, 1946

LAZAIRE, Elisée, *Etude sur les vestales : d'après les classiques et les découvertes du Forum*, Puiseaux, Pardès ; Paris, G. Trédaniel, 1986

LEVELEUX, Corinne, *Des prêtresses déchues : l'image des vestales chez les Pères de l'Eglise latine : fin IIe-début Ve siècle*, Paris, Université Panthéon-Assas, 1996

PAILLER, Jean-Marie, « *Quaestiunculae Dumezilianae* I. Origines de Rome, trivalence féminine, hagiographie. », *Pallas* 48, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse, 1998, p. 203-224

PORTE, D., « Les enterrements expiatoires à Rome », in *Revue de philologie, de littérature et d'histoire ancienne*, t. 58, Klincksieck, 1984, p. 233-243

SCHILLING, Robert, « Vestales et vierges chrétiennes dans la Rome antique », *Revue des sciences religieuses*, XXXV, avril 1961, p. 113-129

VERNANT, Jean-Pierre, « Hestia-Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs », dans *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, Le Grand Livre du Mois, 1998 [art. initialement paru dans *L'Homme* en 1963]

WILDFANG, Robin Lorsch, « Why were the Vestals Virgin? », *Hommages à Carl Deroux*, IV, Bruxelles, Editions Latomus, 2003, p. 557-564

WISSOWA, Georg, *Vesta* in Wilhelm Heinrich Roscher (Ed.), *Ausführliches Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie*, Leipzig, 1884, Vol. 6, p. 242-273

Ouvrages consacrés à Cendrillon

ARGENTI P.P. & ROSE, H.J., *The Folk-Lore of Chios*, 1, Cambridge, 1949, p. 443-453

BELMONT, Nicole, « De Hestia à Peau d'Ane : le destin de Cendrillon », in *Cendrillons*, *Cahiers de littérature orale*, XXV, 1989, p. 11-31

_« Transmission et évolution du conte merveilleux. A propos de Cendrillon et de Peau d'Ane », in *Tradition et histoire dans la culture populaire. Rencontres autour de Jean-Michel Guilcher*, Grenoble, Centre Alpin et Rhodanien d'Ethnologie (Documents d'ethnologie régionale, 2), 1990, p. 205-217 (reprend en grande partie l'article précédent)

_ « De Cendrillon à La Cenerentola : transformation ou avatar ? », *Ethnologie française*, XXVIII, 2, « L'Avatar », avril-juin 1998, p. 167-174

BOLTE, J. & POLIVKA, G., *Anmerkungen zu der Kinder- u. Hausmärchen der Brüder Grimm* [I, p. 165-188]

BRICOUT, Bernadette, « L'Eau et les cendres. Les avatars de Cendrillon », in *Le Conte. Tradition orale et identité culturelle*, Lyon, Association Rhône-Alpes Contes, Agence régionale d'ethnologie, 1988, p. 179-208

COURTES, Joseph, *Le conte populaire : poétique et mythologie*, Paris, PUF, p. 65-83

COX, Marian Roalfe, *Cinderella : Three Hundred and Forty-Five Variants of Cinderella, Catskin and Cap o' Rushes*, Londres, David Nutt, 1893

DJERIBI, Muriel, « De la nourriture aux parures », in *Cendrillons*, *Cahiers de littérature orale*, XXV, 1989, p. 55-69

DUNDES, Alan (dir.), *Cinderella. A Folklore Casebook*, New York, Garland, 1982

MOROSOLI, S., *A Theoretical Reconstruction of the Original Cinderella Story*, Stanford University, 1930

ROOTH, Anna Birgitta, *The Cinderella Cycle*, Lund, C.W.K. Gleerup, 1951

SAINTYVES, P. [pseud. de NOURRY, Emile], *Les Contes de Perrault et les récits parallèles*, Paris, Librairie critique, 1923, p. 113-164 [« Cendrillon ou la fiancée des cendres »]

TING, Nai-Tung, *The Cinderella Cycle in China and Indo-China*, Helsinki, Academia Scientarium Fennica, 1974