

Les ateliers Sciences Po en classe de Première (année scolaire 2010)

Troisième séquence

Dates	Thème Supports	Objectifs
3 ^{ème} séquence du mercredi 13 octobre	<p>La pudeur</p> <p><i>La civilisation des mœurs</i> (Norbert Elias, 1939, 1973) ; <i>L'histoire de la pudeur</i> (Jean- Claude Bologne, 1986) ; <i>L'invention de l'homme moderne</i> (Robert Muchembled, 1986) ; <i>Grâces et disgrâces de la civilisation des mœurs</i> (Sciences Humaines, n° 180, mars 2007, pages 42, 43) ; <i>De la robe mission à la robe kanak</i> (Mwà Vée, août 2010)</p>	<p>Les Français des XV^{ème} et XVI^{ème} siècles s'entretenaient pour des brouilles dans les rues, les tavernes ou même les églises ; ils se livraient en public à des activités naturelles que la décence aujourd'hui réserve à des lieux privés. Ils étaient, comme l'écrit Robert Muchembled, "<i>violents, sales et méchants</i>", mais ils ne le savaient pas, puisque ces catégories de jugement sont celles que nous leur appliquons rétrospectivement. Ne croyons pas que ces comportements étaient propres aux gens du peuple : les mœurs de la noblesse et du clergé n'étaient pas moins rudes, les trois ordres ne se distinguant guère par leur mode de vie.</p> <p>De cette "civilisation des mœurs", analysée par le sociologue allemand Norbert Elias, est né "l'homme moderne". Ces quelques pistes doivent nous aider à regarder autrement l'évolution des sociétés occidentales. Cette "histoire de la pudeur" est un détour pour nous permettre d'aborder ce qui s'est passé en Nouvelle-Calédonie sachant que "<i>l'adoption de la robe mission est complexe, car elle ne se rattache ni à l'idée d'un article vestimentaire seulement imposé de l'extérieur, ni à une démarche simplificatrice d'adoption pure et simple de la part des femmes kanak</i>".</p>

À propos de *La civilisation des mœurs* de Norbert Elias

Pourquoi avons-nous cessé de nous moucher dans nos doigts et de recracher dans la soupière les morceaux qui ne nous plaisent pas ? Pourquoi avons-nous aujourd'hui honte d'uriner, de nous promener nus, de faire l'amour devant nos semblables, alors que les hommes, il n'y a pas si longtemps, le faisaient avec naturel et même avec plaisir ? Les contraintes du "savoir-vivre" - nos "bonnes manières" - nous ont-elles rendus meilleurs ou pires ? [...] Un homme s'était fait une spécialité d'étudier ces questions qui ont longtemps semblé indignes de la recherche historique et sociologique : Norbert Elias [1897-1990].

Norbert Elias - Les hommes de quelque société que ce soit ont toujours observé certaines règles entre eux. Mais l'examen des faits révèle qu'à partir de la fin du Moyen Âge, dans nos sociétés occidentales, l'usage du couteau, à table, a commencé à être réglementé d'une manière nouvelle dans l'aristocratie de cour puis dans tous les milieux. Des guerriers violents, seigneurs féodaux sans cesse combattant ou se préparant au combat, portés aux extrêmes dans le plaisir et la haine, assez forts pour céder habituellement à leurs impulsions, s'imposent certaines contraintes pendant leurs repas. Ils se transforment en courtisans domestiqués. Toutes les structures sociales et mentales des peuples européens vont en être bouleversées.

Quelles contraintes, et comment le sait-on ?

NE - Il existe des textes du Moyen Âge, notamment des traités de savoir-vivre ; mais ils n'avaient jamais été sérieusement étudiés. Dans les plus anciens, nous découvrons un seul précepte : *"Ne nettoie pas tes dents avec ton couteau."* L'usage du couteau à table comportait donc peu de restrictions mais ce premier interdit indique la direction de l'évolution future.

Des textes ultérieurs, par exemple le "Book of Courtesy", vers la fin du Moyen Âge, disent : *"Ne tourne pas ton couteau vers ton visage, c'est dangereux et effrayant."*

Le couteau, pendant longtemps une arme et le seul instrument de table, devient un symbole de danger et de mort. Il fait naître un sentiment de malaise qui aboutira à la restriction, puis à la suppression de son usage en société. On voit, par exemple, en 1560, apparaître dans un traité de "civilisation" de Calviac, la règle, toujours en usage aujourd'hui, selon laquelle il faut tendre un couteau par le manche et non pas la pointe en avant. Aucune explication, sinon celle-ci : *"Ce serait déshonorable de le faire."*

Mais on reconnaît tout de suite les dessous émotionnels de cette règle : avancer la pointe d'un couteau vers quelqu'un, est un geste d'attaque. La société qui, à l'époque, commence à se soucier de la sécurité de chacun, se met à entourer d'un arsenal de tabous, les symboles, les gestes et les instruments de la menace. Il est intéressant de comparer cette évolution à celle qui a prévalu en Chine, où l'usage du couteau de table a disparu depuis des siècles. Aussi, pour les Chinois, notre manière de manger reste-t-elle "non civilisée". Nous sommes des barbares qui continuons à nous servir d'"épées" à table. La disparition du couteau à table est à rapprocher du fait que la classe dirigeante en Chine n'était plus composée de guerriers mais de mandarins, de fonctionnaires cultivés et "pacifiés" de l'Administration impériale.

Et que s'est-il passé pour la fourchette ?

NE - Elle est d'abord apparue comme un instrument exotique. Il a fallu cinq cents ans, du XI^e au XVI^e siècle, avant que les puissants et les riches ressentent le besoin de s'en servir à leur table. Au XV^e siècle, une chronique raconte comment elle fit scandale à Venise. On vit avec stupeur une princesse byzantine porter sa nourriture à sa bouche *"avec de petites fourches*

en or à deux dents". Cette nouveauté parut un péché. Les prêtres attirèrent la punition du ciel sur la princesse, qui fut atteinte d'une maladie repoussante. Saint Bonaventure déclara que c'était un châtement de Dieu.

À la fin du Moyen Âge, la fourchette apparaît en France, venant d'Italie, puis en Angleterre et en Allemagne. Au début, on se moquait des courtisans qui s'en servaient. Ils étaient, semble-t-il, très maladroits, et la moitié de la nourriture tombait de la fourchette "entre le plat et la bouche". Elle servait en effet, au début, à piquer les morceaux dans le plat commun. Au XVII^e siècle encore, c'était un objet de luxe, en or ou en argent, utilisé seulement par la noblesse de cour et quelques riches imitateurs de la bourgeoisie.

Pourquoi donc s'est-on mis à se servir de cet instrument si malcommode et si mal accepté tout d'abord ?

NE - Les traités de savoir-vivre du XIX^e siècle ont essayé de donner une réponse. Parce que *"c'est d'un cannibale"* de manger avec les doigts, ou bien parce que c'est *"peu hygiénique"*. Mais ces raisons sont des justifications tardives. L'explication véritable tient à un très lent et très profond changement dans le subconscient des hommes d'une société. Ces hommes ont commencé à construire un mur affectif entre leur corps et celui des autres. La fourchette a été l'un des moyens de prendre ses distances avec le corps d'autrui et avec son propre corps. Ce corps, on le repousse, on l'isole, on en a honte, on veut l'ignorer. C'est un changement considérable. Pendant des siècles, ce mur n'existait pas.

Comment était-ce, avant le "mur" ?

NE - Je vais prendre un exemple extrême et très choquant. On peut lire, dans un traité de bonnes manières de 1558, le "Galateo", tout un chapitre sur la manière de satisfaire ses besoins naturels. J'en extrais le passage suivant : *"Quand on voit à rencontrer par chemin quelque chose de mauvais goût, il n'est pas honnête de se tourner vers la compagnie et de lui montrer cette ordure. Encore moins doit-on présenter à autrui choses puantes, ce que quelques-uns ont accoutumé de faire, se l'approchant eux-mêmes du nez et disant : les sentez un peu, je vous prie, comme ceci pue : au contraire ils devraient dire, ne le flairez, car il pue."*

Si le "Galateo", qui s'adresse à l'aristocratie, se donne la peine de souligner cette pratique pour la condamner, c'est évidemment une preuve de son existence. C'était sans doute un geste gai et amical. Que nous apprend-il ? Que ni le corps ni les fonctions naturelles n'étaient encore ressentis comme "dégoûtants". Aujourd'hui, un tel geste serait pathologique. Avant la Renaissance, il se pratiquait avec une ingénuité que nous avons du mal à imaginer aujourd'hui. Des hommes qui assouvissaient leurs besoins en public avec naturel et même avec plaisir, qui faisaient l'amour sans se poser de questions dans la pièce commune où ils vivaient avec leurs enfants, parfois dans le lit même qu'ils partageaient avec l'un ou plusieurs d'entre eux, qui prenaient la viande dans le même plat avec les doigts, qui lampaient la soupe à même la soupière, qui parfois y reje-

taient un morceau désagréable, entretenaient entre eux des rapports différents des nôtres.

Est-ce qu'ils se supportaient mieux ?

NE - Ils se supportaient autrement. Il existe, à ce sujet un texte très précis d'Erasme, l'humaniste de la Renaissance. Dans ses "Diversoria", qui datent de 1523, Erasme décrit une salle d'auberge en Allemagne. Quatre-vingt-dix personnes environ s'y entassaient. Des pauvres mais aussi des nobles et des riches, des hommes, des femmes, des enfants. L'un lave ses vêtements, l'autre ses mains dans une eau si sale qu'il n'arrive à rien. On crache partout. Quelqu'un nettoie ses souliers sur la table.

C'est l'heure du repas. Chacun plonge dans le plat commun son morceau de pain, y mord et le replonge. La pièce est trop chauffée : tout le monde transpire. Il y a beaucoup de malades. Beaucoup, explique à Erasme un interlocuteur, sont atteints de la maladie espagnole et sont plus dangereux que des lépreux. "C'est vrai, dit quelqu'un, mais les gens courageux s'en moquent." Ainsi, ce qui serait aujourd'hui intolérable était rendu possible par cette absence de distance entre les corps. Le corps de l'autre ne gêne pas. On ne ressent pas le besoin de s'en tenir éloigné. L'une des manifestations du processus de civilisation sera justement de créer ces distances en multipliant contraintes et interdits. Ceux-ci, en s'extériorisant peu à peu, sont devenus inconscients et donc automatiques. [...]

Quand une famille allait aux bains, au Moyen Âge, sa nudité allait sans dire. Un document raconte comment, dans les petites villes d'Allemagne, on se déshabillait tout d'abord à la maison. Puis, toute la famille, le père parfois vêtu de son caleçon, mais sa femme nue, ses enfants nus, faisaient un bout de chemin dans les ruelles étroites avant d'arriver à l'établissement de bains. La nudité ne provoquait pas de réactions de pudeur. La nuit, on dormait nu, et si quelqu'un gardait sa chemise, il était suspecté de souffrir d'une tare physique. [...]

Quel rôle joue la chemise de nuit dans cette évolution qui va de l'ingénuité à la pudeur et même à la honte ?

NE - Le même rôle que la fourchette ou le mouchoir. Elle est d'ailleurs apparue à la même époque. C'est un "instrument de civilisation", un symbole de la transformation qui s'opérait dans l'homme : un "mur émotionnel" commençait à se dresser entre lui-même et son propre corps. [...]

Et la violence ? Comment évolue-t-elle dans ce processus de civilisation ?

NE - Nous sommes allés pendant cinq cents ans d'une formidable violence, que nous ne pouvons que très difficilement imaginer, à une moindre violence et à l'autocontrôle de l'agressivité. Dans la société du Moyen Âge, la violence était inscrite dans la structure même de la société. La classe dirigeante était celle des guerriers. L'existence, c'était la rapine, le combat, la chasse à l'homme et à l'animal. Les documents suggèrent d'inimaginables déchainements affectifs où chacun, quand il le peut - à quelques rares exceptions près -, s'abandonne aux joies extrêmes de la férocité, du meurtre, de la torture, de la destruction et du sadisme.

Voilà un chevalier, nous raconte un texte, "qui passe sa vie à piller, à détruire les églises, à attaquer des pèlerins, à exploiter les veuves et les orphelins. Il prend un plaisir particulier à mutiler les innocents. Dans le seul monastère de Sarlat se trouvent cent cinquante hommes et femmes auxquels il a coupé les

mains où crevé les yeux. Son épouse est aussi cruelle que lui. Elle éprouve un vif plaisir à tourmenter de pauvres femmes. Elle leur a fait couper les seins et arracher les ongles pour les rendre inaptés au travail".

Les "guerriers" n'étaient pas les plus nombreux...

NE - Mais tous les groupes sociaux étaient la proie de la violence. Dans les villes ce n'était pas mieux. On a une chronique sur un certain Mathieu d'Escouchy, de Péronne. La première impression, c'est que c'est un honnête homme de lettres, bien tranquille. Et puis on s'aperçoit que lui et les siens sont sans cesse engagés dans de terribles querelles qui se règlent à coups de couteau ou par l'intermédiaire de tueurs à gages. Il va six fois en prison. Il se bat avec un moine qui le blesse. Cette vie tumultueuse ne l'empêche pas de devenir bailli et procureur du roi.

Le voilà à l'armée, d'où il revient estropié. Il falsifie un cachet et il est transféré à Paris "comme larron et merdrier". Il se prend de querelle avec un magistrat de Compiègne. Il est torturé, condamné, réhabilité, recondamné... Ce n'est qu'un exemple parmi beaucoup d'autres. Les hommes de ce temps-là passaient à la tuerie pour un oui ou un non. La religion, la croyance ne tempéraient pas cette violence. Elles y participaient. Pour arriver à contrôler notre agressivité comme nous le faisons dans l'ensemble aujourd'hui, il a fallu un travail civilisateur considérable.

Mais est-ce que nous ne revenons pas à la violence ? N'est-ce pas aussi une critique de notre civilisation ?

NE - Cette violence d'aujourd'hui, je crois que ce n'est pas grand-chose, sauf pour ceux qui la subissent, évidemment. Nous restons des enfants de cœur par rapport au passé. Je parle naturellement de la violence entre particuliers, à l'intérieur des sociétés, et non pas de la violence entre États qui a changé de dimension depuis que la science et la technique, et la mobilisation des masses, lui ont donné des moyens gigantesques. Nous n'imaginons plus ce qu'est une société violente. Une société fondée sur l'esclavage, par exemple.

La Rome antique, où il n'y avait que fort peu de restrictions à la violence contre des centaines de milliers d'êtres sinon la crainte de perdre un élément de capital. Imaginez des abîmes de sadisme... On a connu, en Afrique noire, des sociétés guerrières qui disposaient d'une surabondance d'esclaves. De temps en temps, ils étaient massacrés. C'étaient des sacrifices rituels mais aussi un moyen de supprimer des bouches inutiles. Ces jours-là, les rues ruisselaient de sang. Voilà des sociétés violentes. Nous vivons, nous, dans des sociétés relativement pacifiées mais que tourmente la contradiction d'avoir à se préparer sans cesse à des conflits internationaux, donc à la violence. Mais à l'intérieur elle reste contrôlée. Bien sûr, si la société était mise en pièces, les tabous sauteraient eux aussi et la violence réapparaîtrait dans tous les domaines.

Hypothèse absurde ?

NE - On ne peut jamais exclure la possibilité d'une complète désintégration de la société humaine. Qu'est-ce qui arriverait en cas de guerre nucléaire ? Mais, pour le reste, je ne partage pas le pessimisme aujourd'hui à la mode. [...]

Interview de Norbert Elias par Stanislas Fontaine,
Le Nouvel Observateur, 29 avril 1974, extraits
"La civilisation des mœurs", 1939, traduction française 1973

Qui a inventé la morale moderne ?

Comment la "civilisation" des mœurs a façonné la société française

Nos ancêtres les Français des quinzième et seizième siècles s'entretenaient pour des brouilles dans les rues, les cabarets ou même les églises, se racontaient des histoires salaces en toute innocence et se livraient en public à des activités naturelles que la décence aujourd'hui réserve à des lieux privés. Bref, ils étaient, comme l'écrit Robert Muchembled, "*violents, sales et méchants*", mais ils ne le savaient pas, puisque ces catégories de jugement sont celles que nous leur appliquons rétrospectivement. Et ne croyons pas que ces comportements de "sauvages" étaient propres aux gens du peuple : les mœurs de la noblesse et du clergé n'étaient pas moins rudes, les trois ordres ne se distinguant guère par leur mode de vie.

Or, en deux ou trois siècles, ces grands enfants brutaux et paillards ont rompu avec leurs vieilles habitudes de licence et s'ils ne sont pas vraiment devenus doux, propres et gentils, au moins se sont-ils civilisés en apprenant à se tenir, dans tous les sens de ce terme : dressage des corps et naissance d'un ordre moral. De cette "civilisation des mœurs", analysée par le sociologue allemand Norbert Elias dans un livre célèbre de 1939 (*La civilisation des mœurs*), est né l'homme moderne tel qu'il perdure, avec ses aspects policés et ses faces obscures, dans la société du vingtième siècle.

Le travail de Robert Muchembled, professeur à l'université de Paris-Nord (Villetaneuse), se situe explicitement dans le prolongement de celui de Norbert Elias. Mais il se nourrit des nombreuses recherches menées depuis près d'un demi-siècle sur la vie quotidienne d'autrefois, à commencer par celles de l'auteur lui-même, qui a consacré sa thèse de doctorat d'État à l'étude des "*comportements et mentalités populaires en Artois (1400-1660)*". Les lettres de rémission, qui exposent en détail les faits pour lesquels le roi est prié d'accorder son pardon, les inventaires après décès, qui décrivent avec minutie les objets de la maison, les traités de civilité, qui codifient les nouveaux usages, les témoignages de l'art et de la littérature fournissent, en effet, une masse d'informations sur les habitudes du temps et sur leur évolution à travers les siècles. "Les manières de boire"

Robert Muchembled exploite tous ces documents avec beaucoup d'habileté, alliant le savoir-faire de l'historien à l'éloquence du conteur : il parvient à préserver la saveur souvent truculente des récits, descriptions, nomenclatures et autres écrits de l'époque, dont il donne de larges extraits, tout en les

insérant dans la trame d'une argumentation qui ne perd jamais le fil de son discours. Le livre y gagne à la fois en clarté et en vivacité. Ainsi, à travers ces textes de toute nature qui touchent à tous les aspects de la vie sociale, voit-on peu à peu s'imposer dans les différentes activités de l'existence ordinaire un modèle de comportement plus ou moins contraignant, qui reçoit le renfort de la loi, la "criminalisation" apparaissant, selon l'auteur, "*comme une forme primordiale du processus de civilisation des mœurs*". De son côté, la religion contribue fortement à la diffusion de ces normes.

Mais ce que souligne particulièrement Robert Muchembled, c'est que l'adoption de ces règles communes, loin d'homogénéiser la société, a eu pour effet de la diviser en opposant nettement les "dominants" aux "dominés", selon la manière dont ils mettaient en oeuvre le nouveau système de normes : la "moralisation" des conduites, qui était censée unifier le pays, devenait ainsi dans les milieux dirigeants un instrument au service d'une stratégie de distinction. On reconnaît là des analyses que la sociologie, dans la lignée de Pierre Bourdieu, a largement popularisées. Robert Muchembled en donne des exemples très éclairants. Il faut lire les pages où il met en parallèle la sociabilité des tavernes, où les "manières de boire" sont perçues par les honnêtes gens comme grossières, et celle des cafés, où se développe l'art raffiné de la conversation ; ou encore le passionnant chapitre consacré à une "ethnologie du linge", qui décrit les multiples usages du tissu, linge de maison, de table ou de corps, dont la qualité, la couleur, la disposition sont autant de "marqueurs" sociaux.

Bien entendu, la diversité des attitudes ne se limite pas au contraste entre les élites et les masses : les résistances opposées au processus de "civilisation" ne sont pas les mêmes dans les villes et dans les campagnes, tandis qu'à l'inverse, dans la haute société, des surenchères dressent les unes contre les autres les diverses fractions de classe. Mais la fracture principale n'en est pas moins celle qui se creuse entre les privilégiés et le peuple, prélude à des affrontements ultérieurs.

Si l'on excepte quelques téméraires emprunts à la psychanalyse, trop rapides pour être convaincants. L'invention de l'homme moderne illustre bien la fécondité du croisement entre histoire et sociologie quand ces deux disciplines savent reconnaître leurs apports mutuels.

Ferenczi Thomas
Le Monde, 7 octobre 1988

« L'invention de l'homme moderne »

Les pratiques corporelles sont à la fois naturelles et culturelles. Les fonctions physiologiques de l'être humain se déploient dans le cadre d'habitudes sociales et de tabous qui diffèrent profondément selon les périodes et les civilisations. [...]

Les populations de la fin du Moyen Âge et du début de l'Ancien Régime possèdent en commun avec nombre de privilégiés une perception du corps très éloignée de la nôtre. Aucun véritable dégoût ne marque le bas du corps, et les gens n'éprouvent pas de gêne particulière à uriner ou à déféquer en public, rois et nobles compris. [...] L'absence de pudeur n'implique pas celle de tout tabou : les règles féminines, par exemple, induisent des sentiments de forte peur chez les hommes, dans tous les milieux. Quant aux innombrables rites de protection des nouveau-nés, des amulettes prophylactiques comme la dent et le corail, à la déformation de la tête ou d'autres parties du corps pour protéger son possesseur, voire pour le faire correspondre aux canons de la beauté de son groupe, ils reflètent tous une philosophie précise de l'existence et de fortes contraintes sociales. En d'autres termes, les populations traditionnelles possèdent aussi ce que, faute de mieux, on peut nommer un sens de la pudeur, c'est-à-dire des automatismes inculqués dès l'enfance. Ceux-ci ne se rapportent pas aux mêmes zones corporelles. En plein XIX^e siècle, dans le monde rural français en général, les femmes évitent de montrer leur chevelure. En Poitou, il est même peu convenable pour elles de laisser voir la nuque, et Léopold Delisle affirme vers 1888 : dans les Deux-Sèvres, *"on m'a dit, et cela à plusieurs reprises, qu'une femme ne doit pas montrer le derrière de sa tête à son mari, et, à plus forte raison, à un étranger"*. Une symbolique sexuelle très nette s'applique en effet à cet endroit, en continuité avec l'Ancien Régime.

La symbolique de la tête aux siècles modernes est d'ailleurs encore plus profonde que ne le signalent ces exemples résiduels. Il est évident que tous doivent cacher et parer leur chef, alors qu'ils craignent beaucoup moins de montrer leur derrière ou leur sexe, avant que des normes nouvelles de décence ne s'appliquent lentement et imparfaitement dans les couches supérieures aux deux derniers siècles de l'Ancien Régime.

S'interroger sur les raisons pour lesquelles la tête est alors *"l'élément le plus important dans les systèmes de sensibilité et dans les systèmes de représentation construits sur le corps et sur la gestualité"* revient à tenter d'identifier les fondements mêmes de la sociabilité, puisque celle-ci est toujours représentation de soi face aux autres.

Pour les nobles, le casque, et surtout le cimier héraldique, marquent l'appartenance à un clan familial. Il n'est pas exagéré de dire que pour les paysans et les humbles citadins la coiffure définit la personne et manifeste son appartenance au groupe. Tous sont alors couverts, comme on le voit dans la peinture, y compris à l'intérieur d'une taverne. Les conditions sociales et les âges se définissent par les coiffes. [...] Chapeau, bonnet ou autres couvre-chefs sont réellement indispensables dans toutes les couches sociales. Les femmes échevelées ne peuvent être que des prostituées ou des sorcières, ce qui rejoint parfaitement l'attitude des paysannes du XIX^e siècle refusant de montrer leur nuque. On peut ajouter à ce constat la définition de coiffes régionales, en Bretagne, en Alsace et ailleurs, en particulier après la Révolution française : ne s'agit-il pas alors d'un effort ostensible pour sauvegarder des coutumes et des styles de vie corrodés par le modernisme, en portant l'accent sur la parure et notamment sur celle de la tête ?

La coiffure [...] constitue ce que les éthologues appellent une réserve territoriale, c'est-à-dire une extension du moi de son propriétaire, une expression de sa personnalité. Parce qu'elle protège, des intempéries autant que des agressions magiques, du berceau à la tombe, la nuit, le jour, partout.

L'important, c'est la tête ! La perception du corps humain la valorise particulièrement. Le cœur, pas plus que le sang, n'obtient ce statut. Peut-être parce que les crimes de violence sont nombreux et que le liquide vital coule d'abondance dans ce monde. Ou bien parce que l'on ne voit pas leur fonctionnement ni même leur apparence. Les médecins ignorent d'ailleurs aussi les mécanismes de la circulation sanguine avant les découvertes d'Harvey au XVII^e siècle. La tête, elle, est apparente et fragile. Les humbles ne connaissent pas l'aspect du cerveau, encore que les crânes fendus et béants abondent, mais ils identifient en cet endroit leur centre vital et leur principal instrument de contact social.

Tel est d'ailleurs l'enseignement des sources criminelles en Artois : les 3 198 meurtriers graciés par une lettre de rémission entre le XV^e et le milieu du XVII^e siècle ont touché leur adversaire à la tête dans près d'un cas sur deux. Le fait n'est pas seulement relié à l'usage principal d'armes blanches. Il indique aussi une volonté, qui n'est pas obligatoirement homicide, de frapper l'ennemi à un endroit à la fois très accessible et très intime, où se concentrent le souffle vital et l'honneur du personnage.

Pour bien comprendre ces phénomènes, il faut se référer aux rituels de contacts entre les gens : le visage exprime une grande gamme d'émotions et plus encore de signes de lien ou d'opposition avec les êtres présents. Salutations, défis, discours muets se font plus lisibles à cet endroit, ou avec le chapeau, qu'en utilisant le reste du corps, à l'exception des mains peut-être. Or la vie de relations traditionnelle implique une intense sociabilité et une très forte promiscuité : habitudes fréquentes du grand lit commun aux parents et aux enfants, voire à des domestiques ; foules des danses, de la place villageoise ou de la taverne ; promiscuité des corps dans les lieux fermés. [...] Tout pousse les personnes à se côtoyer souvent de près. [...]

Dans ces conditions, le partage de l'espace laisse finalement peu de "territoire" à chacun autour de lui. À la différence des courtisans et autres "honnêtes hommes" dont les corps s'éloignent plus les uns des autres en apprenant les bonnes manières ou qui se réfugient dans l'intimité de pièces aux fonctions spécifiques, les représentants des masses populaires s'encombrent mutuellement de leur présence dans des actes de la vie que nous considérerions aujourd'hui comme privés. Ainsi s'explique la violence de leurs réactions lorsque le point limite est atteint, notamment lorsque quelqu'un les serre de trop près, les touche sans leur permission ou les agresse de quelque manière que ce soit, par exemple en leur faisant un pet à la figure. [...]

En somme, l'individualité s'exprime clairement au niveau de la tête et dans son prolongement, tandis que l'étroite appartenance à une collectivité est définie par une promiscuité obligatoire. [...]

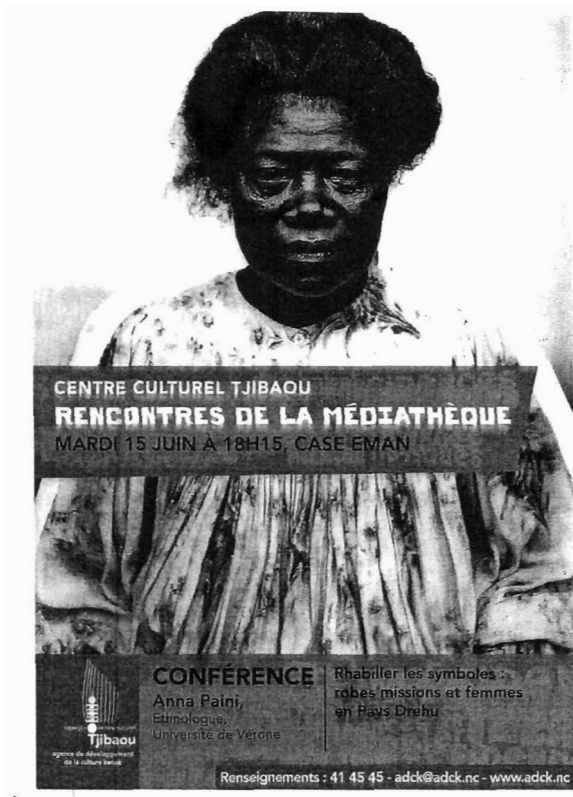
Le chapeau est donc un monde de signes et de messages. Il exprime le jeu, la salutation, l'apaisement, ou encore le dépit ou le défi. La taverne est un des lieux privilégiés de la mise en œuvre de ce code complexe, sous le regard de multiples personnes qui s'instruisent ou qui jaugeant les individus engagés dans ces dialogues sans paroles. Retirer la coiffure d'un autre, verser de la boisson ou uriner à l'intérieur, pour se réjouir des mimiques de son possesseur lorsqu'il découvre la plaisanterie, abattre le bord d'un couvre-chef sur les yeux d'un voisin déclenchent ainsi des combats inexpiables. Car l'offense non vengée transformerait en enfer la vie de l'insulté, qui deviendrait objet de railleries pour tous ses concitoyens. Et comme des coqs, les célibataires belliqueux portent des plumes sur leur coiffure, à l'image du joueur de cornemuse dans le *Repas de noces* de Bruegel, ou encore de ce paysan des environs de Namur, en juin 1588 : alors qu'il conduit le char de son maître, un serviteur du seigneur local lui prend son chapeau et *"rompant en plusieurs pièces les plumes y attachées"*, les emporte. La victime n'ose réagir, mais saisit une autre occasion, le 12 juin, pour tuer son provocateur. [...]

[Progressivement], les dominants s'éloignent définitivement d'une culture dont se réclamaient encore les conteurs du XVI^e siècle ou certains peintres de genre. [...] L'évolution de l'habillement témoigne précisément de l'existence d'un fossé qui se creuse, à des époques diverses selon les groupes et les régions, entre ces deux pratiques de l'existence. À Douai, les sous-vêtements féminins commencent à se diffuser dans la première moitié du XVII^e siècle. À Chartres, ils sont encore totalement absents dans les classes populaires au début du XVIII^e siècle. [...]

Le dressage du corps, avec l'inconfort du corset pour les femmes, n'est pas seulement une mode. Il est effort volontaire d'adaptation à la culture dominante, acceptation du principe de culpabilisation de la chair, souci de se conformer à des critères de respectabilité nouveaux et contraignants. Ceux qui s'y essayent recherchent la distinction. Ils suivent la pente que crée la progression de la notion d'intimité, bien qu'il leur faille pour cela souffrir un peu en s'engonçant dans des habits plus rigides que ceux du plus grand nombre. Ils refusent aussi de ressembler à ces derniers. Ils rejettent la conception collective du corps qui produit l'intense sociabilité populaire. [...]

Robert Muchembled : *"L'invention de l'homme moderne"*

Fayard, 1988, Collection "Pluriel" n° 8712, extraits pages 223 et suivantes



Rhabiller les symboles

► conférence d'Anna Paini, le 15 juin 2010

Le propos de la conférence¹

Introduction

La robe mission est un thème qui a été largement ignoré dans les travaux ethnographiques concernant ce pays, même si, là, comme dans le reste du Pacifique, le vêtement a été l'un des principaux marqueurs visuels de la présence coloniale, travaillé par la suite par les Océaniens. Pendant longtemps, la robe mission n'a donc pas été retenue parmi les sujets ethnographiques « bons à penser ».

Ce manque d'intérêt concerne toute la région, comme le montre Chloé Colchester dans son introduction au volume *Clothing the Pacific* (2003). Elle remarque que, par rapport à d'autres contextes coloniaux, dans la littérature du Pacifique, « la place de l'habillement dans le colonialisme et l'histoire missionnaire a été mal explorée » (: 8).

Dans toute la Mélanésie, on a négligé les pistes ouvertes par le peu de travaux sur le vêtement (Weiner and Schneider, 1989, *Cloth and Human Experience*), en continuant à enquêter et à théoriser sur les échanges et les rites, considérés comme les « vrais » sujets ethnologiques.

Au niveau local, on peut faire plusieurs hypothèses pour expliquer la désaffection de la recherche ethnographique, sociologique et historique concernant ce domaine.

On a observé la fin de la fabrication de tapa, fabrication qui a toujours été plus limitée ici que dans d'autres parties de l'Océanie. L'Occident avait montré un certain intérêt vis-à-vis de cette production, liée en partie à l'habillement. Ou encore, le peu d'intérêt porté aux vêtements kanak postcoloniaux pourrait relever du regard occidental, qu'il s'agisse de celui des agents coloniaux ou de celui des chercheurs, lesquels n'étaient intéressés que par l'exotisme et ce qu'ils considéraient comme authentique, et donc ne pouvaient pas être intéressés par un vêtement introduit de l'extérieur, catalogué, qui plus est, comme un élément frivole. Mais cette vision ne correspond

pas à la trajectoire indigène, car elle ne prend pas en considération l'agency locale, c'est-à-dire la signification donnée à travers le temps au vêtement par les hommes et les femmes du contexte pris en compte.

C'est, en revanche, un sujet qui intéresse beaucoup au niveau local, comme l'ont démontré, d'une part, le Festival des arts du Pacifique qui s'est tenu à Nouméa du 23 octobre au 3 novembre 2000 et qui a présenté, à côté de la section arts – sculpture, peinture, photographie –, une section entièrement consacrée aux vêtements et, d'autre part, l'exposition photographique sur les robes mission au centre culturel Tjibaou du 20 août au 3 novembre 2003. Et comme le démontre actuellement l'exposition collective « Robes mission : un art de la rue ? » présentée dans ces lieux.

Mais déjà, avant cette période, le catalogue de l'exposition « Portraits kanak 1911-1912. Fritz Sarasin – Paroles kanak », publié en 1995 par l'ADCK – centre culturel Tjibaou, personnifie la « robe mission » et c'est pour cette raison que l'un de ces portraits a été choisi comme visuel des supports de communication de cette conférence.

Au cours des dernières années, l'intérêt des ethnologues et des historiens et historiennes envers ce sujet, a donné lieu à plusieurs publications collectives, surtout en anglais.

Ainsi que Küchler et Were le soulignent, « le vêtement a été l'un des principaux marqueurs visuels de l'arrivée du colonialisme dans le Pacifique, perçu par les Européens comme l'un des signes de l'acceptation de la civilisation par les indigènes » (2005 : xxi). Cependant, nous ne devons pas penser que l'intérêt pour l'habillement coïncide avec l'arrivée des missionnaires car, chez les peuples de la région, le corps était « le principal espace d'expression visuelle et matérielle et d'activité politico-rituelle » (Colchester 2003 : 6).

L'analyse de l'adoption de la robe mission est complexe, car elle ne se rattache ni à l'idée d'un article vestimentaire seulement imposé de l'extérieur, ni à une démarche simplificatrice d'adoption pure et simple de la part des femmes kanak.

1. Note de l'auteur : Ce texte concerne l'introduction et la section « La robe mission comme objet d'étude dans les recherches sur le vêtement en Océanie ».

robes mission et femmes en Pays Drehu »

au centre culturel Tjibaou

L'analyse, basée sur des données de terrain et sur une documentation d'archives, révèle les multiples dimensions de cette robe. La recherche s'inscrit dans une anthropologie critique et historique et s'efforce d'aborder « les problèmes posés par une redéfinition de la réalité sociale en termes de processus » (Bensa 2006 : 8), qui ne sont pas éclairés à travers le prisme d'une opposition fautive, inutile et dangereuse entre sociétés traditionnelles et modernes.

Les documents d'archives (collections et documents photographiques) montrent très bien que les femmes kanak n'ont pas systématiquement accepté les vêtements introduits ; elles les ont soit adaptés, soit modifiés, ou complètement refusés comme cela a été le cas du kimono à Lifou (Eugénie Péter 1923), dont elles ont gardé le terme en tant que label d'un vêtement non local.

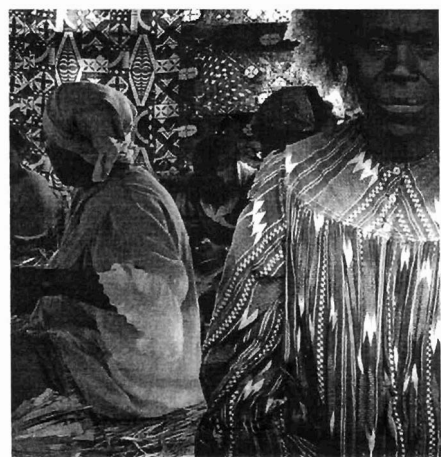
La robe mission relève d'une visée qui voulait imposer aux femmes kanak un style occidental répondant à des notions de pudeur et de modestie ; mais les femmes kanak de Lifou ont su l'adapter, la transformer, la recontextualiser en la greffant sur des pratiques et savoirs locaux. Dans cette démarche, la notion de vêtement *nyipi* (« vrai »), appliquée aujourd'hui à cette robe, signale le poids du processus de réappropriation auquel elle a donné lieu (Paini 2003, *JSO*).

Les processus d'imbrication des passés indigènes et coloniaux ont mené à des reconfigurations actuelles qui montrent des spécificités entre les Îles et la Grande Terre. Le rôle joué par le contexte colonial – rappelons simplement que la colonisation pénale et de peuplement et la politique du cantonnement mise en œuvre sur la Grande Terre ne seront pas appliquées aux Îles, même si la présence des missionnaires restait forte – continue d'influencer les mœurs contemporaines. Même le qualificatif utilisé pour en parler montre des différences entre Lifou, les autres îles et la Grande Terre. Le mot « robe popinée » utilisé par les Kanak de Lifou ne contient pas la lourde signification qu'il a pour les Kanak de la Grande Terre où il est toujours chargé de connotations négatives et donc très contesté car il se réfère au terme péjoratif utilisé par les Européens pour désigner les femmes kanak comme indigènes.

Le terme « robe mission », en revanche, « a suivi un itinéraire analogue à celui de « kanak ». Ce terme a longtemps été utilisé par les colonisateurs de façon péjorative pour parler des autochtones, jusqu'à ce que ces derniers invertissent sa connotation et le transforment en symbole positif d'identité culturelle. » (Paini 2003 : 247)

En se rattachant à ce qu'a écrit l'anthropologue Jonathan Friedman, « la continuité et par conséquent la transformation de la forme culturelle [...] doivent être enracinées dans les motivations, les stratégies et l'intentionnalité des sujets sociaux précisément situés dans leur temps et l'espace » (2002 : 232), ma présentation aura recours à une démarche qui tient compte du changement non point en tant que fracture radicale du passé, mais prenant en compte les processus d'imbrication des passés indigènes et coloniaux ainsi que les reconfigurations contemporaines. Celles-ci montrent la versatilité et les différentes significations de ce vêtement, et donc manifestent certaines des différences spécifiques existant entre les Îles et la Grande Terre.

Par ailleurs, la robe mission a perdu son caractère « obligatoire » au cours du temps, son port ayant été, dans une certaine période, interdit dans les écoles.



Composition d'Anna Paini

Robe mission, robe kanak

Comme l'écrit l'anthropologue italienne Ernesta Cerulli, les vêtements importés « ne pendent pas comme des objets inertes, dénués de contenu » (1999 : 98). La robe mission peut être interprétée comme un élément d'« indigénisme », dans le sens où elle est « en relation avec, mais distincte des produits « coloniaux » » (Teaiwa 2001 : 343). Donc, elle montre l'agency des femmes kanak à l'œuvre et les processus qui ont modifié la robe qui est passée d'« objet colonial » à « objet culturel ».

En se focalisant sur le protagonisme féminin, l'approche se détourne de la représentation des femmes victimes pour les penser comme agents et créatrices : de la flexibilité dans les formes d'usage jusqu'à l'inventivité et la créativité des couturières et des artistes kanak.

Les réflexions que je présente aujourd'hui sont issues d'une recherche en cours sur la robe mission qui se base à la fois sur des entretiens ethnographiques, menés à Lifou à partir des années 1990, et sur du matériel d'archives – photographies et correspondances missionnaires, aussi bien catholiques que protestantes.

Le risque de faire de son terrain un particularisme est toujours possible, mais celui de généraliser est tout aussi réel ; mon enquête de terrain a été menée à Lifou,

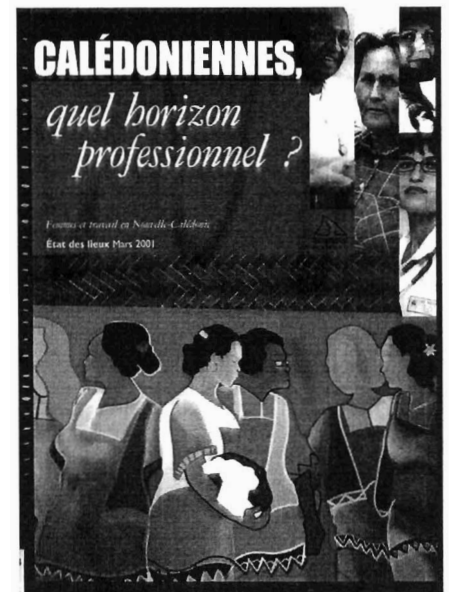
j'essaierai cependant de faire quelques comparaisons là où ce sera possible, sans que cela soit systématique.

Mes recherches m'ont conduite à distinguer deux grandes périodes au sujet des robes mission. La première allant de son apparition jusqu'aux années 90, et la seconde, de cette limite jusqu'à aujourd'hui. Cette seconde période se démarque par le fait que les femmes kanak se sont approprié commercialement cet objet en même temps qu'elles ont pris l'initiative de la création modiste en ce domaine (Paini 2009, in *Antropologia dell'Oceania*).

Ma présentation est focalisée essentiellement sur la première période.

La robe comme objet d'étude dans les recherches sur le vêtement en Océanie

Colchester, anthropologue au University College à Londres, qui a édité l'un des premiers ouvrages collectifs sur les vêtements dans le Pacifique, *Clothing the Pacific* (2003), souligne que « ... un trait distinctif de la mission protestante dans le Pacifique, comme dans d'autres régions de la périphérie

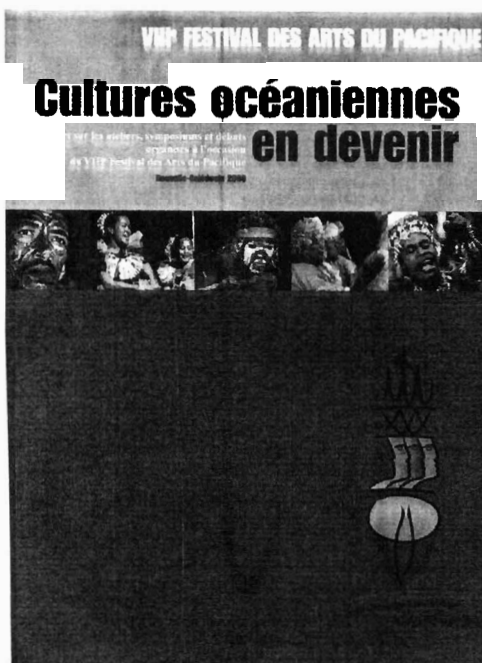


En couverture : fresque de l'atelier des femmes créée par Maryline Thydjepache ; rédaction des textes : Anne Pitoiset ; Editeur : province Sud-mission aux droits de la femme. Nouméa, mars 2001.

coloniale, a été l'accent mis sur la définition des activités quotidiennes ordinaires. [...] Les prêtres catholiques ne partageaient pas ce degré de préoccupation des choses matérielles de tous les jours car leur approche de la place des objets dans le culte et dans la pratique religieuse était différente, et cette influence restait faible par rapport à celle des évangélistes protestants. Parce que les protestants évangéliques voulaient que leurs insulaires acceptent non seulement leur foi, mais aussi leur mode de vie. » (: 2)

Ce passage mérite qu'on s'y arrête car il présente une analyse qui ne correspond pas à ce que les données ethnographiques et les documents d'archives nous renvoient pour Lifou et, plus généralement, pour la Nouvelle-Calédonie. S'il est vrai que les missionnaires protestants à Tahiti introduisent déjà le vêtement Mother Hubbard au début de 1800, la généralisation de l'auteure est cependant risquée, car elle introduit une coupure nette qui ne correspond pas à l'œuvre d'évangélisation des deux Églises : pour les missionnaires catholiques, le salut des âmes et celui des corps ont été aussi étroitement associés.

Un autre élément souvent mentionné dans le débat sur l'ingérence des missionnaires dans la vie quotidienne locale est le rôle actif joué par les épouses des pasteurs protestants dans la démarche d'imposer un code vestimentaire européen ; cette considération est incontestable, mais elle ne doit pas faire oublier que, du côté catholique, les pères maristes ont très tôt demandé à être rejoints et accompagnés par des religieuses, comme un extrait d'une lettre du père Gaide (correspondance conservée aux Archives des Pères Maristes, Rome) nous le révèle :



« Sans sœurs, nous n'aurons jamais des mères chrétiennes, et, sans mères chrétiennes, nous bâtissons sur le kanakisme, c.à.d. sur le sable ; nous n'aurons jamais des chrétiens dignes de ce nom, s'ils ne sont pas auparavant des hommes ; or ils ne seront hommes que par l'éducation maternelle. » [9 février 1872]

Les missionnaires maristes ont cru fermement à une idée d'évangélisation plus vaste qui se rattachait à une notion du progrès linéaire évolutionniste, donc, même avant l'arrivée des religieuses, ils s'engageaient aussi à transformer les mœurs des indigènes.

Un extrait de la lettre de Montrouzier à ses parents, écrite en mars 1853 après son retour à Balade, nous révèle des détails insolites et inattendus (typique des lettres de Montrouzier, au moins celles concernant les premières années de son expérience missionnaire, voir Paini 2010) sur la vie quotidienne de la mission et témoigne du lien étroit entre la vie spirituelle et la vie quotidienne, qui caractérise l'œuvre des missionnaires catholiques.

« En même temps que nous travaillons à la conversion des naturels, nous visons aux moyens de rendre leur existence ici bas moins misérable. Le p(ère) Vigouroux, avec une patience admirable, forme des laboureurs. Le p(ère) Forestier s'industrie de son côté pour apprendre aux femmes à coudre, à filer. » [16 mars 1853]

Par cela, je ne veux pas dire qu'une mission a été plus responsable qu'une autre, je veux juste dire que je trouve que l'affirmation que les missionnaires catholiques ont été tout à fait étrangers à ces changements, n'ayant pas participé à repenser la vie quotidienne locale, est réductrice, car les missionnaires – catholiques ainsi que protestants – avaient la commune conviction que la conformité avec la civilisation occidentale et le christianisme devait être réalisée afin de domestiquer l'« exotique » et de le normaliser dans un ordre européen des choses.

Le projet des catholiques n'était pas tellement différent dans ses buts par rapport à celui des protestants, à savoir, effacer les anciennes croyances et imposer un nouvel ordre symbolique, une autre façon « d'être-dans-le-monde ».

Nous devons aussi considérer un autre aspect, à savoir la personnalité du missionnaire. Le pasteur Mac Farlane, l'une des figures de premier plan dans l'histoire de la LMS² aux Loyauté, dans son livre *The Story of the Lifu Mission* (1873), indique clairement sa position sur le devoir d'un missionnaire chrétien :

« Même si un missionnaire s'est comporté comme une sorte de monarque envers les indigènes, pourquoi – et je pose la question – est-ce la plus grande des calamités pour ces pauvres indigènes ignorants que d'être gouvernés par un homme de bien chrétien et intelligent ? Être « roi des cannibales » est un honneur que ne convoite pas un missionnaire mais il ressent qu'il est de son devoir de rechercher par tous les moyens à élever les indigènes au milieu desquels il œuvre ; non seulement il leur prêche l'Évangile, mais il s'efforce d'améliorer leurs lois, leurs habitations, leurs routes, leurs pirogues et toute chose en relation avec leur bien-être temporel et spirituel. »

Les catholiques ne s'exprimaient pas en termes si forts peut-être, cependant, en 1859, Montrouzier écrit de Lifou, où il était arrivé en 1858 :

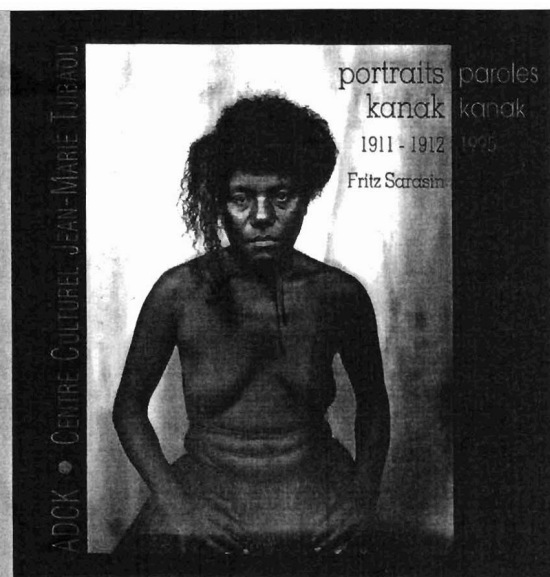
« ... la polygamie, les nudités les plus révoltantes, les superstitions, l'idolâtrie même, car il y avait à Lifou des idoles, de vrais Dieux pénates, résidant dans une pierre, un ongle, une boule de cheveux [...] étaient de grands obstacles à surmonter ». [1^{er} janvier 1859].

Les missionnaires catholiques et protestants partageaient donc la conviction commune qu'ils avaient le droit de définir le destin des peuples autochtones, même si leurs méthodes variaient (par exemple, l'utilisation de la langue véhiculaire du milieu dans l'évangélisation).

Je considère qu'il est important de prendre en compte ces distinctions afin de discerner l'ampleur des éléments entrant en jeu dans les processus concomitants du changement et des continuités significatives dans la transformation (Friedman 2002) et afin de situer la robe dans les études comparatives sur les vêtements en Océanie.

Anna Paini

2. London Missionary Society.



Nétché Maré
Nov./déc. 1911
n° (F) VB 4935



Nétché Maré
Nov./déc. 1911
n° (F) VB 4929



Képénéé Lifou
avril/mai 1912
n° (F) VB 5028