

Yvonne Verdier

Ethnologue et sociologue française, Yvonne Verdier publie en 1979 *Façons de dire, façons de faire*, reconnu aussitôt comme un grand livre d'ethnographie villageoise, monographie de Minot, un village de Bourgogne où elle recueille la "parole vive des bonnes femmes". Elle donne ensuite quelques articles sur le conte populaire en général et en particulier sur le *Petit Chaperon rouge*, en s'efforçant de penser ensemble littérature orale et institutions et de décrypter toutes les "façons de faire, façons de dire" qui en éclairent jusqu'au plus énigmatique détail. Elle disparaît à la fin de l'été 1989 en laissant un manuscrit inachevé consacré à Thomas Hardy.

Yvonne Verdier observe dans les différentes versions traditionnelles du *Petit Chaperon rouge* le destin féminin, la puberté, la maternité et la ménopause. Nous reproduisons ici l'intégralité du texte "Grands-mères, si vous saviez... : Le *Petit Chaperon rouge* dans la tradition orale" publié dans *Les Cahiers de la Littérature orale*, IV (1978) avec l'aimable autorisation de l'éditeur.



Grands-mères, si vous saviez... : *Le Petit Chaperon rouge* dans la tradition orale

1. La grand-mère oubliée
 2. Du bon usage des épingles
 3. Un repas fortifiant
 4. Quand on parle du Loup...
 5. Qui a mangé la galette ?
 6. La maison dans la forêt
 7. Un loup trop populaire
-

1. La grand-mère oubliée

Tout le monde connaît l'histoire du *Petit Chaperon rouge* ; c'est une histoire de loup et de petite fille désobéissante que l'on a vite fait de résumer ainsi : petite fille ne t'écarte pas du chemin, sinon tu rencontreras le loup et il te mangera ! Cette morale s'appuie sur deux versions qui, seules, ont fait fortune. La première — celle qui finit mal — est celle écrite à la fin du XVII^e siècle par C. Perrault. Elle s'achève, on s'en souvient, sur la phrase terrible et lapidaire, "Et en disant ces mots le loup se jeta sur le Petit Chaperon rouge et la mangea", qu'accompagne le geste des parents conteurs : se précipiter sur leurs enfants en faisant mine de les dévorer, et la réponse de ceux-ci : de grands éclats de rire. La seconde — celle qui finit bien — a été transcrite par les frères Grimm au début du XIX^e siècle. Arrive en effet le chasseur qui sort ses ciseaux, fend le ventre du loup endormi par son repas, et délivre les deux femmes, d'abord le Petit Chaperon rouge (enfournée la dernière), toute guillerette, qui saute dehors en s'écriant : "Oh, là, là, quelle peur j'ai eue ! Comme il faisait noir dans le ventre du loup !" ; ensuite la vieille grand-mère beaucoup plus éprouvée par son séjour "C'était à peine si elle pouvait encore respirer". Et le Petit Chaperon rouge aide le chasseur à remplir de pierres le ventre du loup ; celui-ci, à son réveil, se lève et, entraîné par le poids de son ventre, s'affale et meurt. Le Petit Chaperon rouge rentre chez elle, quitte, pense-t-on, pour la peur.

Or, c'est une tout autre histoire que nous ont transmises les traditions

orales de plusieurs provinces françaises, qui ne doivent rien, assurent les spécialistes, à l'imprimé. Recueillies pour la plupart à la fin du XIX^e siècle dans le bassin de la Loire, le Nivernais, le Forez, le Velay ou, plus récemment, dans la partie Nord des Alpes de la bouche même des conteurs, ces versions comportent des motifs qui ont été entièrement laissés de côté par la tradition littéraire. Celle-ci, du reste, renvoie exclusivement à Perrault dans la mesure où la version fixée par les frères Grimm aurait été recueillie en 1812 auprès d'une jeune fille d'origine bourgeoise dont la mère était française ; d'autant également que la tradition orale du Petit Chaperon rouge n'a pas été retrouvée en Allemagne, mais semble seulement attestée dans une partie du Tyrol Italien¹.

Deux épisodes particuliers appartiennent en propre à la tradition orale. Tout d'abord celui du choix du chemin offert à la petite fille par le loup quand ils se rencontrent : "Quel chemin veux-tu prendre, lui dit-il, celui des épingles ou celui des aiguilles ?" Cette formulation dont P. Delarue remarque la constance dans les versions de tradition orale, reçoit de sa part le commentaire suivant : "Ces absurdes chemins qui surprennent l'adulte et ont intrigué les chercheurs, ravissent par contre les enfants qui trouvent toute naturelle leur existence au pays de la féerie, et qui leur trouvent toutes sortes de justifications"². Pour P. Delarue, c'est un détail "puéril", et Perrault l'aurait laissé de côté pour cette raison même dans sa version ; c'est le loup qui règle d'autorité l'affaire du chemin : "Je m'y en vais par ce chemin icy et toi par ce chemin là" ordonne-t-il à la petite fille. Marc Soriano qui cherche à déterminer la genèse de la version Perrault et examine les versions de tradition orale se range à l'avis de P. Delarue : l'alternative proposée par le loup ne serait qu'un jeu. "On peut rapprocher ces absurdes chemins, propose-t-il, de ce jeu très apprécié des plus petits, qui consiste à leur demander s'ils préfèrent la sonnette ou le bouton"³. Une fausse alternative donc, car, dans les deux cas, les chemins sont désignés par des objets également piquants, donc blanc bonnet et bonnet blanc. Ce "merveilleux" détail, Perrault ne l'aurait pas conservé, poursuit Soriano, car "ces surprenants chemins auraient amusé les enfants mais auraient paru incompréhensibles aux autres lecteurs." A cela on peut répondre que les jeux de mots et calembours jouent un rôle fondamental dans la culture paysanne et tout particulièrement dans la tradition orale qui comprend tant de "devinailles" à double sens. Aussi les analyses de Delarue et de Soriano se fondent-elles sur l'idée – fausse – que les contes seraient uniquement destinés aux enfants. Il faut au contraire prendre au sérieux "ces absurdes chemins", et 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.

Un second motif, également absent de la version Perrault, est développé dans toutes les versions de tradition orale, c'est celui du repas proprement cannibale de la petite fille, invitée par le loup à se restaurer ; c'est la chair et le sang de sa grand-mère qu'il lui offre comme souper. S'y adjoint le motif de la "voix" qui renseigne la petite fille sur la véritable nature de son dîner, mais que toujours elle entend de travers. Motif que P. Delarue qualifie de "cruel et primitif", appartenant à la forme ancienne du conte, sans autres commentaires. Cette fois, Perrault l'aurait mis de côté pour cette raison même ; M. Soriano est du même avis. Sans pouvoir ici rentrer dans les véritables raisons de Perrault, il est difficile de s'en tenir là, car, dans sa *Belle au bois dormant*, il n'hésite pas à

développer le motif tout aussi "cruel" et "sauvage", semble-t-il, de la Reine mère ordonnant à son cuisinier de lui servir le cœur et le foie de ses petits-enfants, et les détails culinaires ne nous sont point épargnés, puisqu'elle exige la petite Aurore "à la sauce Robert", c'est-à-dire à la moutarde et aux petits oignons.

Enfin, si certaines versions de tradition orale s'achèvent tragiquement comme dans Perrault – le loup restant seul en scène après avoir dévoré tout le monde – une grande partie d'entre elles offrent un dénouement heureux qui diffère cependant totalement de celui de la version des frères Grimm lequel est considéré comme emprunté au conte de la Chèvre et les Chevreux (I. 123). Et la différence est de taille car la petite fille ne sera point mangée par le loup. Après s'être fourrée au lit avec lui et avoir engagé le dialogue bien connu, elle lui demande en effet de sortir pour aller faire ses besoins le loup la laisse aller après lui avoir attaché un lien (fil, ficelle, brin de laine, cheveu) à la jambe. Une fois dehors, elle se débarrasse du fil, le coupe ou le casse, ou encore l'attache à un arbre, le loup au bout d'un moment s'aperçoit de la ruse et tente de lui courir après, sans succès. Comptons les morts : le loup et le Petit Chaperon rouge sont saufs, seule la grand-mère est bel et bien morte, doublement consommée par les deux survivants. Dans certaines versions, l'histoire continue la petite fille court, le loup à ses trousses, arrive à une rivière qu'il lui faut franchir, se fait aider des laveuses qui tendent leur drap au-dessus de l'eau et la font passer. Quand arrive le tour du poursuivant – le loup –, les laveuses lâchent les quatre coins de leur drap, lui fournissant son linceul : il tombe à l'eau et se noie. Faisons les comptes : cette fois, le loup meurt en plus de la grand-mère, seule survit la petite fille, et, point important, dans les deux cas, la petite fille échappe à la dent du loup quant à la grand-mère, répétons-le, par deux fois elle est mangée.

A l'inverse, il est un motif qui, lui, est caractéristique de la version Perrault et est toujours absent des versions populaires, c'est celui de la coiffure de la fillette, le fameux chaperon rouge : ce serait un "trait accessoire, particulier à la version de Perrault", et "non un trait général sur lequel on puisse se fonder pour trouver un sens symbolique au conte"⁴. C'est l'occasion pour P. Delarue de balayer les interprétations qui reposent sur ce détail, telle la théorie mythologique défendue par Hyacinthe Husson pour lequel "cette adolescente au front couronné des lueurs de la lumière matinale est une aurore" qui, "en s'acheminant vers sa grand-mère c'est-à-dire vers les aurores qui l'ont précédée, est interceptée par le soleil dévorateur sous la forme d'un loup"⁵. Il vise également la thèse ritualiste de Saintyves qui s'appuie sur la coiffure rouge pour faire de la petite fille une reine de mai et situe l'histoire dans un contexte calendaire : l'héroïne serait une sorte de personnification du mois de mai, le loup qui la dévore une représentation de l'hiver, et le conte aurait été d'abord le commentaire d'un rituel de mai. Ce même argument est avancé par P. Delarue et repris par M. Soriano pour invalider la thèse psychanalytique de E. Fromm qui fonde sa théorie de la menstruation de la fillette sur le chaperon de velours rouge.

Éliminant comme "accessoire" le motif du chaperon rouge, comme "puéril" celui du chemin des épingles ou des aiguilles, comme "cruel et primitif" celui du repas de grand-mère pris par la petite fille, que reste-t-il ? Un Petit Chaperon rouge exsangue, un conte d'avertissement, de mise en garde pour la gouverne des enfants, une simple histoire de loup, concluent à l'unisson nos auteurs – P. Delarue et M. Soriano. Et

dans son positivisme P. Delarue va même plus loin, pour qui le loup n'est qu'un loup, un vrai loup, un loup "en chair et en os"⁶, le loup qui a effectivement enlevé et dévoré tant d'enfants. Il ne lui accorde même pas la dimension mythique du Croque-mitaine⁷, attitude en parfaite contradiction avec Perrault qui met en apologue de son conte :

On voit ici que de jeunes enfants
Surtout de jeunes filles,
Belles, bien faites, et gentilles,
Font très mal d'écouter toute sorte de gens,
Et que ce n'est pas chose étrange,
S'il en est tant que le loup mange.
Je dis le loup, car tous les loups
Ne sont pas de la même sorte
Il en est d'une humeur accorte,
Sans bruit, sans fiel et sans courroux,
Qui privés, complaisants et doux,
Suivent les jeunes Demoiselles
Jusque dans les maisons, jusque dans les ruelles
[...]

Et Delarue se trouve là en contradiction également avec lui-même puisqu'il classe le *Petit Chaperon rouge* dans la rubrique du conte "merveilleux".

Or, à suivre de près ces versions de tradition orale, ce qui retient donc tout d'abord l'attention c'est que dans la majorité des cas la petite fille n'est pas mangée alors que la grand-mère, elle, l'est toujours, non seulement par le loup mais aussi et surtout par sa petite-fille (au mieux ils partagent moitié-moitié), dans la mesure où force détails culinaires soulignés également par l'emploi de formulettes d'ordre stylistique⁸ insistent sur le repas cannibale de la petite fille. Dans le contexte, l'histoire se décale, se recentre autour de ces deux personnages, la petite fille et sa grand-mère plutôt que la petite fille et le loup. Le monstre dans l'affaire ce serait plutôt la petite fille ; le loup, lui, ne fait que son métier de loup quant à la grand-mère, elle serait la principale victime de l'aventure. La véritable héroïne de l'histoire ? Certaines versions le disent, qui titrent "Conte de la mère-grand" (V. 5, Nivernais). Tout se passe comme si nos auteurs, ceux-là même qui ont tenté d'étudier les versions de tradition orale, n'ayant pas su se défaire du poids de la tradition écrite, celle de la version Perrault, s'étaient par là même rendus sourds à l'écoute de la tradition orale. Fascinés par le loup, ils en ont oublié la grand-mère.

2. Du bon usage des épingles

Réécoutons donc toute l'histoire telle qu'elle nous est dite dans les versions de tradition orale. C'est un fait, le motif de la coiffure rouge n'appartient qu'à la version Perrault⁹ la tradition orale met en scène une "petite fille", ou une "fille" qui n'est pas nommée, excepté en Touraine (V. 13) où elle s'appelle Jeannette ou Fillon-Fillette, qui n'a pas de caractéristique vestimentaire à ce point, sauf dans trois versions où elle porte des "sabots de fer" (V. 20 Forez) ou encore un "habit de fer" (V. 8 Nivernais et V. 24 Velay). En ce cas, il lui est dit qu'elle ne pourra partir que lorsque ceux-ci ou celui-ci auront été usés, elle frotte alors l'habit contre les murs pour le déchirer ou jette ses sabots sur les pierres jusqu'à ce qu'ils cassent. Ce motif vestimentaire, qui est assez rare, peut

peut-être se comprendre par rapport au motif suivant. En effet, dans tous les cas, au moment où elle rencontre le loup, elle doit choisir entre le chemin des épingles et celui des aiguilles, le loup s'inclinant devant son choix et prenant celui qu'elle dédaigne. Il existe de nombreuses variantes du motif sous la forme de "chemin des épinglettes Ou des aiguillettes" (V. 24 et 26, Haute Loire), "des aiguillettes ou espionnettes" (V. 22, Haute Loire), des épines Ou des aiguilles (V. 20 Forez), des petites pierres ou des épingles (V. 19 Forez), des ronces ou des pierres (V. 17 Vendée), des épines ou des roses (Hautes Alpes, Joisten). A première vue, l'un ou l'autre chemin semble être choisi au hasard, tous deux étant pourvus d'objets également piquants, égratignants ou écorchants. Il en est ainsi dans les versions recueillies dans le Dauphiné entre 1950 et 1959 ; les chiffres se distribuent par moitié, quatre fois elle prend les épingles, quatre fois les aiguilles¹⁰. Cependant, dans les trois versions recueillies dans le Velay par Smith vers 1874¹¹, elle choisit chaque fois le chemin des épingles.

De temps en temps, elle donne les raisons de son choix : prenant les épingles dans le Forez (V, 19), elle dit que c'est pour en porter à sa grand-mère ; et dans une autre version, également du Forez (V. 21), elle déclare : "J'aime mieux le chemin des épingles avec lesquelles on peut s'attifer que le chemin des aiguilles avec lesquelles il faut travailler". Dans les Alpes (Joisten), choisissant au contraire les aiguilles, elle précise que c'est "pour raccommode sa robe qui est trouée", et dans le Morvan (V. 6), cette fois, faisant le même choix, elle s'explique : "Je vais prendre le chemin des aiguilles. Je vais en ramasser, de celles qui auront de gros trous, pour ma grand-mère qui ne voit plus clair". A quoi renvoient donc ces explications variées qui mêlent tout à la fois ramassage et cadeaux d'épingles, raccommode, parure, cécité d'une grand-mère ?

Loin d'être "absurdes" ces détails constituent un langage, un langage couturier de l'épingle et de l'aiguille qui peut se comprendre quand on le replace dans le contexte ethnographique de la société paysanne de la fin du XIX^e siècle d'où nous viennent ces versions. Les ustensiles de couture y jouaient en effet un rôle important dans l'éducation des filles, cela nous est apparu au cours de l'étude d'un petit village du Châtillonnais. Dans ces villages, les filles étaient envoyées un hiver, celui de leurs quinze ans, auprès de la couturière. Il ne s'agissait pas tant d'apprendre à "travailler", à coudre, autrement dit d'utiliser les aiguilles, que surtout de se "dégrossir", de s'affiner, d'apprendre à se parer, à s'attifer donc, ce que la couturière exprimait en disant de ses jeunes apprenties : "Elles ramassaient les épingles". En cet hiver de leurs quinze ans, se signifiait, et par l'entrée chez la couturière, et par l'entrée cérémonielle dans le groupe d'âge consacré à Sainte-Catherine, l'accession à la vie de "jeune fille", c'est-à-dire la permission d'aller danser, d'avoir des amoureux, dont il apparaît que l'épingle est le symbole. C'est en leur offrant des douzaines d'épingles que les garçons faisaient autrefois leur cour auprès des filles c'est en lançant des épingles dans les fontaines que les filles s'assuraient un amoureux. Enfin c'est au phénomène biologique lui-même, à la menstruation, qui fait de la fille une "jeune fille" que s'associe l'épingle. Les propriétés des épingles (elles attachent et sont les outils de l'attachement amoureux, mais elles piquent et sont alors instrument de défense contre les garçons trop entreprenants) s'accordent à celles que l'on attribuait au sang menstruel, ingrédient des philtres d'amour mais aussi empêchement à tout rapport sexuel. Dans ce contexte, la jeune fille pubère a pu être définie comme la porteuse d'épingles. Quant à l'aiguille munie d'un chas, à l'inverse, elle renvoyait

dans le folklore des couturières à un symbolisme sexuel appuyé : les couturières qui cousent "courent", et elles ont du "fil à l'aiguille" ; "couturière mariée aiguille échassée" dit le dicton ; le jeu d'"enfile-aiguille" joué par les femmes au mardi-gras dans le Berry, était accompagné de couplets obscènes¹². Epingles et aiguilles ne peuvent être confondues. Les versions orales auxquelles nous nous référons ont été recueillies auprès de conteurs et conteuses insérés dans une vie paysanne traditionnelle, dans le bassin de la Loire, le Nivernais, le Forez, le Velay ou les Alpes, tous lieux où, à n'en pas douter, vu l'homogénéité des coutumes qui règlent partout en France le cycle de la vie individuelle, devait se comprendre ce langage de l'épingle et de l'aiguille et où l'épingle pouvait être perçue comme symbole de l'accession à la puberté, à la vie de jeune fille. Du reste, nombreuses sont les versions qui situent bien le départ de la fillette dans le contexte des activités des classes d'âge au sein de la société paysanne et permettent de confirmer l'âge du Petit Chaperon rouge. Ainsi cette version du Velay (V. 25) où la petite fille est "afferinée" dans une maison pour garder deux vaches :

"Quand elle eut fini son temps, elle s'en est allée, son maître lui donna un petit fromage et une pompette de pain. – Tiens ma petite, porte ça à ta mère, ce fromage et cette pompette, y aura pour ton souper quand tu arriveras vers ta mère. La petite prend le fromage et la pompette. Elle passa dans le bois, rencontra le loup qui lui dit : – Où vas-tu petite ? – Je m'en vais vers ma mère. Moi j'ai fini mon gage – T'ont payée ? – Oui, m'ont payée, m'ont donné encore une petite pompette, m'ont donné un fromage".

Suit la question du chemin, elle "passe du côté des épingles". La même insertion est mise en évidence dans les versions où l'on habille ou chausse de fer la petite fille. Là encore, elle est "louée" ou "en condition", mais on précise qu'elle n'a pas vu sa mère de sept ans. Alors on l'habille de fer et on lui dit qu'elle ne pourra aller voir sa mère que lorsqu'elle aura usé son costume, ce qu'elle s'empresse de faire en se frottant contre les murailles et les ronces des chemins. Cuirasse de l'"innocence" enfantine dont la déchirure signale le moment de partir ? Toujours est-il qu'on louait les enfants à sept ans, et que le temps de leur emploi de berger – le temps de l'enfance – se terminait en général à quatorze, âge où commençait un autre temps, celui de la jeunesse marqué par la prise d'un nouveau costume plus léger et seyant : les souliers remplacent les sabots, mais les cheveux des filles doivent désormais être emprisonnés sous une coiffe truffée d'épingles, et elles vont passer un hiver chez la couturière, première brèche à leur "innocence".

Ce que nous donne donc le motif du chemin des épingles ou des aiguilles, c'est une indication sur l'état des personnes : une petite fille qui prend le chemin des épingles pour s'attifer, soit le chemin de sa puberté ; une grand-mère qui, elle, est déjà passée par là, elle en est aux aiguilles, et même aux aiguilles "à trous", car elle ne voit plus clair. L'histoire peut donc maintenant se dire ainsi une fille est envoyée sur le chemin des épingles, c'est-à-dire en apprentissage de couture, à la rencontre de sa puberté. Les épingles qui attifent s'opposent aux aiguilles associées au travail et aussi au raccommodage des robes trouées, et plus encore aux aiguilles à gros trous (usées ? qui ont déjà beaucoup servi ?) des vieilles femmes, des grands-mères qui ne *voient plus clair*. C'est là une seconde indication sur l'état de la grand-mère, car, si l'on peut comprendre comme nous le proposons le langage de l'épingle et de l'aiguille, celui de la vision, du regard, peut l'être aussi dans le même contexte rural

traditionnel. *Voir* c'est en effet avoir ses règles, ne plus voir, c'est ne plus les avoir. Il s'agit donc d'une histoire qui se passe essentiellement entre une jeune fille pubère et une vieille femme ménopausée, entre une petite-fille et sa grand-mère, et le terme "petite fille" ne renvoie pas à une indication de taille mais est à prendre au sens généalogique, doublé du terme également généalogique "grand-mère".

L'examen des variantes du nom du chemin conduit aux mêmes conclusions : pierrettes, épines, ronces écorchent, piquent, égratignent, et s'accordent au symbolisme sanglant des épingle les pierrettes ou petites pierres, tout comme les épingle, étaient offertes ou plutôt lancées aux filles par les garçons pour leur faire la cour en Provence¹³. Même si le chemin choisi n'est pas toujours ainsi bardé d'objets pointus, il est toujours marqué la petite fille cueille des fraises (Alpes, V. 30) ou des fleurs comme dans la version des frères Grimm, métaphores également de la puberté (la fille pubère est "en fleurs"). Et ces fleurs, ces fruits rouges ou ces épingle, elle déclare qu'elle veut les porter à sa grand-mère, comme si l'important, c'était bien cela, sa puberté qu'il s'agit de lui signifier à elle, la grand-mère. Du coup, pourquoi ne pas penser que le motif du Chaperon rouge développé par Perrault n'aurait pas le même sens que celui des épingle ? Jouant tous deux sur un registre vestimentaire, les deux motifs diraient la même chose et s'excluraient mutuellement. On pourrait alors accorder à Saintyves le mérite d'avoir rapproché ce motif de la coiffure rouge de la couronne de roses portée par les filles du mois de mai, faisant du Petit Chaperon rouge une fille consacrée au mois de mai, c'est-à-dire, en fin de compte, une fille pubère puisque le mois de mai est consacré à la puberté des filles¹⁴.

3. Un repas fortifiant

Arrivée chez sa grand-mère, la petite fille est invitée par le loup à se restaurer, ou bien encore c'est elle qui, d'entrée, déclare qu'elle a faim, puis soif (puis sommeil). Il lui dit de prendre de la viande dans le placard, ou le coffre, ou l'armoire, et de se servir un verre de vin. La scène est intime, domestique, le loup dans son lit la regarde s'affairer elle fait tous les gestes de préparation du repas, sort les ingrédients, allume le feu, remue les casseroles. S'il est bien clair dans toutes les versions que le loup mange sa part de grand-mère, nulle trace de cuisine pour lui, il ravale toute crue, et sait fort bien ce qu'il fait. Dans quelques rares versions seulement, il semble se remettre à table avec la petite fille. A l'inverse, le repas de la petite fille présente toutes les caractéristiques d'un repas d'Atrée : cannibalisme involontaire – du moins non-conscient – et préparation culinaire élaborée¹⁵.

A quelle sauce la grand-mère est-elle donc mangée ? Rappelons les gestes du loup : il arrive, tue la grand-mère, la dévore en partie, la saigne, met le sang de côté dans une bouteille, un verre, un plat, une terrine, une écuelle, une assiette ou un bol, et réserve la chair – c'est le terme employé — qu'il range comme des provisions dans le coffre, l'armoire ou le placard. Dans une version c'est la tête qu'il met sur une assiette ; dans une autre, il met les os de côté (il serviront de bois à la petite fille pour allumer le feu). Il se livre donc à un dépeçage en règle, sur lequel une version du Tyrol italien, donne de nouveaux détails : "Il (c'est un ogre qui, ici, joue le rôle du loup) entra, tua et dévora la vieille et il se mit au lit ; mais auparavant il avait pendu les intestins de sa victime à

la porte, à la place du cordon, et il en avait déposé le sang, les dents et les mâchoires dans le buffet". Et le dialogue de sourd commence dès le seuil de la porte : "La fillette voulut ouvrir la porte, mais remarquant qu'elle tirait sur quelque chose de mou, elle dit : "Oh ! petite grand-mère, comme cette chose-là est molle ! – Tire seulement et tais-toi, ce sont les intestins de ta grand-mère. – Que dis-tu donc ? – Tire seulement et tais-toi !" ¹⁶. Suit l'épisode culinaire qui concerne la petite fille : ou bien le loup lui propose de manger ce qui cuit déjà sur le feu, ou, plus souvent, il lui demande de prendre la viande dans le placard à provision et de la faire cuire, viande qui n'est autre que la chair de sa grand-mère. Dès la première bouchée, l'horreur de son geste est immédiatement signalée à la petite fille : "Tu manges la chair de ta grand-mère !". Selon les versions la consommation du sang se fait ensuite sous deux formes ou bien elle le boit sous forme de vin ; une voix lui murmure alors : "Tu bois le sang de ta grand !". Ou bien, comme dans toute une série de versions, la version tourangelle et la série des Hautes-Alpes, elle le fait cuire à la poêle.

La technique culinaire est bien indiquée car c'est pendant qu'elle cuisine qu'elle entend :

"Fricon, fricasse

Le sang de ta grantasse."

Ou encore :

"Fricon, fricasse

Le sang de ta mérasse."

Par deux fois, cette cuisine du sang est celle de boudins, et la formule devient alors :

"Fricon, fricasse

Les boudins de ta grantasse."

On l'aura remarqué, dès le début de l'épisode, le code culinaire utilisé est sans équivoque il n'est autre que celui du cochon depuis l'abattage jusqu'à la cuisine. Les tâches sont bien partagées : office masculin, le loup tue, saigne, réserve la chair comme s'il s'apprêtait à la saler ; office féminin, la fille cuisine. Le sang fricassé directement à la poêle, ou les boudins, sont les deux formes exclusives de préparation du sang du cochon, et leur consommation est associée au "sacrifice" de la bête. La "fricassée" désigne tout à la fois, dans certaines régions, la technique (sauter à la poêle), le plat, préparé avec le sang, le foie et le cœur, et les portions distribuées aux parents et voisins le jour du "sacrifice" : "une assiette garnie d'un morceau de boudin disposé en cercle avec au centre des morceaux de foie, de cœur, de panse, le tout recouvert d'un peu de coiffe (pérquoise)" ¹⁷. Aussi, le terme fricassée, outre le sang qui en est l'élément principal, suggère-t-il également la consommation de certains organes : foie et cœur.

Si donc le loup dévore en partie la grand-mère, l'accent est mis sur le repas de la petite fille, repas doublement médiatisé par l'utilisation d'ustensiles de consommation (verre, écuelle, assiette) et par la cuisine. Chair fait chair et vin fait sang, dit le proverbe, nous rappelant l'équivalence vin-sang du conte, mais nous montrant également qu'il s'agit d'une véritable incorporation, celle donc d'une grand-mère par sa petite fille. Dans cette incorporation, le sang, qu'il soit sous forme de vin ou sous forme de fricassée, est toujours cité. En ce qui concerne la chair, deux versions précisent les morceaux qu'absorbe la petite fille. Dans une version tourangelle, la voix lui chante : "Tu manges de ma titine, ma fille !" (titine signifiant tétons, mamelles, ajoute en note le collecteur) et dans une version des Alpes, "Du moment que ça chauffait, le loup dedans le lit

lui disait comme ça :
 Fricon, fricasse
 Les tétons de ta meirinasse"¹⁸

Si le code culinaire du cochon nous donne bien l'indication du caractère sacrificiel du repas, comme si la grand-mère était sacrifiée par le loup pour l'enfant, les parties du corps que la petite fille absorbe, le sang et les mamelles, qui ne sont autres que les organes de la procréation féminine, précisent le sens de ce sacrifice. Après le motif "pubertaire" des épingles, cette phase de l'histoire concernerait donc l'acquisition par la petite fille du pouvoir de procréer. Aussi le motif du repas macabre du *Petit Chaperon rouge* peut-il se comprendre par rapport au destin féminin qui se joue en trois temps puberté, maternité, ménopause ; trois temps qui correspondent à trois classes généalogiques : jeune fille, mère, grand-mère. Le cycle de la reproduction se trouve en effet, du point de vue de la société, bouclé quand, du fait qu'une femme devient mère, sa mère devient grand-mère : le jeu se joue donc à trois. La petite fille élimine déjà un peu sa mère le jour de sa puberté, encore un peu plus le jour où elle connaît l'acte sexuel, et définitivement plus si celui-ci est procréatif, en d'autres mots, au fur et à mesure que ses fonctions génésiques s'affirment. Mais c'est aussi une image vampirique qui nous est proposée quand le sang afflue chez la fille – condition première de son destin génésique – il doit quitter la mère qui va se trouver dépossédée de son pouvoir de faire des enfants comme dans un jeu de vases communicants. Et le conte dit plus la fille conquiert ce pouvoir sur sa mère, elle le lui prend, elle l'absorbe au sens propre. Nous parlons donc maintenant en termes de mère et fille ; dans le conte, en effet, c'est très souvent, la mère qui joue le rôle de la grand-mère et qui est mangée. Mais on trouve également souvent la tante ou la marraine, cette dernière nous indiquant la dimension sociale et symbolique qu'il faut donner au conte. Car la marraine, qui dans la société paysanne est précisément la grand-mère ou la tante, est celle qui veille sur le devenir de la fille, qui lui donne sa trousse à couture à quatorze ans ou la reçoit chez elle pour son apprentissage de couture, qui lui donne pots et casseroles le jour de ses noces. Figure sociale de la mère biologique, elle est chargée de transmettre les biens féminins.

Ce que nous dit donc le conte, c'est la nécessité des transformations biologiques féminines qui aboutissent à la supplantation des vieilles par les jeunes, mais de leur vivant les mères seront remplacées par leur fille, la boucle sera bouclée avec l'arrivée des enfants de mes enfants. Moralité les mères-grands seront mangées.

4. Quand on parle du Loup...

Et le loup ? Que devient-il dans l'histoire ? Il semble qu'il soit là pour effectuer le passage, comme terme médiateur. Apparemment, il peut dévorer/coucher avec tout le monde, la grand-mère, la fille. Rencontrant la petite fille et apprenant sa visite chez la grand-mère, il se réjouissait d'avance, disent certaines versions, de les dévorer toutes deux. Contrairement aux femmes du conte, il n'a pas de statut généalogique bien spécifié, cependant il est la condition même de leur destin. Et ce que dit aux filles le conte au travers du loup, c'est : "Tu seras mangée par l'homme", être sans nuances, (ne dit-on pas toujours *le loup* ?), qui aura déjà mangé (crues bien sûr, et sans trop regarder aux différences) ta

mère ou ta grand-mère. Qu'il y ait en effet d'une certaine manière et au passage initiation sexuelle de la fille qui, rappelons-le, vient de manger en fricassée tous les organes génésiques de sa mère grand-mère, ressort clairement de l'épisode du déshabillage qui précède son coucher, fort développé dans cette version nivernaise : "Dhabille toi mon enfant, dit le bzhou¹⁹, et viens te coucher vers moi. – Où faut-il mettre mon tablier ? – Jette-le au feu, mon enfant, tu n'en as plus besoin". Et pour tous les habits, le corset, la robe, le cotillon, les chausses, elle lui demandait où les mettre. Et le loup répondait ; "Jette-les au feu mon enfant, tu n'en as plus besoin". Le même épisode est traité plus rapidement et symboliquement autour de deux pièces de vêtement dans cette version du Velay (V. 24) où le déshabillage est simultanément au dîner. Quand le chat souffle à la fille qu'elle mange la chair de sa mère, le loup lui dit : "Jette-lui ton sabot, ma mie, jette-lui ton sabot" ; et quand ensuite c'est un oiseau qui lui chante qu'elle boit le sang de sa mère, le loup intervient : "Jette-lui ta coiffe, ma mie, jette-lui ta coiffe". Ainsi se trouve-t-elle dépouillée de ses vêtements essentiels – de ceux que l'on jette par-dessus les moulins – et va-t-elle se coucher avec le loup. Le loup figurerait-il donc simplement l'homme de service dans cette histoire qui semble se dérouler surtout entre femmes ? Mais les choses se compliquent dans le lit, quand s'entame le dialogue.

Les questions ou exclamations de la fillette portent presque invariablement sur l'aspect velu de ce compagnon de lit, tout au moins c'est l'objet de la première question : (Velay V. 25) "Ah ! maman que tu es bourrue !" ou bien (Nivernais V. 5) : "Oh ! ma grand-mère que vous êtes poilouse !" ou bien (Velay, V. 26) : "Quelle barbe longue vous avez !" ; ou (Haute Loire, V. 22) : "Ah ! mère quel poil long vous avez" ; ou (Nièvre, V. 4) : "Ah ! grand-mère comme vous êtes couverte de poils", ou (V. 32) : "Mon Dieu ! ma grand, vous avez bien du poil aux jambes !" Et le loup de répondre presque systématiquement : "C'est de vieillesse mon enfant, c'est de vieillesse". Or, le loup, on s'en souvient, s'est travesti, il a pris la place de la grand-mère, il a mis sa coiffe, ou son bonnet, et même ses lunettes. Alors pourquoi ne pas le prendre au mot ? Prenons-le donc pour ce qu'il prétend être, la grand-mère, visage en tous cas sous lequel il se montre à la petite fille. Celle-ci se trouverait donc face à une grand-mère fort poilue, c'est-à-dire pourvue d'un attribut physique masculin dont la cause est attribuée à la vieillesse. Le dialogue d'une version italienne donne quelques détails sur les raisons de ce vieillissement : "La petite fille se glissa dans le lit. Quand elle sentit la main de sa grand-mère, elle dit : "Grand-mère, pourquoi as-tu la main si velue ? – C'est à cause des années que m'a fait porter mon mari". Puis elle sentit les bras "Pourquoi sont-ils si poilus ? – C'est d'avoir trop travaillé". Elle sentit la poitrine : "Pourquoi tous ces poils ? – C'est d'avoir trop allaité. – Et cette panse poilue ? – C'est d'avoir eu trop d'enfants"²⁰. Ici, le poil, l'aspect velu, attribut masculin, est donc associé à la détérioration, à l'usure des facultés génésiques féminines : c'est à cause des années que m'a fait porter mon mari, d'avoir eu trop d'enfants, d'avoir trop allaité ! Si donc on prend le loup au mot, ne figurerait-il pas la vieille femme elle-même, qui, dépouillée de son pouvoir d'enfanter, de tous ses attributs féminins – son sang menstruel, ses mamelles, sa panse – nous venons de le qualifier, n'aurions nous pas affaire à une grand-mère loup ? Deux versions tendent à corroborer cette hypothèse : une version tourangelle où ce n'est pas un loup que rencontre la petite fille mais "un homme laid conduisant une truie" qui, du reste la poursuivra jusqu'à la rivière "monté sur sa grande truie". Soit un *homme-truie*, pourrait-on dire, l'équivalent en croisant les termes d'une *grand-mère-loup* ! Dans ces conditions, l'animal

et la grand-mère ne faisant qu'un, celui-ci n'étant en quelque sorte qu'un trait la qualifiant, le jeu ne se jouerait plus qu'à deux personnages comme nous en avons l'impression au début de cet article : la petite fille qui devient femme et la grand-mère qui perdant sa féminité, se masculinise. En vérité cette version à deux personnages existe, où une jeune orpheline vient dans le bois chez sa grand-mère qui se révèle être "la femme sauvage", et qui entend la manger. Cette grand-mère-loup, cet homme-truie, cette femme sauvage seraient donc tous habités du désir cannibale de manger leurs petits-enfants. Aussi nous retrouvons-nous devant le motif inverse de celui qui s'était explicitement dégagé en première analyse : c'est que les grands-mères, si on les laissait faire, aimeraient bien manger leurs petits-enfants comme dans *la Belle au bois dormant*. On peut donc nuancer la morale du conte s'il faut que les petites filles mangent leurs grands-mères, c'est que celles-ci veulent les manger.

Mais c'est peut-être en finir un peu rapidement avec le loup et se laisser prendre à son jeu d'illusionniste que d'en rester là avec lui car ce jeu le caractérise tout entier. Personnage à éclipse, qui ne montre jamais son vrai visage, mais joue à cache-cache, se travestit, porte masque, change sa voix au point de se rendre en quelque sorte invisible, il est cependant toujours là, à chaque transformation de la petite fille. A la croisée des chemins, lorsqu'elle choisit les épingles, c'est lui qui est à l'origine du choix ; c'est ensuite face à lui, sous son regard et à sa demande que la petite fille s'incorpore sa grand-mère et se déshabille. Autant dire que chaque pas vers ce destin féminin se fait par rapport à lui. Mais à chaque fois il révèle ses dons d'acteur ; badin, flirtant comme un jeune homme lorsque la petite fille prend les épingles jouant à la perfection la vieille dame lors de la deuxième rencontre. Sans visage à force de mimétisme, il posséderait la matérialité du miroir, renvoyant aux femmes le reflet de leurs transformations à elles, et ce serait face à ce loup-miroir que se jouerait le destin des femmes qui les fait rivales entre elles. N'est-ce pas devant son miroir que la mère de Blanche-Neige a l'idée de se débarrasser de sa fille devenue trop jolie ?²¹

5. Qui a mangé la galette ?

Mais la galette ? Qui a mangé la galette ? demande l'enfant, resté sur le Petit Chaperon rouge englouti peu après la grand-mère. Question sinon facétieuse²², du moins que nous avons esquivée jusqu'ici, car, on le sait, la petite fille ne part pas les mains vides. Dans les versions qui nous occupent, il ne s'agit pas toujours de la galette et du petit pot de beurre de Perrault, mais de produits parfaitement comparables : pain amélioré, la forme locale du gâteau, confectionné en ajoutant à la pâte à pain, sucre, beurre et œufs, et cuit au bord du four le jour où l'on fait cuire le pain, appelé "pompe" dans le Velay, "époigne" dans le Nivernais, "fouacé" dans les Alpes. Associé à ce gâteau, on trouve en général un produit laitier : pot de crème dans le Nivernais ou le fromage local : "tomme" dans les Alpes, "fromazeau" dans le Velay. Plus rare est la mention d'un troisième produit : petit pot de miel dans les Alpes en plus des deux premiers, ou, également dans les Alpes, œufs associés à du beurre et du fromage. Enoncés par une formule sont des dons plus nombreux dans l'Indre (V. 12) :
 "Un pain, un levain, un raisin
 et une pomme dans ton sein".

Il s'agit toujours de porter à manger à la grand-mère²³ par l'intermédiaire de la petite fille. La mère prépare les aliments : "Voilà que sa maman avait cuit au four, elle avait fait des galettes" (Hautes-Alpes, Joisten), et c'est elle qui demande à sa fille de les porter à la grand-mère. Ainsi en Nivernais (V. 4), la mère "chaque semaine, le jour où elle cuisait son pain, faisait une époigne et disait à sa fille, tu vas porter l'époigne à ta grand-mère". Plus simplement encore, dans les Hautes-Alpes, la petite fille est chargée de porter son dîner à sa grand-mère au Fontenil (autre hameau de la même commune). Aussi la démarche de la petite fille apparaît tout à fait ordinaire, quotidienne, dans le contexte villageois. En effet, porter leur souper aux vieux fait partie des services que les enfants rendent plus généralement la circulation de nourriture – telle celle par exemple du pain bénit – entre maisonnées se fait par leur intermédiaire. Circulation qui fait intervenir trois termes : celui qui donne – celui qui fait passer – celui qui reçoit. Ce rôle de passeur est donc donné aux enfants, et l'équation de l'échange alimentaire dans notre conte devrait s'écrire ainsi : celle qui prépare (donne) la mère ; celle qui fait passer (porte) la petite fille ; celle qui reçoit (mange) la grand-mère. Or, la grand-mère ne recevra pas son souper, il disparaît curieusement au cours du récit, et l'enfant a raison qui demande "Qu'est devenue la galette ? Qu'est devenu le petit pot de beurre ?"

Georges Dumézil a formulé une hypothèse sur l'origine du conte, fondée précisément sur la disparition du petit pot de beurre, hypothèse, qui, étayée par d'autres traits, le conduit à voir en cette histoire une "aventure ambrosienne"²⁴. La petite fille au chaperon rouge, brillante par le courage, lui rappelle la déesse Nantosuelta, qui, dans la sculpture gauloise, a pour attributs une patère et une corne d'abondance ; le loup, il le rapproche de Sucellus, le dieu gaulois qui, portant un maillet d'une main et un petit pot de l'autre, est toujours représenté barbu, velu, une peau de loup jetée sur les épaules ; quant au petit pot de beurre, il figurerait la mystérieuse nourriture ambrosienne née du barattement de la mer, et c'est lui qui se trouverait aux mains de Sucellus. Dans ce contexte la marque de l'"aventure ambrosienne" tiendrait pour Dumézil en ce que, dans notre conte, le loup tenterait de voler le petit pot de beurre porté par la petite fille, une première fois, sans succès, lors de leur rencontre à la croisée des chemins, mais y parviendrait la seconde fois en se déguisant en femme quand il se travestit en grand-mère – car c'est ainsi en se déguisant en femme que le dieu indo-européen vole l'ambrosie. L'histoire du *Petit Chaperon rouge* serait un dernier écho d'une version gauloise du cycle de l'ambrosie. Notons que la thèse de Dumézil rejoint par certains points celle de Saintyves également fondée sur le petit pot de beurre : un beurre de mai dont on ne peut pas dire qu'il rend immortel mais qui a des vertus magiques comme tous les laitages durant cette période...

Nulle mention dans nos versions de ce qu'il advient de la nourriture portée par la petite fille excepté dans une version du Forez (V. 20). Quand elle rencontre le loup, celui-ci lui suggère que son panier l'embarrasse, et le lui prend arrivée chez sa mère-grand, voici ce qu'elle lui dit : "Je vous apporte des épingles (elle les a ramassées en cours de route). Je vous apportais du beurre et des fromages, j'ai trouvé le loup qui me les a pris. J'avais peur qu'il me les mange, et je lui ai donné." – "Tu as bien fait", lui répond le loup-grand-mère. La thèse du vol défendue par Dumézil, si elle n'est confirmée que dans une unique version, met cependant l'accent sur un point important la nourriture destinée à la

grand-mère n'atteint pas son but. Qu'elle ait été subtilisée par le loup, ou beaucoup plus souvent oubliée – on n'en parle plus – au cours du récit, dans tous les cas la grand-mère n'en sera pas nourrie. Et c'est aussi l'indication que la petite fille ne joue plus son rôle enfantin de porteuse de nourriture. En vérité, elle fera tout autre chose : bousculant tous les termes de la circulation de nourriture, elle prendra tout à la fois la place de cuisinière de sa mère, et celle de consommatrice de sa grand-mère.

Aussi nous est-il bien signifié que la petite fille change de rôle, prend ceux de sa mère et de sa grand-mère, et sur le dos de celle-ci pourrait-on dire : car c'est elle qu'elle cuisine et mange. Et tout ce qu'elle arrive à porter comme "nourriture" à sa grand-mère, ce sont quelques épingles ramassées au bord du chemin.

6. La maison dans la forêt

Qu'est donc venue faire cette petite fille chez sa grand-mère ? Conquérir sa féminité, connaître les lois de son destin ? Notre conte traiterait-il donc, en somme, le thème de l'initiation ? Voyons de plus près quel est le parcours, quels sont les lieux. La petite fille se rend dans une maison située au fond des bois au bout d'un chemin, le long duquel elle ramasse des épingles. Cette maison, on dit souvent qu'elle est sombre – c'est même parfois une caverne (version italienne) sa porte s'ouvre toujours avec difficulté ou tout au moins un système bien compliqué dont seule la grand-mère connaît le code ; la petite fille en ressort le plus souvent saine et sauve après y avoir accompli un certain nombre de choses : cuisiné, mangé (sa grand-mère), dormi (couché) avec le loup.

Voyons comment on y entre, et comment on en sort, quand on sort. L'épisode de l'entrée de la petite fille dans la maison est toujours "marqué", ne serait-ce que dans la version Perrault où l'on a le mystérieux "Tire la chevillette, la bobinette cherra", repris dans certaines versions orales sous divers vocables : "tire la cordelette et le loquet se lèvera" (Gascogne, V. 27) ou encore "vire la tricolore" (Velay, V. 25). Quelle que soit la formule, la petite fille est toujours obligée de se débrouiller elle-même pour entrer, en suivant les indications orales de sa grand-mère-loup qui, couchée, malade, prétend-elle, ne peut se déranger pour lui ouvrir. Dans une version de la Haute-Loire (V.22), le passage du seuil de la porte prend un tour encore plus particulier : "Quand la petite arrive, elle crie à sa mère d'où elle passera que la porte est fermée. Le loup couché dans le lit de la femme répond à la petite : "Passe par la chatouneyre que la poule noire y a bien passé ! – Ah ! ma mère, j'ai passé mes pieds, le reste y passera bien aussi. Ça va bien."

Passer les pieds devant, on le sait, est une expression sans ambiguïté, et signifie une naissance inversée, une entrée dans le monde des morts²⁵. Ce mode d'entrée si singulier et si parlant est à rapprocher du mode de sortie de la maison commun à toute une série de versions, en particulier les nivernaises, versions où elle s'échappe, sous le prétexte de faire ses besoins, un fil attaché à la jambe²⁶. Une fois dehors, elle se délie soit en attachant le fil à un arbre, soit en le cassant, soit encore en sortant ses ciseaux et en le coupant comme on coupe le cordon ombilical d'un nouveau-né. N'est-ce pas là, après cette entrée pareille à une mort, une sortie pareille à une naissance ? L'épisode de la sortie est parfois en quelque sorte redoublé et suit alors au plus près les rites de naissance

tels qu'on peut les observer dans la société paysanne traditionnelle. En effet comme on l'a dit plus haut, dans quelques versions l'histoire continue. Le loup, s'apercevant de la ruse, poursuit la petite fille. Celle-ci trouve un obstacle dans sa course, une rivière à franchir. Mais des laveuses sont en train de faire leur "bui" (leur lessive) ; en tendant leur drap au-dessus de l'eau, elles la font passer de l'autre côté, et elle se retrouve libre²⁷. Quand arrive le tour du loup, elles lui proposent également de le faire passer, mais elles lâchent le drap, il tombe à l'eau et se noie. Ce double rôle tenu ici par les laveuses, faire passer la petite fille du bon côté, la sauver, faire noyer le loup, le faire mourir donc, s'accorde à leur rôle dans la réalité sociale villageoise. En effet, la charge de "faire les passages", "aider" les enfants à naître et "aider" les gens à mourir, est tenue – au moins dans le Châtillonnais – par une seule et même personne, une femme âgée, une femme qui peut tout à la fois manier le linge et le linceul, qui lave les bébés comme elle lave les morts, une femme que nous avons pu définir comme une *laveuse*. Si c'est bien à mourir qu'est conduit le loup par les laveuses, c'est à naître qu'est conduite la petite fille.

Le séjour dans la petite maison de la grand-mère présente donc toutes les caractéristiques d'un séjour initiatique comme en témoigne la façon dont on entre et sort de la maison : – entrée vécue comme une mort, sortie comme une renaissance symbolique. Dans la maison, la petite fille est instruite de son avenir féminin, et lui sont transmises les facultés génésiques de sa grand-mère au travers d'un apprentissage technique, l'apprentissage de la cuisine – attribut des mères et des épouses. Sur le chemin, un autre apprentissage technique lui avait été inculqué, celui de la couture, associé à la vie de jeune fille. Enfin, par son passage auprès des laveuses, elle se trouve introduite à un troisième savoir féminin fondamental : la lessive, technique de l'accouchement, technique des vieilles femmes.

7. Un loup trop populaire

La petite fille n'a donc pas perdu son temps en allant rendre visite à sa grand-mère ! Initiée à son destin de femme, instruite dans tous les arts de la vie domestique, elle peut rentrer à la maison. Si elle a "vu" le loup, on ne peut plus s'en tenir à la morale qui se dégage de la version écrite par Perrault le destin féminin dont nous parle la tradition orale du conte est loin de se jouer avec le loup comme unique partenaire.

Le conte met en effet en évidence le fait que les femmes se transmettent entre elles la faculté toute physique de procréer, cependant que le caractère radical de cette transmission met à jour l'aspect conflictuel – rivalité qui va jusqu'à l'élimination physique – des relations des femmes entre elles sur ce point. Classées par rapport à la maturité de leur corps, les femmes se retrouveraient divisées et inégales. Peut-être pourrait-on voir là la source principale de la violence de leurs conflits ? Nombre de contes développent cet aspect éliminatoire des relations entre femmes, que ce soit entre femmes de la même génération (on pense au thème de la "fiancée cachée") ou entre femmes de génération différente : mère et fille, belle-mère et belle-fille, grand-mère et petite-fille, vieilles et jeunes.

Il est remarquable, par ailleurs, que chaque étape de la conquête des capacités physiologiques du destin féminin soit marqué, dans le conte,

par l'acquisition de technique dont l'apprentissage se fait également par étape, et surtout dans un certain ordre – le bon ordre – dans la société, couture pour la puberté, cuisine pour la fonction proprement procréatrice, lessive pour l'heure de la naissance, tous savoirs et techniques qui se trouvent aux mains des femmes dans la société paysanne traditionnelle. Véritables "biens culturels" qui dans le conte, s'opposent aux voies de la "nature" (dévoration à cru du loup), ces savoirs donnent aux femmes vocation de "domestiquer" elles mêmes ces passages, fonction qui souligne encore l'autonomie et le pouvoir des femmes sur leur propre destin dans cette société paysanne traditionnelle.

Mais si la tradition orale peut encore se comprendre par rapport à la vie sociale traditionnelle du début du siècle encore approchable par l'ethnographie villageoise aujourd'hui, il reste qu'on doit s'interroger sur la fortune de la version écrite par Perrault. Sans négliger le rôle du loup comme référent constant, on peut en effet légitimement opposer l'insistance des versions orales de notre conte sur les fonctions féminines qui, du reste, renvoient à la grande importance qui leur était accordée dans la société paysanne traditionnelle, soit donc un conte centré sur les relations d'intime transmission entre une petite fille et sa mère-grand, au conte de Perrault qui, lui, privilégie les relations de séduction entre le loup et la petite fille. Que s'est-il donc passé pour que cette version loup devienne la version "populaire" par excellence, pour que ce conte, construit à la fin du XVII^e siècle, l'ait été soudain dans la perspective d'un avertissement à l'usage des petites filles ("Petites filles, méfiez-vous du loup"), ait maintenu son devenir et se soit propagé partout jusqu'à nos jours ? Les versions orales, porteuses d'une autre morale (votre fille passera de la couture à la cuisine et succédera à sa mère/grand-mère) n'ont en revanche jamais dépassé le cercle des veillées ou la barrière des champs, n'ont jamais franchi les murs de l'école ou les portes des éditeurs, mais sont restées enfouies dans les monts du Nivernais, du Forez, du Velay ou du Dauphiné, compagnes inséparables d'une société qui a donc eu le dessous, parfaitement "impopulaires" du point de vue de la société d'aujourd'hui²⁸.

Remarquons tout d'abord que ce phénomène loup n'est pas isolé. Ainsi, de la version que Perrault lui-même donne de *La Belle au Bois Dormant* – l'histoire d'une fille qui, piquée à quinze ans par un fuseau, s'endort, est réveillée par un prince qui, après lui avoir fait deux enfants, disparaît, la laissant seule avec sa belle-mère laquelle tente de manger ses deux petits-enfants, puis sa belle-fille – il semble qu'aujourd'hui on ait oublié le dernier épisode, fort développé dans le conte, pour arrêter l'histoire à l'arrivée du Prince Charmant. Là Perrault n'a même pas été suivi²⁹. De même qui connaît aujourd'hui – nous parlons du répertoire de contes que les parents trouvent dans les livres pour enfants – *Les Fées*, conte de Perrault également, qui développe en clair le thème de l'initiation³⁰ – encore une histoire qui se déroule entre femmes ! Il importerait donc de regarder la "popularité" de Perrault à travers le loup "séducteur" et cette autre facette "romanesque" de lui-même, le Prince Charmant, le sauveur, cette fois, des jeunes filles. Serait-ce donc que depuis le XVII^e siècle la société se masculinise ? Les grands pouvoirs et mystères du corps féminin célébrés dans les vieilles sociétés paysannes commenceraient-ils à être déniés dans la société qui se met en place à partir du XVII^e siècle ? La question serait à poser aux historiens. Substituer à une histoire de grand-mère une histoire de loup, arrêter la Belle au Bois Dormant à l'arrivée glorieuse du Prince Charmant, n'est pas un simple

tour de passe-passe, mais montre que nous nous trouvons dans une société qui est autre que celle où les petites filles doivent suivre le chemin des épingles et manger leur grand-mère.

Notes



Notes

1. On utilisera les versions rassemblées par P. Delarue (1976, p. 373-383) sous le T. 333 de la classification Aarne et Thompson. Outre la version Perrault, P. Delarue a rassemblé trente-quatre versions qui, à l'exception d'une version nivernaise, sont seulement résumées dans son ouvrage. On utilisera sa numérotation pour désigner, au cours du texte, les différentes versions. Pour la géographie du conte, outre Delarue (1951), voir également M. L. Tenèze (1973).
2. P. Delarue, *Le conte...*, p. 382.
3. M. Soriano, p. 157.
4. P. Delarue, *Le conte ...*, p. 382
5. P. Delarue, *Bull. Folk.*, 1951, p. 251.
6. P. Delarue, *Bull. Folk.* p. 290.
7. Opinion défendue par M^{lle} Marianne Rumpf qui, elle aussi, voit dans le *Petit Chaperon rouge* un conte d'avertissement à l'usage des enfants. Cf. P. Delarue, *Le conte*, p.383
8. L'emploi de ces formulettes à la forme linguistiquement fixée témoigne et de l'importance d'un épisode et de l'ancienneté authentiquement orale du conte, comme l'a montré M. L. Tenèze, 1973, p. 50.
9. P. Delarue note cependant qu'on a voulu voir une forme primitive du *Petit Chaperon rouge* dans un récit en vers latins, "De puella a lupellis servata", rapporté par Egbert de Liège vers 1023, dans son ouvrage *Fecunda ratis*. "Une petite fille portant une tunique de laine rouge que lui a donnée son parrain est enlevée par un loup alors qu'elle se promène, insouciant du danger ; il l'emène dans son antre pour que ses petits la dévorent. Mais les louveteaux, devant l'air décidé de la fillette, oublient leur sauvagerie, veulent jouer avec elle et lui caressent la tête. "O vous souris, dit-elle, ne déchirez pas la robe que m'a donnée mon parrain". Quant à lui, il ne croit pas à cette filiation (in *bulletin Folk.*, p.237).
10. Cf. Joisten, 1971.
11. Victor Smith recueille entre 1870 et 1876 contes et chants en Velay et Forez. Ses recueils manuscrits se trouvent à l'Institut Catholique de Paris et à la Bibliothèque de l'Arsenal. Dans le volume II de ses contes, il écrit "Je m'adresse partout aux vieilles gens, je copie leurs chants textuellement sans rien changer, sans rien omettre, les mots les plus vieux que je ne comprends pas, je les reproduis fidèlement tels que je les entends sauf à en examiner plus tard le sens".
12. Cf. Yvonne Verdier, *Façons de dire, façons de faire*, Gallimard, 1979.
13. Cité par A. Van Gennep, 1942, p. 41, à propos des formes traditionnelles des déclarations d'amour.
14. C'est en tout cas ce qui nous est apparu en étudiant les rituels du mois de mai consacrés aux filles dans le Châtillonnais.
15. Selon la définition qu'en donne G. Calame-Griaule, 1972, p. 193.
16. Cette version est transcrite intégralement par Delarue, *Bull. Folk...* p. 257-258.
17. Cf. P. Marchenay, 1976, p. 118 et 120.
18. C. Joisten. *Contes...* V. 48.2. Meirineta, ajoute en note le collecteur, est un diminutif de "meirina", marraine. L'usage voulait que l'on choisisse pour marraine la grand-mère le mot "meirina" devenait alors synonyme de grand-mère.
19. Nom du loup-garou, qui ici joue le rôle du loup, en Nivernais.
20. Version cité par P. Delarue, *Bull. Folk...*, p. 258.
21. Cf. l'interprétation de G. Calame-Griaule, "Blanche-Neige au soleil", *Des Peuls et des autres, Mélanges à la mémoire de P. F. Lacroix*, Société des Africanistes.
22. Cité comme facétie faisant partie du cycle du *Petit Chaperon rouge* par H. Gaidoz (*Mélusine*, 1898-99, p. 263) qui l'emprunte au *Petit Almanach de la Propagation de la Foi*, 1893.
23. Ou à la mère, et dans ce cas, ce sont les patrons de la petite fille qui lui fournissent pain et fromage.
24. Cf. G. Dumézil, 1924, p. 189 et sq.
25. Cf. N. Belmont, 1971.
26. Singulièrement le thème de la ruse du fil comme moyen d'évasion, sous le prétexte de faire ses besoins, se retrouve dans des contes africains tel "Le monstre des mares", cf. C. Seydoux, 1976, p. 36. Il se retrouve également en Asie comme l'a montré P. Delarue, *Bull. Folk.* p. 286-289, qui cite des versions chinoises, japonaises et coréennes présentant ce même thème. Ces contes, du reste, s'apparenteraient, d'après lui à la fois au Chaperon rouge et au "Loup et les chevreux."
27. Le motif est souvent associé dans d'autres contes comme dans notre version tourangelle à la présence de l'homme à la truie comme poursuivant. Cf. M. L. Tenèze, 1973, p. 60.
28. Les versions "populaires" que P. Delarue présente sont restées manuscrites pour une grande partie (celles d'Achille Millien, ou de Smith qui travaille, dit-il, pour les érudits et les lettrés) et pour beaucoup sont éparpillées dans *Mélusine*.
29. Notons que les éditions populaires des versions intégrales des contes de Perrault sont très récentes. Celle publiée en 10-18 date de 1964, encore est-ce une collection de poche pour adultes. Celle de Gallimard, Folio Junior, date de 1977.
30. Cf. l'analyse du T. 480 de G. Calame-Griaule, 1976.