

**L'HOMME**

**L'Homme**

Revue française d'anthropologie

173 | 2005

Varia

---

## De l'épingle à l'aiguille

L'éducation des jeunes filles au fil des contes

Anne Monjaret

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/25033>

DOI : 10.4000/lhomme.25033

ISSN : 1953-8103

### Éditeur

Éditions de l'EHESS

### Édition imprimée

Date de publication : 1 mars 2005

Pagination : 119-147

ISSN : 0439-4216

### Référence électronique

Anne Monjaret, « De l'épingle à l'aiguille », *L'Homme* [En ligne], 173 | 2005, mis en ligne le 01 janvier 2007, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/25033> ; DOI : 10.4000/lhomme.25033

---

# De l'épingle à l'aiguille

L'éducation des jeunes filles au fil des contes

Anne Monjaret

LE CYCLE DE VIE des femmes est ponctué de rites de passage qui entérient socialement les différents changements de statut qu'elles connaissent successivement. À chaque nouveau statut correspond une place, une fonction qu'il leur faut acquérir et tenir. C'est ainsi que s'exprime l'ordre social. La socialisation féminine passe par l'apprentissage et l'intériorisation progressifs des normes formalisées par la société, en l'occurrence savoir délimiter les domaines propres au masculin et au féminin, c'est-à-dire saisir et reproduire la distribution sexuée des rôles. Cette éducation commence dès l'enfance. Dans la société paysanne française traditionnelle, la transmission se fait oralement, entre femmes, de génération en génération. Les rites et les contes participent de ce mouvement. La petite fille apprendra de sa mère, mais aussi de sa grand-mère, les codes de savoir-vivre, elle en retiendra les usages à mettre en pratique et les langages symboliques à mobiliser. Puis ce sera à son tour d'assumer la fonction de « passeuse ». Les femmes font les liens, et certaines d'entre elles en particulier aideront aux « grands passages » qui jalonnent le cycle de la vie villageoise, individuelle et collective, comme l'a si bien montré Yvonne Verdier, ethnologue, connue pour son ouvrage désormais classique, *Façons de dire, façons de faire*<sup>1</sup>, paru en 1979. En effet, l'auteur perçoit le destin féminin, un destin physiologique et social, à travers trois figures de femmes, trois « passeuses »

\_\_\_\_\_ Je tiens à remercier Marie Scarpa et Jean-Marie Privat pour leur relecture attentive.

1. Dans le numéro en hommage à Yvonne Verdier de la revue *Ethnologie française*, Daniel Fabre dans sa préface souligne que « malgré l'admiration qu'a suscité son livre *Façons de dire, façons de faire*, bien peu se sont rendus compte de la totale refonte qu'il implique de la théorie des rites de passages (et des rites en général) » (1991 : 359). Nous ajouterons que ce livre posait déjà sa conception de l'ethnologie.

qu'elle a identifiées à Minot, village de Bourgogne<sup>2</sup> : la femme qui aide (ou laveuse), qui prépare le nouveau-né et la mort ; la cuisinière qui s'occupe des repas de communion et de noce ; la couturière qui a en charge une part de l'éducation des jeunes filles et la confection de la robe de la mariée. Elle en suit en quelque sorte le fil symbolique et la trace matérielle, marques rouges sur le textile : marquette (abécédaire) de la jeune écolière, initiales brodées sur le trousseau de la future mariée, linges souillés par les menstrues, draps tachés du sang de l'hymen, puis du sang des couches (Monjaret 2001).

Afin de comprendre cet univers coutumier villageois, ses cohérences symboliques, le sens des usages et de leur apprentissage, Yvonne Verdier ne se livre pas seulement à une enquête de terrain réunissant des témoignages oraux sur la mémoire des gestes et des mots, elle utilise d'autres sources, dont les textes littéraires et les contes populaires, dans le but de compléter son ethnographie sur des pratiques toujours observables et celles désormais perdues. La littérature occupe d'ailleurs une place prépondérante dans ses travaux (1977, 1979, 1980, 1995), ce qui s'explique en partie par sa formation littéraire classique qu'elle abandonne par la suite pour se consacrer à l'ethnologie. Cet attachement aux lettres se retrouve dans son œuvre, aussi bien dans l'exercice même de l'écriture dans lequel elle excelle, que dans l'analyse minutieuse des romans ou des contes qu'elle propose. Elle met en œuvre ses compétences d'ethnologue pour lire les textes et aller au-delà des significations premières ; réciproquement, ces textes lui servent à revenir sur la compréhension des pratiques (Macherel & Fabre 1989). On le sait : le rôle des contes, parce que narrés, est de traduire et de véhiculer les normes et les valeurs sociales autant que de préparer au futur fait d'incertitudes. Aussi, n'est-il pas étonnant qu'Yvonne Verdier ait pu retrouver, dans ces histoires, les figures féminines qui l'intéressent – la fillette, la jeune fille à marier, la mère, la grand-mère, la vieille fille, la marraine, etc. – et les registres symboliques et matériels qui leur sont associés (par exemple, le registre corporel – chevelure, sang – ou vestimentaire – épingle, coiffe, soulier). Ces récits de tradition orale racontent le cycle des femmes passant par les différents âges de la vie<sup>3</sup> et sont en cela instrument de transmission.

2. En 1968 une enquête collective sur Minot est engagée, quatre chercheurs femmes – Tinas Jolas, Yvonne Verdier, Marie-Claude Pingaud, Françoise Zonabend – vont y travailler jusqu'en 1975. Chacune, suivant en cela ses « inclinaisons personnelles », oriente la présentation de ses résultats (Zonabend & Pingaud 1991).

3. Bernadette Bricout a analysé le corpus de contes réunis par Henri Pourrat. Elle note que les figures féminines y sont multiformes et contradictoires (« princesses merveilleuses et souillons de cuisines, femmes victimes, femmes bourreaux, jouvencelles, marâtres intraitables, Pénélopes ou femmes adultères ») et que les thèmes privilégiés dans ces récits sont ceux de l'amour-mariage, du coucage-ménage, etc. (1992 : 229).

« Comprendre le conte, pour Yvonne Verdier, ce n'est donc pas le "placer dans son contexte", injonction qui esquivé l'essentiel – c'est-à-dire la nature, le niveau, les dimensions et les caractères de ce dernier –, mais bien plutôt construire, avec le conte, le réseau de toutes les autres "façons de faire et façons de dire" qui en éclairent non seulement le mouvement général mais le plus énigmatique détail. Elle se plaisait à ajouter que le conte était à la fois, indissolublement, "savoir sur la société" et "savoir de la société", miroir grossissant et toujours déplacé, en même temps qu'agent des apprentissages essentiels, véritables "petit rite parlé" » (Fabre-Vassas & Fabre 1995 : 15).

Les travaux d'Yvonne Verdier trouvent leur originalité dans cette double démarche interprétative, ethnographique et littéraire. Mais ils s'imposent plus encore par le fait qu'à une ethnologie alors domaine de recherche majoritairement masculin, elle répond par une ethnologie féminine : c'est une femme qui regarde les femmes. Son champ analytique est sans aucun doute sexué : il faut resituer ses recherches et ses questionnements dans le contexte particulier des années 1970 qui sont également celles du féminisme et de la prise de parole des femmes.

Son approche est reprise par nombre d'auteurs qui s'y reconnaissent et conduisent comme elle des travaux sur la socialisation des femmes dans les sociétés traditionnelles ou contemporaines (entre autres Belmont 1978a et b ; Zonabend 1980 ; Segalen 1979, 1980a et b, 1981a, b et c, 1983 ; Albert-Llorca 1995) ou sur la sémantique des contes (Belmont 1973, 1991 ; Bricout 1982, 1992). À côté de ces approches ethnographiques ou ethno-littéraires, d'autres sont plus psychanalytiques comme celle de la jungienne Marie-Louise von Franz (1979).

Dans le sillage de ces travaux<sup>4</sup> et poursuivant une réflexion entamée dès 1985 sur les logiques symboliques de la Sainte-Catherine, fête des vierges (filles à marier ou vieilles filles) et des couturières (Monjaret 1985, 1989, 1992, 1997, 2001), nous avons choisi ici d'étudier les rites de passage de la jeune fille (statut transitoire entre la fillette et l'épouse) qui se réfèrent au langage des épingles et des aiguilles, langage repris dans les contes. En effet, à l'époque nous avons mis en évidence le rôle primordial que jouent ces objets dans les pratiques quotidiennes et rituelles des filles à marier. L'épingle n'est pas seulement un accessoire de parure, elle est surtout un outil de remise en ordre matérielle – elle est celle qui retient les cheveux et/ou qui fixe la coiffe – et symbolique – elle rappelle aux jeunes filles les codes de bienséance. Nous n'avons pas alors cherché les correspondances

4. Une part de nos recherches sur le féminin se situe clairement dans la lignée d'Yvonne Verdier, de Martine Segalen et de Nicole Belmont. Leurs travaux ont été au cœur de notre apprentissage de chercheur. En 1985, nous soutenions notre mémoire de maîtrise consacré à la fête de la Sainte-Catherine devant un jury composé de Martine Segalen, directeur de mémoire, Yvonne Verdier, tuteur et Nicole Belmont présidente. Nous allions ensuite poursuivre ce travail qui a donné lieu à une thèse sous la direction de Martine Segalen en 1992, aujourd'hui publiée (1997).

entre les pratiques, les rites et les contes populaires. C'est plus récemment que nous avons pris conscience de la place que peut y prendre l'épingle et de la constance du motif dans les récits qui mettent en scène des figures féminines. Ce constat n'est pas nouveau, les ethnologues ayant largement interprété ce thème, mais nous souhaitons, à présent, y revenir à la lumière de nos analyses sur la Sainte-Catherine et préciser ainsi les étapes et les mécanismes de la socialisation des filles. À partir du va-et-vient entre le « terrain » et les textes, il s'agit en outre de souligner l'existence d'une logique éducative et intégrative commune qui lie le sens des pratiques sociales au contenu sémantique des contes<sup>5</sup>.

## Les vertus de l'épingle dans la socialisation des filles

Le langage des épingles et des aiguilles est celui qui exprime au mieux l'état d'entre-deux de la pubère (Verdier 1979 ; Knibiehler *et al.* 1983 ; Glowczewski 1995, Monjaret 1997, 2001). Dans la société paysanne du XIX<sup>e</sup> et du début du XX<sup>e</sup> siècle, de l'enfance à l'état adulte, les filles apprennent les pratiques quotidiennes et rituelles qui préfigurent les futurs rôles à tenir. Leur socialisation passe par l'acquisition de savoir-faire autant que par l'incorporation d'attitudes corporelles que traduit un langage de l'apparence.

À leur baptême, elles peuvent recevoir de la part de leur marraine, qui est parfois leur tante<sup>6</sup> (sœur de la mère), une première parure mais pas n'importe quelle parure, des boucles d'oreille qui les lient d'emblée aux objets piquants. Dès leur plus jeune âge, elles sont occupées aux travaux d'aiguille, tricot et couture ; derrière ces tâches se cache une leçon de maintien corporel et de docilité<sup>7</sup>. À l'école, de sept à douze ans, les fillettes

5. Au fur et à mesure de son élaboration d'abord au Centre d'ethnologie française puis au CERLIS, ce texte a fait l'objet de trois présentations orales, deux dans le cadre d'un stage de formation sur le conte pour des enseignants du secondaire de l'académie de Créteil au MNATP-CEF, le 16 novembre 2000 et le 21 janvier 2002, une lors d'une séance du séminaire « Rites et rituels contemporains de l'enfance », le 6 février 2001, sous la responsabilité de Gilles Brougère et Régine Sirota (École doctorale – Éducation, langage, sociétés – de la faculté des Sciences humaines et sociales – Sorbonne et AISLF – comité de recherche n° 7).

6. Dans certaines régions, le terme de « tante » désigne les menstrues (Verdier 1979 ; Glowczewski 1995). Elles sont qualifiées aussi de « tante rose » (Remaury 2000 : 176). Nous reviendrons ultérieurement sur cet aspect floral.

7. Cet apprentissage de la soumission se rapporte à des valeurs morales qui ne sont pas propres à la France ; Pierre Bourdieu les a retrouvées en Kabylie à une période, certes, plus contemporaine. « La soumission féminine paraît trouver une traduction naturelle dans le fait de s'incliner, de s'abaisser, de se courber, de se sous-mettre (*vs* "prendre le dessus"), les poses courbes, souples, et la docilité corrélative étant censées convenir à la femme » (1998 : 33). Là aussi, le vêtement et la chevelure servent à l'instrumentalisation de l'obligation.

réalisent leur marquette, chef-d'œuvre en canevas au point de croix de fil rouge, préfiguration de leurs menstrues ou « marque » (Verdier 1979 : 186). Puis vient le temps de la première communion au mois de mai de l'année de leurs douze-treize ans. Il entérine la sortie de l'enfance, une séparation qui n'est qu'une étape conduisant au statut de « fille à marier ». Pour confirmer ce statut, il faut attendre que l'écart physiologique entre celles qui sont réglées et celles qui ne le sont pas, soit résorbé. Lors de la première communion, des boucles leur sont offertes. Si les oreilles ne sont pas encore percées, il faut s'empresse de le faire car la période admise pour cet acte se clôt, ce percement s'effectuant plus couramment vers l'âge des cinq ans (Verdier 1979 : 192, 205). Marie-Claire Latry (2002 : 195) note à ce propos que « les couturières ont pu anciennement se servir de leur aiguille pour percer le lobe des oreilles des fillettes où se portent boucles d'oreille, anneaux et pendants dits “dormeuses” »<sup>8</sup>. L'aiguille pique mais aussi transperce.

On perçoit là la symbolique de la piqûre, de la marque du corps comme avertissement de la « formation » physiologique dont le blanc et le rouge deviennent les couleurs emblématiques. Les paysannes s'attendent à présent à leur trousseau (Fine 1984). Marlène Albert-Llorca (1995) mentionne que si le trousseau est bien marqué au fil rouge, il peut être aussi brodé de fil blanc. Tout dépend des pièces : les torchons, les draps du dessous souillés par les rapports sexuels ou le sang des naissances sont travaillés au point de croix rouge alors que les draps du dessus sont brodés de fil blanc, et que la lingerie peut être ornée de dentelle. Marquer n'est pas broder, ni tisser. La réalisation des ouvrages brodés de fantaisie, semble plutôt associée aux bourgeoises. Les différentes pratiques de l'aiguille sont ainsi spécifiées socialement (Segalen 1980a : 100-101).

Ce changement d'état se concrétise encore dans d'autres usages, et en particulier par l'obtention de nouvelles pièces de vêtement : la coiffe en dentelle et le soulier (le chapeau et les chaussures vers le début du XX<sup>e</sup> siècle) (Verdier 1979 : 203). Les mères accompagnent leur fille en ville pour l'achat de parures d'hiver et d'été. La marraine (ou tante) joue également un rôle essentiel dans l'initiation de la jeune adolescente aux pratiques féminines, en l'occurrence vestimentaires. Elle rejoint en cela la couturière dont le rôle est de « dégrossir la jeune fille », en d'autres termes, de lui enseigner l'art d'être une femme. Marraine et couturière se confondent d'ailleurs parfois.

8. Ceci nous rappelle étrangement cette fameuse piqûre qui a entraîné l'endormissement de la princesse dans le conte de *La Belle au bois dormant*.

Si ces voyages commerciaux ont leur importance, ils ne valent pas en découverte celui accompli par les jeunes filles de condition modeste l'année de leur quinze ans qui se rendent, en ville ou au village, chez la couturière. En effet, elles y séjourneront durant un hiver et cette femme qui détient les savoirs du corps, de la sexualité et de l'amour leur enseignera moins les rudiments techniques de la couture que le langage symbolique des épingles et des aiguilles ; elle les familiarisera donc à leur futur état d'épouse (Verdier 1979 : 204-205 ; Albert-Llorca 1995). Petites déjà, les filles aiment flâner chez elle. À Minot, « dans l'atelier, la petite fille, tout en ramassant les épingles, écoute les histoires d'amour que se racontent les jeunes apprenties-couturières dont on dit, au village, qu'elles sont volages et "courent" comme leur aiguille dans le tissu... » (Zonabend 1980 : 115-116). La couturière se transforme d'ailleurs parfois en conteuse (Favre-Vassas 1982). C'est en écoutant et en regardant que débute l'éducation des enfants<sup>9</sup>, leur initiation sexuelle. Cette femme de métier est chargée de « façonner » la jeune fille, de la soutenir dans le parcours qui la mènera au mariage. Elle lui confectionnera d'ailleurs sa robe de mariée, faisant ainsi le lien entre le monde de l'adolescence et celui des adultes. L'atelier de couture n'est pas le seul lieu réservé à la socialisation féminine.

Les veillées dont le cycle s'amorce vers la fin de l'automne en sont d'autres, non seulement parce qu'il s'y raconte des histoires et des contes, mais aussi parce que les femmes s'y retrouvent pour filer la quenouille et qu'il s'y déroule des rituels de courtoisie qui incitent les jeunes gens à faire l'apprentissage des relations amoureuses sous l'œil attentif de la collectivité (Belmont 1978b ; Monjaret 1997 : 26-28). Ainsi, la fileuse laissera tomber son fuseau pour que son galant le ramasse et le lui rende en échange d'un baiser<sup>10</sup>.

Enfin toutes formées, âgées de quinze ans, les pubères entrent dans la classe d'âge des filles à marier, dans certains groupes religieux de jeunesse comme ceux des filles de la Vierge ou des filles de Catherine ; une « reine » est désignée pour représenter le groupe durant une année. Martine Segalen rapporte que dans l'Oise « l'élection se fait de façon très symbolique à coup d'épingle », par tirage au sort (1980b : 52-54). Le jour de sainte Catherine, le 25 novembre (date de vénération de leur sainte patronne, qualifiée de marieuse) signale leur premier bal et donc l'ouverture d'une vie amoureuse permise dont le symbole est l'épingle. Autrement dit, la Sainte-Catherine consacre le nouveau statut social. Ce jour-là, le groupe de jeunesse, suivant en cela les règles d'un cérémonial religieux, ira également coiffer d'une couronne ou d'un voile la

9. Dans les ateliers de haute couture parisiens, il en était de même pour l'arpète âgée de 13 ans.

10. Il existe des images représentant ce type de scènes (Segalen 1981c : 35).

statue de la sainte patronne, geste propitiatoire qui s'apparente à un rite nuptial et que chaque fille renouvellera en attendant son mariage. Toutes les filles à marier – dit l'expression – « coiffent sainte Catherine » et elles coifferont sainte Catherine au propre et au figuré jusqu'à ce qu'elles trouvent un époux ; si elles ne le rencontrent pas, considérées désormais vieilles filles, elles coiffent définitivement sainte Catherine. Des étapes ponctueraient toutefois ce passage. Ainsi, à vingt-cinq ans, elles posent – dit-on parfois – une première épingle, une seconde à trente ans et une troisième à trente cinq ans, cette dernière entérinant leur statut de célibataire (Monjaret 1997 : 34).

Ces rites automnaux qui répondent à ceux printaniers du mois de mai dont le rôle est aussi de provoquer la réunion des groupes sexués (Belmont 1978a) conservent cependant des différences significatives. Les célébrations de la Sainte-Catherine tendent à rassembler les jeunes filles en une seule classe, celle des filles à marier, tandis que les célébrations des « mais » les distinguent en sanctionnant individuellement leur attitude morale (Verdier 1979 ; Monjaret 1997 : 26) grâce à un code végétal. Le 1<sup>er</sup> mai, les jeunes gens déposent, devant la porte des jeunes filles, des « mais », messages amoureux, expressions amicales, cordiales ou critiques de leur relation, répliques, à la manière d'un charivari, aux comportements jugés hors normes de certaines d'entre elles (Belmont 1973 : 94-96). À la même période, dans certaines régions de France sont couronnées les reines de mai ou « petites roses de mai » (Segalen & Chamarat 1983 : 46) ; en Provence, « il s'agit de petites filles que l'on pare de vêtements blancs et que l'on couronne de fleurs », Nicole Belmont explique que « par ce rituel, elles se préparent à devenir de jeunes épousées » (1978a : 18). Les logiques symboliques, les correspondances rituelles se dessinent ici. La coiffure et ses attributs annoncent l'entrée dans la féminité. De sorte qu'à partir de la « puberté physiologique », la convenance veut que les filles à marier cachent leurs cheveux, symbole de la sexualité, sous leur coiffe. On dira de la libertine qu'elle « jette son bonnet par-dessus les moulins » (Monjaret 1989, 1997).

Les cheveux et les épingles sont donc les attributs de la jeune fille. Nous pouvons reprendre à notre compte les propos de Nicole Belmont qui résume parfaitement la place que tiennent les épingles et les aiguilles dans nombreuses pratiques sociales.

« Les épingles sont du côté de la parure – elles servaient à ajuster de nombreuses pièces de vêtement –, du côté du langage amoureux – les garçons en offraient aux filles pour leur faire la cour –, du côté de la magie amoureuse – les épingles étaient jetées dans les fontaines et d'autres étaient enfoncées dans les statues des saints “marieurs” –, du côté de la puberté – elles piquent et font couler le sang. Par contre, l'aiguille, trouée, renvoie à un symbolisme sexuel bien marqué : les couturières sont légères, elles ont “le fil à l'aiguille” » (Belmont 1991 : 389-390).



On dit d'ailleurs « sainte Catherine n'a pas d'aiguilles, saint Nicolas lui en passera », expression qui rappelle l'existence de la séparation sexuelle (Monjaret 1997 : 19-46). Le mariage est le moment où s'opère ce glissement de l'épingle à l'aiguille. En retirant épingle par épingle sa coiffe nuptiale aidée de la couturière et en réservant le retrait de la dernière épingle à son époux, la mariée perd symboliquement son innocence (Verdier 1979 : 250-251) et se retrouve du côté de l'aiguille. La consommation sexuelle est alors autorisée. Mais ce passage peut être fragilisé par des actions qui en freinent le bon déroulement : dans certaines campagnes, la population se méfiait tout particulièrement d'un sort, le nouement de l'aiguillette, jeté lors du cérémonial nuptial quand le mari passe l'alliance au doigt de l'épousée (Segalen 1981b : 134 ; 1981c : 146) et qui a pour but d'atteindre la puissance sexuelle du mari (Belmont 1973 : 59). Dans tous les cas, il faut commencer par l'usage de l'épingle avant d'entamer celui de l'aiguille, un peu comme la pièce de tissu que l'on fixe avec des épingles avant d'en entreprendre la couture à l'aiguille.

### Comment se tisse au fil des contes, le destin des jeunes filles

De l'enfance à l'état marital, les filles des campagnes et des villes, riches ou pauvres, devront acquérir ce langage qui leur est dévolu. On le sait : toute fille qui se respecte – et ce jusque dans les années 1950 – doit apprendre à coudre, à tricoter, à repriser, à broder. Elle réalise d'abord sa marquetterie (abécédaire) afin d'être préparée à marquer au point de croix son trousseau (Monjaret 2001). Pourtant, l'exercice n'est pas seulement là pour en faire une bonne ménagère, mais bien pour l'aider à suivre les différentes étapes qui la mèneront au statut de femme, d'épouse et de mère. La littérature – romans, manuels d'instruction, etc. – du XIX<sup>e</sup> et du début du XX<sup>e</sup> siècle qu'a étudiée Colette Cosnier (2001) abonde dans ce sens.

Les contes de tradition orale puis écrite reprennent également cette rhétorique. Marie-Louise von Franz (1979 : 242) souligne d'ailleurs que les contes de fées évoquent souvent le passage de l'enfance à l'adolescence, faisant de quinze (seize) ans, un âge important. Le mariage, dont on connaît la place dans les coutumes populaires, est largement représenté. L'étude de cette littérature permet de caractériser l'état d'entre-deux des « filles à marier » en retraçant les phases initiatiques de sortie et d'intégration dans une classe d'âge spécifique<sup>11</sup>.

11. Bien sûr, il ne faut pas oublier les autres figures féminines (la mère, la grand-mère, la marâtre, etc.) qui accompagnent l'enfant dans ces différentes étapes.

Nous avons sélectionné ici les quatre principaux textes ou extraits de texte repris par les ethnologues (et tous cités par Yvonne Verdier). Ces contes n'ont pas retenu, de la même façon, l'attention des chercheurs. Si celui du *Petit Chaperon rouge* a fait l'objet d'une analyse en son entier, ce qui explique aussi la place majeure qu'il tient dans notre article, les trois autres contes (*La Petite Sirène*, *Cendrillon* et *La Belle au bois dormant*) ont plutôt été utilisés par bribes.

À y regarder de plus près, nous nous sommes aperçus que nous pouvions les ordonner selon le schéma séquentiel du rite de passage : « séparation », « marge » et « agrégation » (Van Gennep 1981). Ainsi, *Le Petit Chaperon rouge* signifierait le passage de l'enfance à l'adolescence, soit l'étape de la séparation. *La Petite Sirène*, *La Belle au bois dormant* et *Cendrillon* désigneraient la période de marge vécue par les nubiles, mais seuls les deux derniers contes symboliseraient le temps de l'accomplissement marital.

Pierre Saintyves propose un autre classement. Pour lui, certains contes de Perrault peuvent être qualifiés de saisonniers ; il les resitue dans le calendrier de la manière suivante :

« L'interdiction de filer durant la jeunesse de la Belle au bois dormant, c'est-à-dire dans le temps de la nouvelle année, se rattache précisément à une coutume de ce genre qui, selon les pays, oscille entre Noël et les rois. L'histoire de Cendrillon ou de la reine des Cendres [...] celle enfin du Petit Chaperon rouge, la petite reine de mai, ont dû jadis commenter les coutumes saisonnières qui précèdent et préparent le renouveau » (1987 : 25).

Ce caractère saisonnier se retrouve dans les rituels associés aux pubères : la Sainte-Catherine et les « mais » se célèbrent respectivement à la fin du mois de novembre et au mois de mai, balisant ainsi ce qui pourrait être considéré comme le temps des filles.

C'est grâce à une démarche analogique que d'autres similitudes et d'autres cohérences apparaissent entre les pratiques quotidiennes ou rituelles et les contes populaires<sup>12</sup> : si l'on s'attache notamment au registre matériel et symbolique de la parure féminine, on s'aperçoit que le soulier n'est autre qu'une pantoufle dans *Cendrillon* et que les épingles sont présentes dans les quatre contes choisis sous diverses formes (fuseau, épine...).

12. Le motif culinaire est aussi présent. Dans *Le Petit Chaperon rouge*, il tient une place centrale : le panier avec son petit pot de beurre et la galette, objet du lien entre la mère et la grand-mère, les préparatifs et le repas cannibale du loup ou l'absorption du sang et des mamelles de la grand-mère par l'enfant..., sont des séquences qui renvoient à la répartition sexuée des rôles et à l'acquisition par la petite fille du pouvoir de procréer (Verdier 1995 : 184), le sang appelant les menstrues, la consommation alimentaire, la consommation sexuelle.

## Quitter le monde de l'enfance et prendre le chemin des épingles : l'histoire du *Petit Chaperon rouge*

128

Le récit du *Petit Chaperon rouge* raconte le parcours initiatique que connaît la fillette pour devenir jeune fille, et plus encore comment, par un jeu de translation, la petite fille porte les attributs destinés aux plus grandes, ceux-là mêmes qui vont lui être dévolus quand elle aura atteint l'âge requis. Le chemin qu'elle va emprunter sera le symbole par excellence de ce passage (Jama 1998) mais aussi de ce voyage qu'accomplit la pubère pour se parer des nouveaux atours incarnant la féminité (Bricout 1982 : 51).

En effet, la mère envoie l'enfant rendre visite à sa grand-mère ; en chemin, la petite fille rencontre, à la croisée de deux voies, un loup qui lui demande de préciser sa destination. Dans les versions orales du conte, ces chemins sont explicitement dénommés : l'un est celui des épingles, l'autre, des aiguilles (suivant les versions, des épinglettes ou des aiguillettes, des épines et des aiguilles...). Cette fourche oblige à un arbitrage qui dessine la voie du destin. « À première vue, l'un ou l'autre chemin semble être choisi au hasard, tous deux étant pourvus d'objets également piquants, égratignants ou écorchants » (Verdier 1995 : 177). Pour Bernadette Bricout (1982 : 48), « les liens existant entre aiguilles et épingles sont encore renforcés du fait qu'elles semblent opérer dans le conte comme des termes interchangeables : la dualité des chemins proposés masque l'unicité de l'issue ». Pourtant, l'auteur se demande « si le loup ne propose pas un bon et un mauvais chemin, une voie prescrite et une voie interdite » (*ibid.* : 52)<sup>13</sup>. Le conte serait là pour rappeler la norme sociale.

Pierre-Yves Jacobin revient à son tour sur le motif et considère que :

« [...] si ce dilemme est fondamental au point d'être intégré dans le conte et de constituer une de ses parties essentielles et caractéristiques, c'est parce qu'il n'est pas seulement de l'ordre d'une décision personnelle mais qu'il revêt une importance vitale pour la société toute entière. [...] Autant dire que l'ordre métonymique interne du conte correspond à un trait essentiel de l'ordre social externe » (1993 : 53).

Il s'interroge sur le rapport paradoxal entre alternative (deux chemins « parallèles sinon équivalents ») et linéarité (le passage successif d'un statut à un autre) et, de ce fait, sur la fonction métaphorique des protagonistes, le loup et la petite fille.

13. Cette épreuve du choix des chemins se retrouve dans certains rituels du mariage : celui de la fuite de la mariée ou de la barrière à franchir.

Yvonne Verdier (1977, 1979, 1980, 1995)<sup>14</sup> et Bernadette Bricout (1982, 1992) qui ont étudié dans le détail ce récit, remarquent que Charles Perrault a débaptisé ces deux chemins. Intriguées par ce fait, elles se penchent sur cet abandon nominal qui a dénaturé la signification première du conte ; chacune en propose une interprétation et cherche à y retrouver le sens perdu. La fréquence de ce motif dans les différentes versions orales traditionnelles renforce la pertinence de leur analyse.

Yvonne Verdier souligne qu'en dehors des deux versions connues (celle de Charles Perrault écrite à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle dont l'intrigue finit mal et celle des frères Grimm transcrite au début du XIX<sup>e</sup> siècle dont l'histoire finit bien), d'autres, qui émanent de la tradition orale des provinces françaises, ont été recueillies à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et comportent des motifs abandonnés par la tradition littéraire comme celui des chemins des épingles et des aiguilles. Reprenant les commentaires déjà énoncés sur cette séquence, elle s'étonne que Paul Delarue, auteur d'un ouvrage sur les contes populaires français publié en 1976, ait pu le qualifier de détail « puéril ». Elle réplique à cela qu'« il faut au contraire prendre au sérieux “ces absurdes chemins”, et [que] l'ethnographie peut nous aider à en expliciter le sens, autrement dit, à nous faire comprendre le langage de l'épingle et de l'aiguille » (Verdier 1995 : 173). Pour elle, ce motif fait sens parce qu'il renvoie à un registre symbolique précis qu'elle connaît bien, celui associé aux jeunes filles à marier, langage qu'elle situe du côté des couturières.

Il semble que ces données ne satisfassent pas complètement Bernadette Bricout (1982 : 47), qui cherche elle aussi à comprendre la remarque de Paul Delarue. Pour elle, le dialogue entre le loup et la fillette fonctionne sur un mode alternatif à l'instar des « formulettes enfantines qui donnent souvent à choisir entre deux objets ». De plus, cette dernière s'oriente vers une interprétation plus historique de l'adaptation du conte de Perrault. Le récit s'ancre dans un contexte social qu'il ne faut pas négliger, celui du XVII<sup>e</sup> siècle. « Si l'aiguille et l'épingle n'y ont pas droit de cité, c'est peut-être qu'elles renvoient à une réalité dont il ne faut pas parler » (*ibid.* : 48). Elle fait plusieurs constats qui portent sur la société d'alors, ainsi que sur la dentelle et ses métiers.

14. Le nombre de textes écrits montre combien la rencontre avec ce conte et les commentaires qui en ont suivi ont été importants dans le parcours d'Yvonne Verdier. En dehors des annotations dans *Façons de dire et façons de faire*, l'auteur consacre à ce conte une attention privilégiée, publie deux textes le commentant de son vivant (1977, 1980). On peut également le retrouver dans la publication (post-mortem) qui reprend ses derniers travaux autour de la littérature anglo-saxonne (1995).

En premier lieu, elle remarque qu'à Paris en 1695, les aiguilliers et les épingliers qui doivent faire face à des difficultés économiques dues à la concurrence provinciale et anglaise, se regroupent en une même corporation, ce qui efface en partie leur spécificité.

En second lieu, ce qui retient particulièrement l'attention de Bernadette Bricout, ce sont les rivalités qui existent en province, toujours au XVII<sup>e</sup> siècle, entre les dentellières d'origine rurale qui exercent en usant plutôt des épingles et du fuseau et celles qui pratiquent l'art de l'aiguille réservé aux dames. Elle pointe ici une différenciation des pratiques dentellières, certes technique, mais surtout sociale. Ce constat rejoint les thèses de Marlène Albert-Llorca (1995) à propos de l'apprentissage de la broderie, lequel se pratique différemment selon le rang social des filles. L'ouvrage de broderie et de dentelle est placé du côté de la finesse, du blanc virginal, du religieux, il est réalisé plutôt par des filles de bonne famille, de condition sociale élevée, envoyées dans des pensionnats religieux, des ouvriers, lieu de retenue, de silence. Il est question d'éduquer « de bonnes chrétiennes ». L'ouvrage au point de croix considéré plus grossier et les rudiments de la couture sont acquis par les jeunes paysannes successivement à l'école communale puis dans l'atelier de couture. Les filles y sont également initiées par la couturière à la vie amoureuse, aux langages de la féminité, de la parure. Deux modes éducatifs, contrastés, coexistent donc. Passer du fil rouge au fil blanc impliquerait un changement de position sociale<sup>15</sup>.

Enfin, en troisième lieu, persévérant dans la recherche des logiques de disparition du motif des épingles et des aiguilles, Bernadette Bricout (1982 : 49) apporte d'autres éléments explicatifs qui se rattachent plus directement à la biographie de Charles Perrault, grand commis de Colbert en 1663. La mode vestimentaire, jeu de spectacle ostentatoire, est, à cette époque, aux ornements fournis, dans lesquels la dentelle entre pour une bonne part. « Cette frénésie ornementale gagne de proche en proche toutes les catégories de la population ». L'État va chercher à freiner cet engouement de dépense outrancière mais rien n'y fera. « On conçoit donc que ni l'aiguille ni l'épingle n'aient trouvé place dans le texte de Perrault, grand commis de l'État, soucieux de ménager l'autorité royale » (*ibid.*).

### Langage des dentellières ou des couturières ?

Dentellières ou couturières, à qui donc attribuer le langage des épingles et des aiguilles repris dans le motif des contes de tradition orale ?

15. Marlène Albert-Llorca (1995) a su mettre en évidence une logique sociale de la distinction en creusant la question déjà évoquée par Yvonne Verdier (1979 : 182, 189), pour qui seuls les riches avaient du linge fin à broder. Elle se demande s'il n'existe pas un autre registre sémantique associé à ces mêmes outils dans le cadre des écoles religieuses.

Bernadette Bricout et Yvonne Verdier ont, sans doute, toutes deux raison car les univers auxquels chacune se réfère sont féminins et on peut supposer qu'ils sont régis par des logiques symboliques similaires, en l'occurrence sexuelles.

Bernadette Bricout (1982 : 49) émet l'hypothèse que le conte ait pu être « lié à un moment de son histoire à l'activité dentellière ». Elle est frappée par certaines analogies lexicales : « l'aiguille, le fil et l'épingle, la cheville et la bobine, le chaperon<sup>16</sup> et la dent de loup<sup>17</sup> » (*ibid.* : 54) sont des termes de métier qui explicitent l'association<sup>18</sup>.

Elle rapporte en outre que Bruno Bettelheim, psychanalyste, y « retrouve le clivage entre principe de réalité (les travaux d'aiguille) et principe de plaisir (la parure de la belle tirée à quatre épingles) » (Bricout 1982 : 52 ; 1992 : 320). Cette proposition analytique est à rapprocher d'une version du Forez dans laquelle l'enfant répond au loup : « J'aime mieux le chemin des épingles avec lesquelles on peut s'attifer que le chemin des aiguilles avec lesquelles il faut travailler » (Bricout 1982 : 50).

Pourtant, selon Yvonne Verdier (1995 : 178), la jeune fille ne peut devenir une femme que si le travail « rentre », la piqûre en est le signe visible, la marque corporelle. Le refus du chemin des aiguilles pourrait s'expliquer par le fait que ce dernier représente celui auquel doit se préparer la fillette et pour lequel elle n'est pas encore prête ; s'y engager serait prématuré car ce chemin conduit à la sexualité. L'enfant apprend à faire la part des choses. « Les ustensiles de couture y jouaient en effet un rôle important dans l'éducation des filles ».

Cette histoire renverrait donc aux étapes de la socialisation, celles-là mêmes qu'Yvonne Verdier (*ibid.* : 176-181) s'attache à comprendre à travers les jeunes filles du village de Minot, ce qui la pousse à présenter une lecture originale du *Petit Chaperon rouge* et en particulier du motif des épingles. Dans l'hommage que Daniel Fabre (1991 : 358) lui rend dans la revue *Ethnologie française*, il note que « les gestes couturiers de l'éducation des filles renouvelaient tout à fait l'écoute du *Petit Chaperon rouge* ». Ainsi s'imbriquent les références ethnographiques et littéraires : l'ethnologue y retrouve les instruments de la couturière.

Suivant les versions, la petite fille choisit l'un ou l'autre des chemins. Les motivations du choix sont d'ordre varié : la cueillette et les cadeaux

16. Dans la ville du Puy, les épingles pouvaient s'orner d'un petit chaperon de cire rouge. « Entre le chaperon rouge et l'épingle, existait donc un lien métonymique » (Bricout 1992 : 314).

17. Instrument qui sert à lisser la dentelle.

18. L'illustration d'une vignette publicitaire pour la vente de bobines de fil datée de 1862 et située à Lille se référant au *Petit Chaperon rouge* (Amiot & Azizillah 1990 : 50) souligne l'association thématique Chaperon rouge/couture trouvée dans la version orale du conte.

d'épingles<sup>19</sup>, le désir de parure, le besoin de raccommodage, l'aide d'une grand-mère atteinte de cécité<sup>20</sup>. Pour cerner ces versions, l'auteur suggère de les replacer dans le contexte ethnographique de la société paysanne de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, période durant laquelle l'épingle était située du côté de l'apprentissage amoureux, symbole de l'accession à la puberté et l'aiguille était plus fortement connotée sexuellement. Dès lors, « Épingles et aiguilles ne peuvent être confondues » (Verdier 1995 : 179).

### Du cheveu coiffé au poil : une question de génération

L'arrivée des menstrues signe pour la jeune fille le port obligatoire de la coiffe, retenue par des épingles. Pourtant, comme le souligne Yvonne Verdier (*ibid.* : 175), le fameux chaperon rouge qui caractérise le conte de Perrault est absent des versions populaires. Pierre Saintyves (1987 : 190) s'interroge aussi sur cette pièce de vêtement. « Au temps jadis le chaperon n'était pas seulement la coiffure à bourrelet et à queue qui fut si répandue au Moyen Âge, mais une coiffe ou une couronne de fleurs ». Il y voit celle que coiffaient les « petites reines de mai », souvent ornée de roses. Il compare ce conte aux rituels printaniers (*ibid.* : 189-200). Le personnage incarnerait pour lui une enfant passant dans la classe des filles à marier. Bernadette Bricout (1992 : 309-310) évoque, elle, l'idée que le petit chaperon peut être associé à la coiffe dont s'affublent les filles nubiles. La fillette sort de l'enfance (elle est parfois âgée de huit ans) et revêt les marques de l'adolescence. Cette parure portée avant l'heure annoncerait-elle le passage dans la nouvelle classe d'âge, moment où les filles doivent cacher leurs cheveux, moment également où il leur est permis de sortir sous l'œil toujours vigilant d'un chaperon (personne qui a la charge d'accompagner la jeune fille) ?<sup>21</sup> La rencontre de ces deux usages du terme « chaperon » est-elle le fait d'un simple hasard ?

Ce langage de la coiffe, du cheveux et des épingles, mobilisé dans le conte renvoie à un ordre social et symbolique dont le rituel de la Sainte-Catherine se fait l'écho (Monjaret 1997). Compris à travers le cycle de vie,

19. « Si l'épingle tient une place importante dans la mise du costume traditionnel, rappelons que “les épingles” désignent la somme d'argent offerte à une femme pour ses frais de toilette. D'ailleurs dans l'ancienne coutume de Bourgogne “épingles” désigne un supplément ou simplement des arrhes versées en plus. Au XIX<sup>e</sup> siècle on nomme “épingles” le cadeau du fiancé à la fiancée. » (Blondel 1995).

20. Des croisements symboliques s'observent : en France sainte Catherine est la patronne des raccommodeurs, des couturières, et en Espagne, sainte Lucie, également patronne des couturières, est réputée pour les guérisons de la vue.

21. Toute la difficulté d'analyse de ce conte tient au fait que la logique du passage n'est pas progressive, comme dans *La Belle au bois dormant* par exemple, les séquences se chevauchent et brouillent les repères symboliques qui définissent chaque classe d'âge – petite fille, jeune fille à marier, femme mariée.



il permet en outre de souligner les âges de la vie, de différencier les générations : du cheveu coiffé au poil, l'état pileux indique le changement physiologique et le passage du juvénile au sénile.

Dans bien des versions, il est possible de donner un âge à la fillette grâce aux activités qu'elle exerce. Vers quatorze ans, s'achève le temps de l'enfance, celui où elle est louée par exemple, pour garder les moutons, et commence le temps de la puberté où elle porte la coiffe et quitte ses sabots pour chausser les souliers, autres symboles de l'accès à l'état d'adulte que les interprétations de Martine Segalen (1981a) sur les rites de mariage confirment<sup>22</sup>. Ces séquences de vie conduisent à se reporter à d'autres épisodes du conte évoqués par Yvonne Verdier (1995 : 177) dans lesquels la fille n'est autorisée à se rendre chez sa grand-mère que lorsque ses sabots seront usés. Ce moment, peut-on le supposer, est celui où elle pourra endosser des souliers, comme Cendrillon enfile la pantoufle (Saintyves 1987 : 146-152). Il correspond également à ce fameux temps du voyage qui en permet l'acquisition.

Épingles et aiguilles, sabots et souliers se répondent, fonctionnant comme des antonymes (Bricout 1982 : 51). Tous ces éléments qui brodent l'histoire du Chaperon rouge participent d'une même symbolique, celle de la préparation nuptiale. Il s'agit de « faire la mariée » (Bricout 1992 : 319-320) et de l'aider à assimiler les gestes qui la feront parvenir de l'autre côté, du côté de l'aiguille. Un des épisodes du conte est en cela révélateur. Après s'être déshabillé, séquence proche du déshabillage rituel de la mariée, la parure n'étant là que pour être ôtée (Bricout 1992 : 324-327, Verdier 1995 : 185-186), le Chaperon rouge rejoint le loup au lit. L'enfant n'a pas hésité à se défaire de ses habits, et comme le dit l'expression « à jeter son bonnet par-dessus les moulins ». La consommation sexuelle est ainsi soulignée. La pudeur vaut à Perrault de ne pas insister sur la scène.

Couchée, l'enfant s'étonne de la physionomie de sa grand-mère. Le poil du loup qui simule la grand-mère évoque sa vieillesse ; la perte de féminité

22. Le soulier apparaît comme un objet du rituel nuptial. Martine Segalen qui se réfère aux travaux d'Arnold Van Gennep explique à ce propos que les souliers de la mariée étaient offerts par le mari au moment des nocces. Ce dernier les gardait chez lui jusqu'au matin des nocces. « L'époux, ou son représentant, nommé en Forez "le grand chaussère" chaussait alors l'épousée ». Cet acte énonce symboliquement la consommation conjugale, l'acte sexuel et par là même la fécondité. L'auteur rapporte que « ces souliers faisaient l'objet de vols rituels qui demandaient compensation » ou étaient remplacés par des sabots. Ce sont les jeunes gens qui s'adonnent à ce jeu (1981a : 142-143). Par le vol ou la substitution des souliers, d'après Arnold Van Gennep, les jeunes gens signifient qu'ils se sont emparés symboliquement de la jeune femme au détriment de l'époux ou, au contraire, qu'ils empêchent la jeune fille de se sauver chez elle avant l'acte conjugal ou d'être infidèle. Nous pourrions ajouter que ces rituels énoncent l'emprise du contrôle social, exercée ici par les jeunes gens, sur le fonctionnement conjugal.



et celle du pouvoir d'enfanter passeraient donc par une masculinisation et plus encore par un ensauvagement. On peut faire l'hypothèse que le cycle de vie s'achève par un retour à la nature, l'état de culture et de civilité correspondant à l'âge de maturité<sup>23</sup>. La socialisation s'élabore autour de l'apprentissage de la séparation des états, des sexes... À ce sujet, prolongeant l'interprétation de Yvonne Verdier (1995), nous ajouterons que les caractères sexuels du poil et du cheveu se marquent différemment selon les sexes. Hier le code moral imposait aux femmes de se couvrir de la tête au pied cachant à la vue d'autrui, poils et cheveux, symboles de la sexualité. Cependant le poil n'est pas le cheveu. Il apparaît plutôt comme une catégorie masculine. Aujourd'hui encore dans notre société, la norme sociale soumet les femmes à l'effacement de leur poil, trace du bestial, langage de la virilité laissé aux hommes, pour préférer le jeu sensuel du cheveu (Monjaret 1989). Le bestial est admis paradoxalement dans le code vestimentaire, on porte de la fourrure, des plumes. Toute la différence s'établit entre le « sur soi » et le « en soi ».

De ce point de vue, *Le Petit Chaperon rouge* ne peut pas être réduit à une histoire de loup<sup>24</sup>, un conte moral qui mettrait en garde les jeunes filles des mauvaises rencontres, celles-là mêmes qui se font dans les bois, comme le précise Pierre Saintyves (1987). Les personnages clés sont plutôt la petite fille et la grand-mère. Yvonne Verdier (1995 : 180) conclut d'ailleurs son analyse du motif en insistant sur ce qu'il nous apprend d'une part, de l'état des personnes : « une petite fille qui prend le chemin des épingles pour s'attifer, soit le chemin de la puberté ; une grand-mère qui, elle, est déjà passée par là, elle en est aux aiguilles, et même aux aiguilles "à gros trous", car "elle ne voit plus clair" », et d'autre part, de ce lien généalogique qui unit tout spécialement « la petite fille » à sa « grand-mère », femme ménopausée. Elle complète ses propos en spécifiant que s'il est question d'épingles et d'aiguilles, il en est aussi par voie de conséquence du sens de la vue qui en permet l'utilisation. La grand-mère qui ne voit plus à besoin d'aiguilles à gros trou. Dans les sociétés rurales traditionnelles, « voir, c'est en effet avoir ses règles, ne plus voir, c'est ne plus les avoir » (*ibid.* : 180).

Se tissent ici les fils du langage symbolique associé aux filles, qui laissent apparaître les logiques de la transmission intragénérationnelle. Jeune fille à

23. Cette évocation du cycle est illustrée dans l'image d'Épinal « Degrés des âges ». De 4 ans à 100 ans, les étapes de la vie y sont définies et la première comme la dernière se réfèrent à l'enfance. Le cycle est donc bouclé pour l'homme quand vieillard, il s'achemine vers l'« âge d'enfance ».

24. Le loup n'est pas que la métaphore du genre masculin. Comme le précise Françoise Zonabend, au début du XX<sup>e</sup> siècle, « il rôde encore dans les sous-bois » (1980 : 109), réveillant les peurs. Cela a sans doute incité à lui faire incarner le « danger ».

marier, mère et grand-mère, le cycle est bouclé. Le loup, figure masculine et donc de l'altérité, est présent à chaque étape, il mène pour ainsi dire le jeu du destin féminin, les épingles et les aiguilles n'en constituant qu'une étape. Pierre-Yves Jacopin (1993 : 54) ne voit pas en lui « un terme médiateur » ; ce dernier « exprime au contraire les conséquences sociales des premières menstruations [...] Le loup est en réalité le facteur provocateur des changements évoqués dans le conte ». Il porte la peur de la jeune pubère qui en contact, désormais, avec la sphère publique et masculine, doit se situer socialement (se marier ou rester jeune fille, modifiant la position des autres générations). Son interprétation s'éloigne de celles d'Yvonne Verdier et de Bernadette Bricout qui convoquent l'organisation générationnelle des tâches pour expliciter les transformations biologique et statutaire, puis le chemin à emprunter. Il leur préfère une approche matrimoniale du récit. L'arrivée des menstrues est le signal non seulement d'un changement de statut mais surtout de ses conséquences sur la position de la femme dans le système social puisqu'elle a désormais le loisir, ou plutôt l'obligation, de choisir de se marier immédiatement ou d'attendre quelques temps, de se marier près (au village) ou de se marier loin (hors du village).

### **Le temps des jeunes filles : distinguer les épingles et les aiguilles**

Lorsqu'une jeune fille est mise en scène dans un conte, le motif des épingles et des aiguilles est mobilisé pour nous rappeler les principes de l'éducation féminine et nous donner les clés de la construction de l'identité des femmes.

#### *La Petite Sirène* : être femme, au prix de la marque et du silence

Le conte de *La Petite Sirène* en est une nouvelle illustration. Il narre l'histoire d'une ondine qui, à l'âge de quinze ans, fait son premier voyage à la surface de l'eau et y découvre le monde des Hommes. Attirée par cet univers et séduite par un prince qu'elle a sauvé de la noyade quelque temps auparavant, elle décide de renoncer aux fonds marins. Pour ce faire, elle se rend chez une sorcière qui l'assistera dans son passage de la mer à la terre. Cette dernière lui explique ce à quoi elle doit renoncer pour posséder des jambes et lui prédit également que, si sa rencontre avec le prince n'aboutit pas au mariage, elle sera réduite en écume sur la mer. La sirène se soumet à ces conditions au péril de sa vie.

C'est précisément la séquence de l'épreuve physique<sup>25</sup> et du renoncement à l'état antérieur qui nous intéresse. Yvonne Verdier fait remarquer dans une note que :

25. Cette épreuve physique, donc douloureuse, que vit la sirène n'est autre qu'une épreuve initiatique comme celle qui accompagne parfois les rites de passage.

« sous une forme aiguë on peut voir dans le supplice de la petite sirène un développement de ce thème, car le prix de sa transformation en jeune fille humaine sera, outre la perte de sa voix merveilleuse, le suivant : “Chacun de tes pas, lui dit la sorcière, te causera autant de douleur que si tu marchais sur des pointes d’épingles<sup>26</sup> et fera couler ton sang”. H. C. Andersen, *La Petite Sirène*, p. 48 » (1979 : 242).

L’accomplissement de la féminité s’établit par la piqûre ; c’est ainsi que le métier « rentre » et au-delà, que le statut « rentre » dans le silence. Ce silence est un autre principe qui caractérise l’éducation des filles (Cosnier, 2001). Silence et couture semblent fonctionner ensemble. Marlène Albert-Llorca (1995 : 105) affirme d’ailleurs que « si les arts de la couture sont cultivés dans les couvents, c’est d’abord parce qu’ils sont compatibles avec les exigences de la vie contemplative. La solitude favorise le recueillement et les travaux d’aiguille sont des tâches que les religieuses peuvent accomplir seules dans le silence de leur cellule ».

### **Cendrillon ou l’apprentissage de la séparation des sexes : savoir trier**

L’expression de la solitude se retrouve aussi dans l’histoire de *Cendrillon*<sup>27</sup>. Mais elle n’est qu’un des éléments constitutifs de la socialisation des filles. Le conte en dévoile d’autres. Pour acquérir cette identité sexuée, les jeunes filles doivent apprendre la séparation des sexes ; plus encore, cette transformation identitaire passe par l’acquisition du langage social normatif et par là même des limites à franchir ou à ne pas franchir. Le thème de la croisée des chemins dans *Le Petit Chaperon rouge* renvoyait déjà à la capacité d’arbitrage de l’enfant. Un des épisodes du conte de *Cendrillon* confirme son importance. Dans un article publié en hommage à Yvonne Verdier, Nicole Belmont (1991) montre que la destinée de Cendrillon rejoint celle des jeunes filles de Minot. Elle prend l’exemple d’une version créole qui associe au langage des épingles et des aiguilles<sup>28</sup>, le motif du triage : « La mère (et non marâtre) dit un jour à

26. Dans d’autres traductions du conte d’Andersen, les épingles sont remplacées par des couteaux tranchants ou affilés, des aiguilles ; mais les effets restent similaires.

27. Il n’est pas question ici de relater un conte dont les variantes sont nombreuses, mais plutôt d’en rappeler la trame narrative schématique. Pendant que ses sœurs se rendent au bal, *Cendrillon* est contrainte d’assurer les tâches domestiques que sa marâtre (ou mère) lui a confiées. Elle ne renonce pas pour autant aux festivités. Grâce à sa fée-marraine, elle rejoint le palais. Elle peut y rester jusqu’à minuit, heure fatidique à laquelle elle perdra ses beaux atours. À l’heure dite, elle quitte précipitamment la fête et perd en chemin sa pantoufle, celle-là même qui permettra au prince de la reconquérir.

28. En 1999-2000, une campagne publicitaire initiée par Sida Info Service pour l’usage du préservatif illustre sa série d’affiches sur le thème des contes. L’une d’elles s’inspire de *Cendrillon* et en détourne le sens original. La jeune fille a bien perdu sa pantoufle de vair (de verre) sur les marches du palais, mais on la découvre avec le prince dans le carrosse en forme de citrouille autour duquel soutien-gorge, culotte et robe jonchent le sol. À l’intérieur du véhicule, l’ombre d’un jeu de jambes suggère la scène. Un encart situé dans le coin gauche de l’image vient en souligner la connotation sexuelle en usant du registre métaphorique de l’aiguille : « Et Cendrillon dit : “mon doux prince, enfillez ça d’abord” ». Sur le côté droit, un texte contextualise la scène et un autre encart énonce la morale de l’histoire : « Pour que votre histoire d’amour reste un conte de fées ».

la Belle, la fille qu'elle déteste : "Voici un paquet d'aiguilles et d'épingles mélangées ; il faut les démêler et les ranger pendant que nous serons à la messe" » (*ibid.* : 389). Au regard des interprétations d'Yvonne Verdier, Nicole Belmont (1991 : 390) précise qu'« on ne s'étonnera pas de trouver le motif des épingles et des aiguilles que Cendrillon doit trier sur l'ordre de sa mère. Nous dirons que celle-ci est mieux intentionnée envers sa fille qu'il n'y paraît, puisqu'en effet, elle lui donne à différencier ce qui est du côté de la jeune fille et ce qui est du côté de la femme. La mère joue dans cette version du T 510 A la même fonction symbolique que la couturière à Minot ».

En 1979, Marie-Louise von Franz (1979 : 255-256) allait déjà dans ce sens interprétatif. Reprenant un conte du type *Cendrillon*, elle expliquait que le tri est l'une des tâches mythologiques typiques. « C'est une épreuve de patience, où l'on doit éviter toute précipitation et que l'on ne peut bâcler. Le mot grec pour "trier", *krino*, signifie distinguer, séparer A de B. C'est un travail de discrimination qui exige patience et soin ». Toutes ces thèses confortent les interprétations proposées par Yvonne Verdier sur la formation de l'identité féminine.

### **L'attente du mariage : La Belle au bois dormant**

Le conte de *La Belle au Bois dormant* a, quant à lui, la particularité d'explicitement les trois phases du passage que connaît la jeune fille pour devenir femme : la « séparation » qui marque la fin de l'enfance, la « marge » qui est le temps de la jeune fille en fleur spécifié par l'attente du futur époux, et enfin l'« agrégation » que concrétisent la rencontre avec ce dernier et plus tard, la noce.

Reprenons en quelques mots le fil de l'histoire, en se rapportant à la version de Grimm que relate Marie-Louise von Franz (1979 : 38-41). À la naissance de leur fille, un roi et une reine décidèrent d'organiser une fête. Des parents, des amis et les « femmes sages » (ou « fées »<sup>29</sup>) du royaume furent conviés. Sur les treize fées, seule douze furent finalement invitées à la cérémonie et chacune fit un don à l'enfant. La treizième, vexée de ne pas avoir été reçue, décida de se venger. Elle surgit brusquement au moment où la onzième finissait de prononcer son vœu et « lança à haute voix ces paroles : "La princesse, quand elle aura quinze ans, se piquera avec un fuseau et tombera morte" » puis quitta la salle. La douzième fée qui n'avait pas encore énoncé son vœu put atténuer l'effet de ce dernier sort : « Ce n'est pas dans la mort que sera plongée la princesse, mais dans un sommeil profond qui durera cent années » (*ibid.* : 38). Suite à cet événement, le roi ordonna de brûler tous les fuseaux du royaume. Le jour de ses quinze ans,

29. Dans les contes, on confère souvent à la fée le statut de marraine.

alors que le roi et la reine s'absentèrent, la princesse visita le château. Elle se rendit dans une tour occupée par une vieille femme en train de filer. La jeune fille curieuse attrapa le fuseau<sup>30</sup> et se piqua le doigt, comme l'annonçait la prédiction, puis tomba dans un profond sommeil. Ce sommeil se répandit sur tout le château qui fut encerclé d'une haie d'épines. Dès lors dans le pays, la princesse fut surnommée « Fleur-d'Épine ». De nombreux fils de roi tentèrent de franchir la barrière végétale mais en vain, les cent ans n'étant pas révolus. Quand le temps fut venu, un prince qui avait entendu parler de cette histoire décida de se rendre au château. Il passa sans encombre la barrière naturelle qui se transforma devant lui en un massif de fleurs épanouies. Au chevet de la belle endormie, son baiser suffit à la réveiller, baiser vite suivi des noces.

L'interdiction de filer, l'usage du fuseau et l'environnement végétal sont des thèmes du conte qui nous intéressent parce qu'ils apparaissent dans les rituels de la Sainte-Catherine, du mariage et des « mais » et qu'ils renvoient également au motif couturier étudié.

### L'interdiction de filer

L'interdiction de filer empêche l'utilisation du rouet (ou du fuseau) et de la quenouille. Le 25 novembre, jour de célébration de la patronne des jeunes filles, ou au solstice d'hiver (21-22 décembre), il était conseillé d'arrêter les roues de toutes sortes dont les rouets, instruments de la fileuse. C'est là une coïncidence troublante avec le conte de *La Belle au bois dormant*. Comment l'expliquer ? Dans la société traditionnelle, « en magie imitative, filer c'est lier, et bobiner c'est enchaîner ; filage et bobinage risqueraient donc de freiner le mouvement du renouveau ou les premiers pas de l'année nouvelle » (Saintyves 1987 : 88). En outre, la roue semble symboliser le soleil ; elle est l'un des attributs de sainte Catherine d'Alexandrie qui, d'après la légende, aurait été martyrisée sur une roue. En cessant de faire tourner ces objets circulaires, on pensait agir par symbole interposé sur les astres et faciliter le bon déroulement de la modification cyclique (Monjaret 1997 : 24). Le soleil disparaît pour mieux renaître, un peu comme la princesse, qui, encore pubère, s'endort avant de passer dans la catégorie des épousées.

Le temps figé peut être compris comme un état de marge rendu possible par la piqûre qui engendre le sommeil. « Dans beaucoup de récits folkloriques revient le thème des aiguilles ou des épines que les magiciens ou les magiciennes, les sorciers ou les sorcières piquent dans la tête, l'œil ou derrière l'oreille, ou encore dans le doigt de leur victime,

30. Le fuseau est évidemment à associer à la quenouille, objet qui participe du rituel nuptial comme l'a analysé Martine Segalen et auquel nous renvoyons ci-dessous (1981a).

provoquant le sommeil ou la mort... » (Von Franz 1979 : 89). Pierre Saintyves (1987 : 85-90) voit dans cet état l'expression d'un changement saisonnier, de l'hiver engourdi au printemps floral, symbole de l'amour. Mais il remarque qu'il pourrait toutefois s'agir aussi de la nouvelle année. « [...] les premières fleurs comme les premières verdure (gui<sup>31</sup>, rose de Noël) sont souvent prises pour symbole de l'année nouvelle [...] » (*ibid.* : 86).

Nous trouvons l'ébauche d'une autre explication de ce motif, plus directement liée à l'état des jeunes filles, dans les arguments, que développe Maire-Claire Latory (2002) sur les modalités d'accès à la nubilité, et ce bien que l'auteur ne les associe pas à ce conte. Le lien entre la piqûre<sup>32</sup>, le sang et le sommeil qu'elle entraîne, participe à ce franchissement de seuil, à la préparation au rythme physiologique. Il se matérialise dans les troubles dus à la croissance, les étourdissements qui en découlent ou les malaises à la vue du sang, menstruel ou autre. Petites, les filles « pouvaient jouer à "faire du sang" en remplissant des bouteilles d'un liquide rouge comme de l'hémoglobine, qui les fascinait » (*ibid.* : 266). Plus tard, elles jouent à se faire peur, et surtout testent leur capacité à résister à la vision du sang. Elles apprivoisent « la sensation déroutante de se manquer à soi-même » (*ibid.*). L'ensommeillement appartient à la logique du passage.

L'interdiction de filer pourrait par ailleurs être associée à ce que représente dans la société paysanne, la pratique du filage. En effet, la quenouille et son fuseau ne sont pas seulement des objets permettant la réalisation de cette tâche, par excellence féminine, ils accompagnent également, comme on l'a vu, les rites de courtoisie au cours des veillées et les cérémonies nuptiales (Segalen 1981a : 138) : voilà sans doute pourquoi le fuseau se retrouve dans le conte de *La Belle au bois dormant*. On peut se demander si l'interdit de filer ne souligne pas indirectement le fait que jusqu'à l'âge de quinze ans, les filles n'ont guère accès à cette activité. La piqûre du fuseau annoncerait de cette façon l'entrée dans la classe d'âge autorisée à pratiquer le filage et par là même viendrait signifier le nouvel état de la jeune fille et son état adulte à venir : « La quenouille et son fuseau peuvent donc évoquer le sang menstruel tout comme le sang de la défloration [...] » (Segalen 1981a : 140). Le filage même, technique de transformation de la matière, renvoie aux changements corporels et sexuels que connaîtront les filles ; le fil qui symbolise la vie est d'ailleurs celui qui sauve le Petit Chaperon rouge. La nouvelle mariée n'est-elle pas conduite à passer un test de filage qui a pour but non seulement de démontrer ses qualités

31. Pour plus d'informations sur le gui comme plante frontière, se référer à l'article de Sophie Jama (1998).

32. Comme nous l'avons vu, la piqûre, c'est le travail qui « rentre » et fait perler le sang.

de ménagère mais aussi de rappeler que pour devenir femme, elle a elle-même été filée (Segalen 1980a : 36-37) ? « Le fuseau [...] est aussi, par sa forme, un objet de caractère phallique » (Von Franz 1979 : 89).

### La jeune fille entre l'épine et la rose

Le langage pubertaire ne s'élabore pas seulement autour du thème des épingles et des aiguilles, il se réfère aussi aux plantes et aux fleurs. Ne dit-on pas d'une jeune fille nubile qu'elle est en fleur ? Il nous semble que ces deux langages se répondent et usent d'une symbolique commune.

Ainsi, les petites filles découvrent la nature en gardant les vaches, mais contrairement aux garçons qui parcourent plus volontiers la campagne, elles sont tenues immobiles par la réalisation d'un ouvrage en tricot, qui se veut aussi un exercice de maintien corporel. Elles n'en ont pas moins un savoir naturaliste qui transparait dans la guirlandes florales des marquettes, canevas sur lequel elles marquent également au point de croix rouge des lettres et des chiffres, cet exercice participant à leur instruction (Monjaret, 2001). Dans certaines versions du *Petit Chaperon rouge*, la petite fille se laisse tenter par la cueillette de fleurs à travers les sous-bois ; elle prend, autrement dit, le chemin de l'école buissonnière et, d'une façon initiatique, entre de fleur en fleur dans la jeunesse (Bricout 1992 : 315-316).

Pierre Saintyves (1987 : 193), quant à lui, voit dans le bois le lieu de tous les dangers, de l'égarément et des mauvaises rencontres ; en s'y engageant, la fillette viole un interdit. En mai, les garçons y viennent chercher les branchages et les feuillages nécessaires aux messages de la pose des « mais » qu'ils adressent aux filles du village. « Certes les garçons ne demandaient pas mieux que d'entraîner les filles dans les bois, mais c'était là un abus ». Ils se contenteront de les juger. Celles qui sont appréciées voient fleurs et charmes accrochés à la porte. « Celles qui ont mauvais caractère voient les fleurs remplacées par des épines » (Knibiehler *et al.* 1983 : 146). En cette même période, la reine de mai est couronnée, ce qui, toujours selon Pierre Saintyves (1987 : 190-194), explicite le titre du conte, puisque le chaperon peut se présenter comme une couronne de fleurs, de roses blanches ou rouges, couleurs symbolisant la virginité et les menstrues des pubères.

Les plantes et les fleurs associées aux jeunes filles ne renvoient pas à n'importe quelles variétés, elles doivent, semble-t-il, piquer comme l'épingle. C'est sans doute cela qui a fait qualifier les menstrues de « tante Rose » et baptiser la princesse de *La Belle au bois dormant*, selon les versions, « Rose Épineuse », « Fleur-d'Épine » (Von Franz : 1979 : 38, 41) ou



encore « Rose d'Épine », « Rose Dormante » (Saintyves 1987 : 86). La haie d'épine qui entoure le château protège la belle endormie (Von Franz 1979 : 94-95) comme l'épingle, la jeune fille. Madeleine Blondel note d'ailleurs que dans le mâconnais l'expression « *epenessi sa foeye* » ou « épinnasser sa fille » désigne le fait « de l'entourer, au figuré, d'épines, objets piquants qui remplacent l'épingle, pour la protéger de prétendants trop nombreux car... "qui s'y frotte s'y pique" ! » (1995). C'est ainsi que la haie ne fleurit qu'à l'approche du mariage, moment où, dans certaines communes, on choisit la plus vertueuse des jeunes filles – la rosière – que l'on couronne et que l'on dote (Segalen 1979 ; Segalen & Chamarat 1983). À ses noces, déflorée, dépouillée de ses fleurs, la mariée perd sa virginité (Grisoni 1981) ; avec cet acte s'achève le temps du cycle végétal qui accompagne le temps de l'épanouissement des filles et commence celui de la reproduction. Si l'on en croit les thèses de Sylvie Muller qui étudie les correspondances entre les cycles féminin et végétal dans la tradition irlandaise, suit à partir du mois de mai et jusqu'au mois de novembre la période durant laquelle la fleur se transforme en fruit, métaphore de la gestation d'un corps féminin fécondé.



Les épingles, les aiguilles et les autres objets piquants de formes similaires (épine, fuseau, boucle d'oreille) appartiennent au domaine féminin. Instruments de magie et de sorcellerie, outils de travail (tricoter, broder, filer...), objets de parure et de protection, ils ont des fonctions multiples. La jeune fille devra apprendre leur langage, faire la différence entre celui des épingles et celui des aiguilles, celui de la préparation à la sexualité et celui de la sexualité. À travers le motif des épingles et des aiguilles, au fil des trois contes principaux ici relatés (*Le Petit Chaperon rouge*, *Cendrillon* et *La Belle au bois dormant*), on peut retracer le destin que connaissent les filles. Une fois choisi le chemin des épingles, à quinze ans, elles font un séjour chez la couturière durant lequel elles se piquent le doigt. Elles acquièrent alors le langage des épingles. Jeunes filles en fleur, c'est-à-dire mûres, elles sont prêtes à changer de statut. Le jour de leur mariage, elles sont couronnées d'épingles, comme la statue de sainte Catherine dont le cérémonial reproduit le rite nuptial. L'époux, avec la couturière, aura la charge de retirer la couronne nuptiale et de faire tomber les épingles, de déflorer son épouse. On voit ici comment s'effectue le passage du chemin des épingles à celui des aiguilles, comment aussi le langage des épingles croise celui du sang (Gaignebet 1991). Car la piqure fait perler le sang et chacune de ses marques précise les étapes qui ponctuent le cycle féminin, comme l'indique l'histoire de *La Gardeuse d'oies*, qui fait la synthèse de ce destin sexué.



« On voit une mère, au moment d'envoyer sa fille – prématurément, sans doute – rejoindre son fiancé pour se marier, lui confier un morceau de tissu taché de trois gouttes de sang : “quand vint l'heure des adieux, la vieille mère monta dans sa chambre à coucher, prit un canif et se coupa les doigts si fort qu'ils se mirent à saigner ; puis elle mit dessous un chiffon blanc et y laissa tomber trois gouttes de sang, après quoi elle les donna à sa fille en disant : “Ma chère enfant, conserve-les bien, tu en auras besoin en route”. Toute l'histoire tient dans le fait que la jeune fille – insouciant – perd en chemin ses trois gouttes de sang (elles tombent dans un ruisseau) et tous ses malheurs proviendront de cette perte, perte en vérité de son destin de fille... » (Verdier 1979 : 252).

Les trois gouttes de sang incarnent respectivement le sang de la jeunesse, du mariage et de l'enfantement. Rappelons qu'à l'âge de douze ans, la fillette réalise la marquetterie (abécédaire), œuvre qui préfigure le marquage de son linge au propre – par les menstrues et par la piqûre due au travail couturier – et au figuré – par les points de croix rouges du trousseau. Puis vient « la marque de nocces », la défloration de l'hymen entraînant un saignement qui imprègne les draps. Enfin, l'accouchement provoque de la même façon une empreinte sanglante.

De la petite fille (*Le Petit Chaperon rouge*) à la jeune fille (*La Belle au bois dormant*, *Cendrillon*) se tissent les maillons d'une chaîne interprétative. L'ethnographie trouve son sens dans l'élaboration des rapports entre les contes, les rites et l'existence quotidienne, ainsi que dans les croisements qui s'établissent entre les logiques individuelles et sociales, « entre la mesure individuelle de toute vie – le destin – et la pression englobante de la temporalité sociale – la coutume » (Zonabend & Pingaud 1991 : 363). Il est question de socialisation des femmes, des apprentissages au féminin, des principes de transmission d'une génération à l'autre et de renouvellement qui veut qu'à la naissance d'un enfant, l'un des grands-parents disparaisse<sup>33</sup>. Cette mise en ordre des ascendances et des descendances peut incomber à la couturière. À Bordeaux, comme le montre Marie-Claire Latry, elle n'est pas celle qui accompagne les jeunes filles jusqu'à leur mariage, mais plutôt celle qui intervient sur la périodicité des cycles, qui sait ce que sont la vie et la mort et détermine donc les enchaînements générationnels, car elle a le don de voir en rêve dans son sommeil, c'est pourquoi l'auteur parle à son propos de la « femme-qui-dort ».

33. Voir à propos de l'enchaînement générationnel : Marie-Claire Latry (2002 : 273, 279, 287) mais aussi sur cette même rhétorique, malgré la différence culturelle et temporelle, le film *Yi Yi. Chronique des jours ordinaires* d'Edward Yang, sorti sur les écrans parisiens à l'automne 2000. Ce film qui raconte l'histoire d'une famille à Taipei, illustre parfaitement ce principe de renouvellement générationnel par une métaphore florale qui unit la grand-mère à sa petite-fille. La plante de la petite-fille fane suivant la progression de l'état sanitaire de la grand-mère dans le coma, et ne reflurira qu'au décès de cette dernière, moment où la jeune fille paraît définitivement en fleur.

De la fillette à la jeune fille à marier, en passant par la mère et la grand-mère mais aussi par la vieille fille, on voit s'accomplir, tout au long du cycle, l'assimilation des normes de féminité dont celles du travail. Tout ceci ne veut pas dire qu'il y a absence du masculin, bien au contraire, l'initiation porte d'abord sur la séparation des sexes puis sur leur rencontre. Le destin des filles est uni à celui des garçons. Culture matérielle et langage symbolique se mêlent dans une même cohérence logique. De façon similaire, pratiques quotidiennes et pratiques ritualisées se répendent.

Ces contes de la tradition orale qui racontaient la destinée des femmes se sont perdus dans nos mémoires ou ont pris un autre sens dans leur version écrite. L'histoire du *Petit Chaperon rouge* de Charles Perrault qui est restée plus fortement ancrée, privilégie le rapport de séduction entre le loup et la petite fille, et tend à transmettre les clés d'un code de moralité. Les versions écrites ont, elles aussi, connu des modifications. Dans *La Belle au bois dormant*, Charles Perrault reprend au fil du récit, le cycle de la reproduction sociale (le sommeil de la jeune fille et le réveil grâce au prince charmant, l'enfantement, l'abandon par son époux et les relations avec sa belle-mère). Aujourd'hui, la version racontée aux enfants ne comporte plus toutes ces séquences ; le conte s'arrête au moment où le prince charmant arrive en sauveur. Ces déplacements narratifs et sémantiques invitent Yvonne Verdier (1995 : 197) à s'interroger sur les transformations que connaît la société à partir du XVII<sup>e</sup> siècle. Elle se demande – et interpelle les historiens à ce sujet – si l'on n'assiste pas à ce moment-là à la masculinisation de la société et à l'amorce du déni « des grands pouvoirs et mystères du corps féminin ». On retrouve un discours sexué contextualisé qui pose la question du privilège des pouvoirs masculins dans notre société. Quoi qu'il en soit, dans la France du XIX<sup>e</sup> siècle et du début du XX<sup>e</sup> siècle, traditionnelle et rurale, mais sans doute urbaine également, l'éducation de la jeune fille intègre l'acquisition de normes comportementales, d'attitudes corporelles et sociales reliées au langage symbolique des cheveux, des épingle et des aiguilles.

Plusieurs questions se posent encore à nous : aujourd'hui, en France aurait-on oublié ces langages métaphoriques de la destinée féminine<sup>34</sup> ? Le répertoire contemporain des contes nous les aurait-il fait perdre ? Les expressions de ce destin se réfèrent-elles à d'autres langages ? La socialisation des jeunes filles s'effectue-t-elle par d'autres phases, d'autres rites, d'autres pratiques ? La société change et avec elle les mots

34. En Espagne, l'existence, toujours prégnante du rituel d'habillage des saints par les jeunes filles atteste de leur persistance (Puccio 2002).

qui lui font sens. Pourtant, la Sainte-Catherine n'a pas disparu : elle se célèbre toujours au sein des ateliers de couture et dans les lycées professionnels qui préparent aux métiers de la mode. Peut-être les jeunes filles y apprennent-elles encore le langage amoureux et sexuel. Mais c'est là une autre histoire.

MOTS CLÉS/KEYWORDS : conte/*tale* – couture/*sewing* – jeune fille/*young woman* – éducation – rite.

#### BIBLIOGRAPHIE

Albert-Llorca, Marlène

1995 « Les fils de la Vierge. Broderie et dentelle dans l'éducation des jeunes filles », *L'Homme* 133 : 99-122.

Amiot, Édith & Jean-Louis Azizollah

1990 *Les Marques française, 150 ans de graphisme, 1824-1974*. Paris, Historicom Éditions.

Belmont, Nicole

1973 *Mythes et Croyances dans l'ancienne France*. Paris, Flammarion.

1978a « Le joli mois de mai », *L'Histoire* 1 : 16-25.

1978b « Rituels de courtoisie dans la société française traditionnelle », *Ethnologie française* 1978 (4) : 279-286.

1991 « La tâche de Psyché », *Ethnologie française* 1991 (4) : 386-391.

Blondel, Madeleine

1995 *Couvrez ce sein. Que je ne saurais voir... Gorgérettes maconnaises*. Catalogue, Dijon, Musée de la vie bourguignonne, Perrin de Puycousin.

Bourdieu, Pierre

1998 *La Domination masculine*. Paris, Seuil.

Bricout, Bernadette

1982 « Les deux chemins du Petit Chaperon rouge », in *Frontières du conte*. Textes rassemblés par François Marotin, Paris, Éditions du CNRS : 47-54.

1992 *Le Savoir et la Saveur. Henri Pourrat et Le Trésor des contes*. Paris, Gallimard.

Cosnier, Colette

2001 *Le Silence des filles. De l'aiguille à la plume*. Paris, Fayard.

Ethnologie française

1991 (4) *Apprentissages. Hommage à Yvonne Verdier*.

Fabre-Vassas, Claudine

1982 *Adrienne Soulié. Couturière et conteuse à Saint Couat d'Aude*. Villelongue d'Aude, Atelier du Gué.

Fabre, Daniel

1991 « Préface. Hommage à Yvonne Verdier », *Ethnologie française* 1991 (4) : 357-359.

Fabre-Vassas, Claudine & Daniel Fabre

1995 « De rite au roman. Parcours d'Yvonne Verdier », in *Coutume et Destin. Thomas Hardy et autres essais*. Yvonne Verdier, ed., Paris, Gallimard : 7-37.

Fine, Agnès

1984 « À propos du trousseau : une culture féminine ? », in Michelle Perrot, ed., *Une histoire des femmes est-elle possible ?* Marseille, Rivages : 156-188.

Franz, Marie-Louise von

1979 *La Femme dans les contes de fées*. Paris, La Fontaine de Pierre (1<sup>re</sup> éd. américaine 1972).

Gaignebet, Claude

1991 « La "Sanglance". Conversation avec Yvonne Verdier », *Ethnologie française* 1991 (4) : 438-443.

Glowczewski, Barbara

1995 *Adolescence et sexualité. L'entre-deux*. Paris, Presses universitaires de France (« Les champs de la santé »).

Grisoni, Dominique

1981 « Le XX<sup>e</sup> siècle. Les épreuves des corps », in *La 1<sup>re</sup> fois ou le roman de la virginité perdue à travers les siècles et les continents*. Paris, Éditions Ramsay : 19-117.

Jacopin, Pierre-Yves

1993 « De l'histoire du *Petit Chaperon rouge* ou Des transformations d'une histoire de femme », *Ethnologie française* 1993 (1) : 48-65.

Jama, Sophie

1998 « Le Rameau d'Y », *Cahiers art et science* 5 : 55-67.

Knibiehler Yvonne et al.

1983 *De la pucelle à la midinette : les jeunes filles de l'âge classique à nos jours*. Paris, Messidor, Temps actuels.

Latry, Marie-Claire

2002 *Le Fil du rêve. Des couturières entre les vivants et les morts*. Paris, L'Harmattan (« Anthropologie du Monde Occidental »).

Macherel, Claude & Daniel Fabre

1989 « Yvonne Verdier (1941-1989) », *Ethnologie française* 1989 (4) : 382-385.

Monjaret, Anne

1985 *La Sainte-Catherine, aujourd'hui à Paris. Une fête au féminin*.

Mémoire de maîtrise, sous la direction de Martine Segalen et le tutorat d'Yvonne Verdier, Université de Paris X-Nanterre.

1989 « Le sens du poil », in Marie-Lise Beffa et Roberte Hamayon, eds, *Les Figures du corps*. Nanterre, Société d'ethnologie : 129-144.

1992 *La Sainte-Catherine à Paris de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle à nos jours. Ethnographie d'une fête urbaine et professionnelle*.

Thèse de doctorat sous la direction de Martine Segalen, Université de Paris X-Nanterre.

1997 *La Sainte-Catherine. Culture festive dans l'entreprise*. Préface de Martine Segalen. Paris, Éditions du CTHS (« Le Regard de l'ethnologue »).

2001 « De la marquette au trousseau : parcours initiatique des jeunes filles à marier », Catalogue *Point de croix. Au bonheur des filles*. MNATP, Paris, Éditions de la RMN : 59-63.

Muller, Sylvie

(à paraître) « La sirène irlandaise, une Mélusine du Peuple ou l'autre façon de penser la reproduction de la vie », in Jean-Loïc Le Quellec, ed., *Mélusine et les femmes d'Outre Monde*. La Crèche, Geste Édition.

Puccio, Deborah

2002 « "Mieux vaut habiller les saints que déshabiller les ivrognes" Vêtir les saints à San Juan de Plan (Arajon) », *Terrain* 38 : 141-152.

Remaury, Bruno

2000 *Le Beau Sexe faible. Les images du corps féminin entre cosmétique et santé*. Paris, Grasset-Le Monde (« Partage du savoir »).

Saintyves, Pierre

1987 *Les Contes de Perrault*. Paris, Robert Laffont.

Segalen, Martine

1979 *Les Rosières se suivent et ne se ressemblent pas*. Centre d'animation de l'histoire de Nanterre.

1980a *Mari et femme dans la société paysanne*. Paris, Flammarion.

1980b « Sociabilité féminine villageoise et attitude de l'église. Associations de jeunes filles au 19<sup>e</sup> siècle ». *Oppression des femmes et religion*, Colloque de l'Association française de sociologie religieuse, Paris, Société des amis du Centre d'études sociologiques : 46-62.

1981a « Le mariage, la quenouille et le soulier. Essai sur les rites de mariage en France », *Naître, vivre et mourir*. Neuchâtel, Musée d'ethnographie : 135-147.

1981b « Le XIX<sup>e</sup> siècle. Le manteau des jeunes filles (La virginité dans la société paysanne) », *La 1<sup>re</sup> fois ou le roman de la virginité perdue à travers les siècles et les continents*. Paris, Éditions Ramsay : 119-138.

1981c *Amours et mariage de l'Ancienne France*. Paris, Berger-Levrault (« Arts et traditions populaires »).

Segalen Martine & Josselyne Chamarat

1983 « La Rosière et la "Miss" : les "reines" des fêtes populaires », *L'Histoire* 53 : 44-55.

Van Gennep, Arnold

1981 [1909] *Les Rites de passage*. Paris, Picard.

Verdier, Yvonne

1977 « Grands-mères, si vous saviez... *Le Petit Chaperon rouge* dans la tradition orale », *Cahiers de littérature orale* 4 : 17-55.

1979 *Façons de dire, façons de faire. La laveuse, la couturière et la cuisinière*. Paris, Gallimard.

1980 « *Le Petit Chaperon rouge* dans la tradition orale », *Le Débat* 3, juillet-août : 31-61.

1995 « *Le Petit Chaperon rouge* dans la tradition orale », in *Coutume et destin. Thomas Hardy et autres essais*. Paris, Gallimard : 171-206.

Verdier, Yvonne, ed.

1995 *Coutume et Destin. Thomas Hardy et autres essais*, Paris, Gallimard.

Zonabend, Françoise

1980 *La Mémoire longue. Temps et histoires au village*. Paris, PUF.

Zonabend, Françoise & Marie-Claude Pingaud

1991 « Le fil rouge des femmes », *Ethnologie française* 1991 (4) : 362-365.

Anne Monjaret, *De l'épingle à l'aiguille. L'éducation des jeunes filles au fil des contes.* — À travers l'étude des travaux ethnologiques existants sur l'éducation des filles à marier, nous verrons comment au fil des contes, trame de cet article, se tisse leur destin. En effet, en France, dans la société traditionnelle rurale, les filles apprennent progressivement leur futur rôle d'épouse et de mère. À la fin des années 1970, début des années 1980, des ethnologues, plutôt des femmes, ont cherché à comprendre les étapes et les mécanismes de cette socialisation en s'intéressant à la cohérence sociale des pratiques quotidiennes, des rituels et des récits populaires. Elles ont ainsi fait apparaître que le langage, symbolique et matériel, des épingles et des aiguilles, était au cœur du façonnement et de l'initiation sexuelle de la jeune fille. Cette dernière devait acquérir ce langage afin d'intérioriser les codes de séparation des sexes, l'art d'être une femme, retenue et sensuelle, au plus profond de son corps ; les marques rouges sur le textile préparaient l'enfant à ce nouvel état, puis signifiaient à la jeune femme, au propre et au figuré, l'atteinte dans sa chair : marquette (abécédaire) de la jeune écolière, initiales brodées sur le trousseau de la future mariée, linges souillés par les menstrues, draps tachés du sang de l'hymen puis du sang des couches...

Anne Monjaret, *From the Pin to the Needle: The Education of Girls Following the Threads in Tales.* — By studying ethnological accounts of how girls were raised for marriage, following the threads of folktales leads us to see how girls' destinies were woven. In traditional rural society in France, girls gradually learned their future role as wife and mother. In the late 1970s and early 1980, ethnologists, mainly women, tried to understand phases and factors in this socialization process by focusing on the social coherence of everyday practices and of folk narratives and rituals. They thus showed how the symbolic and material language related to pins and needles provides a key for understanding how girls were molded and initiated to sexuality. Girls had to acquire this language in order to internalize codes about the separation of the sexes and the art of being a restrained, sensual woman deep within the body. Red marks on textiles prepared girls for this new state and signaled, literally and figuratively, to young women the infringement of their flesh: the schoolgirl's alphabet primer, the initials embroidered on the future bride's trousseau, the linen soiled by menstruation, or the sheets spotted with the blood from the hymen and, later, from childbirth.