

## Bulletin d'histoire politique

### Anthropologie du vêtement

#### De la sémiologie à l'ethnoscience chez les Samis et les rockers parisiens

Marie Roué



Volume 10, numéro 2, hiver 2002

Corps et politique. Le corps et ses fictions : regards croisés : anthropologie et histoire

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1060522ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1060522ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Bulletin d'histoire politique  
Comeau & Nadeau Éditeurs

ISSN

1201-0421 (imprimé)

1929-7653 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Roué, M. (2002). Anthropologie du vêtement : de la sémiologie à l'ethnoscience chez les Samis et les rockers parisiens. *Bulletin d'histoire politique*, 10(2), 47-57.  
<https://doi.org/10.7202/1060522ar>

Tous droits réservés © Association québécoise d'histoire politique; VLB Éditeur, 2002

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

**é**rudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

## Anthropologie du vêtement

# De la sémiologie à l'ethnoscience chez les Samis et les rockers parisiens

MARIE ROUÉ  
C.N.R.S., France

Deux éléments importants de mon parcours intellectuel concernent l'étude du vêtement. J'ai abordé ce sujet tout d'abord dans une communauté pastorale alors que je consacrais ma thèse et des recherches subséquentes au vêtement sami<sup>1</sup>. Par la suite, sur un terrain urbain, j'ai réalisé des recherches en anthropologie en m'intéressant au blouson de cuir, et à son vol, chez les punks et les rockers.

L'occasion ici offerte de relater mes travaux sur le vêtement nécessite une certaine mise en perspective. Aujourd'hui, on reconnaît à cet objet des dimensions symboliques, sociales, techniques, esthétiques et économiques, voire même politiques. Ces acquis sont relativement récents. En 1957 dans un article célèbre publié dans les *Annales*, Roland Barthes dénonçait les manques théoriques et méthodologiques dont souffrait alors l'étude du vêtement. Il proposait le rassemblement des intérêts, jusqu'alors morcelés, de diverses disciplines académiques, afin d'en arriver à une approche multidisciplinaire, seule capable de rendre compte adéquatement de l'ensemble des composantes du vêtement. Au début des années 1980, la réunion d'anthropologues, d'historiens, de technologues et de conservateurs de musées dans divers colloques et publications, tant dans le monde anglophone que francophone<sup>2</sup>, réalisait, pour un temps du moins, cette vision unifiée. Ces avancées ont permis du même coup d'attirer l'attention sur des travaux antérieurs qui contenaient déjà des éléments importants et sur lesquels notre génération de chercheurs allait pouvoir s'appuyer. Mentionnons les recherches d'André Leroi-Gourhan sur la technologie, et sur l'évolution des formes du vêtement. Ou encore celles de René-Yves Creston sur le costume breton, notamment sur la coiffe et ses significations (indice d'une localité, d'un état marital, etc.). Ce type d'études sémiologiques, dans la lignée de Barthes, a plus tard essaimé. Dans les dix dernières années, l'émergence d'une nouvelle définition sociale du corps a continué à transformer le champ

de la recherche sur le vêtement. La relation au corps y est devenue primordiale.

Lorsque j'entrepris mes premières recherches dans les années 1970, ce domaine d'étude, riche de potentialités, était encore peu développé, ce qui m'incita à mener de front la collecte et l'analyse des données ainsi que la théorisation d'un nouveau champ d'étude. Ma thèse de doctorat sur le vêtement sami envisageait ce thème à la fois sous l'angle du signe<sup>3</sup> et de la culture matérielle. En effet la richesse du fait vestimentaire sami doit s'appréhender dans cette double dimension et ne pas se réduire, dans une vision réductrice de la nécessité, à n'être saisie qu'en tant qu'adaptation à un climat rigoureux. Bien que ma recherche se soit inscrite pour une part dans la mouvance de l'écologie culturelle<sup>4</sup>, je me suis attachée à montrer dans le même temps qu'un vêtement qui démontre un savoir expert des animaux, des qualités de la peau et de la fourrure<sup>5</sup> ne cesse pourtant d'être un signe.

Dans les années 1980, alors que je m'intéressais aux sous-cultures punks et rockers en France, c'est surtout en tant que phénomène de délinquance juvénile urbaine, de réaction à une marginalisation spatiale (les banlieues) et économique que les « loubards », « punks » ou « rockers » étaient analysés par des sociologues de l'école de Bourdieu. La question essentielle à mon sens n'est pourtant pas là. Rockers et punks ont élaboré un code vestimentaire fort complexe qui est l'élément central de leur sous-culture<sup>6</sup>. Dans les années 1980 le blouson de cuir est devenu l'objet d'un enjeu symbolique et identitaire entre des groupes sociaux fort différents. Mes enquêtes de terrain ont montré qu'il ne faut pas considérer le vol de ce blouson emblématique par les rockers comme une lutte de dépossédés contre le monde capitaliste, dont le vol dénoncerait en acte leur exclusion du monde marchand. Il s'agit d'une guerre de sens, où c'est la polysémie qui pose problème : un seul signifiant (le blouson de cuir), renvoyant à nombreux signifiés (toutes les identités contradictoires qui se réfèrent à cet emblème vestimentaire). En bref, on ne vole pas parce qu'on est pauvre, malheureux, révolté et frustré : on récupère plutôt une identité usurpée dont le blouson de cuir est le signe. Comme nous le verrons, le type de vol que je décris se déroule de façon très ritualisée. S'il s'agit bien dans les grandes lignes d'un conflit entre jeunes bourgeois et prolétaires, retenons que la lutte se place avant tout sur un terrain symbolique.

Plutôt que d'isoler dans un travail de type monographique l'un des partenaires, l'analyse se devait de rendre compte de cet échange de blousons et de sens qui implique de nombreux acteurs. On peut la rapprocher de ce que les anthropologues américains ont plus tard appelé « dialogisme » (s'inspirant de Bakhtine, en passant par J. Clifford). Nous verrons que l'analyse nous ramène aussi à un des moments marquants de l'ethnologie française, sur

laquelle Maurice Godelier (1996) a attiré notre attention récemment, celle de l'*Essai sur le Don* de Marcel Mauss.

## LE VÊTEMENT SAMI

En écrivant ma thèse, j'ai eu la surprise de constater que presque rien n'avait été fait sur le vêtement sami. Alors que l'ethnographie sami bénéficiait d'une prestigieuse série, celle des *Acta Lapponica* du musée de Stockholm, le vêtement avait été délaissé, peut-être précisément en raison de ce qui me semblait passionnant, l'ancienneté des phénomènes de changement, et même de mode. De plus, peu de chercheurs scandinaves s'intéressaient aux pièces de vêtement en cuir ou fourrure, s'inscrivant ainsi dans la continuité des représentations qui ont longtemps stigmatisé les Samis en tant que sauvages velus. Seules les pièces du vêtement de tradition scandinave, ceintures tissées à jolis motifs géométriques avaient eu l'honneur d'être étudiées. Pour toutes ces raisons qui tiennent de la sociologie de la connaissance, il y avait là un beau sujet à explorer<sup>7</sup>. Les sources, si elles étaient parcellaires, ne manquaient pas : récits de voyages vers le nord et gravures, collections de photographies inexploitées et pièces de vêtements conservées dans les fonds du musée de l'Homme et des musées scandinaves, et enfin mes propres enquêtes, dans le Varanger, à Enontekiö, à Kautokeino surtout où le vêtement était porté quotidiennement et où son élaboration faisait l'objet d'une vive compétition entre les femmes.

## ÉVOLUTION DES FORMES ET RETOUR DU REFOULÉ

La première partie de mon travail concerne les lois de l'évolution vestimentaire par changement interne et par emprunt. Leroi-Gourhan avait ouvert la voie à ces recherches, en spécifiant la double nature du fait technique, que l'on analyse parfois en ayant recours à l'histoire, parfois sur le plan morphologique. Non pas que l'un ou l'autre cadre analytique doive être privilégié puisque, comme il l'écrit, le chercheur travaille avec ce qu'il trouve, « saisissant l'histoire là où le groupement chronologique est clair, passant sur le plan morphologique là où telle exploitation se révèle féconde »<sup>8</sup>. Pourtant mon travail a suivi une autre piste que la voie tracée par Leroi-Gourhan. Alors qu'il décrivait une évolution des techniques au niveau des cinq continents, j'ai tenté, avec d'autres chercheurs de la même génération, d'établir une méthode qui, à partir de l'analyse rigoureuse des matériaux d'une culture donnée, puisse être généralisée et constitue une anthropologie du vêtement dans toutes ses dimensions symboliques, sociales et techniques.

Je m'appuyais d'abord sur une étude technologique, en établissant des patrons de chaque pièce, puis des schémas de montage pour expliquer la structure du vêtement une fois cousu. Dans le cas du vêtement de peau, la chaîne opératoire décrite commençait par leur traitement, puis leur découpe. Analyser les divers constituants d'une pièce, en comprendre la structure, mettre à jour le jeu des emprunts et des évolutions ne peut se fonder sur la seule observation du vêtement porté. Que les bonnets d'homme de deux régions voisines, Kautokeino et Karasjok, très différents quand ils sont portés, aient une origine commune, ne peut se découvrir que par l'examen de leurs patrons, qui révèle une structure identique, même si les proportions des divers éléments ont changé. À l'inverse la comparaison de pièces portées sans référence au patron conduit à trouver des ressemblances factices, d'autant plus aisément que le nombre de formes élémentaires est plus réduit si l'on entend par « forme » l'aspect extérieur d'une pièce. En effet l'évolution d'une pièce procède généralement par extension et régression de certains éléments, rarement par création *ex nihilo* ou suppression totale d'un élément.

J'ai retracé par exemple l'évolution étonnante du bonnet féminin<sup>9</sup> pendant plus de deux siècles à Kautokeino. Le bonnet initial, très original, se caractérisait par l'existence d'une pièce de bois interne qui se dressait sur la tête comme une corne, d'où il tirait son nom norvégien (*hornlue*). Vers le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, un mouvement de « réveil » religieux dirigé par le pasteur suédois Laestadius s'étendit dans toute la Laponie, condamnant toute frivolité, qu'elle se manifeste par les rideaux aux fenêtres, le chant sami, ou la « corne du diable » que nous venons d'évoquer. Dans ce climat puritain on voit apparaître à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle un bonnet féminin rond, qui enserre le crâne et tombe bas sur le front, donnant aux femmes sur les clichés un air buté. À partir de 1930, en recourant aux photographies prises par les voyageurs et aux collections des musées, on remarque que les femmes commencent à faire pousser une extension, tout d'abord aplatie et discrète, à l'arrière du bonnet. Petit à petit l'arrière se relève, des fronces apparaissent. Dans les années 1970 enfin, la partie antérieure de la coiffe se dresse jusqu'à devenir verticale : il faut alors la doubler de tissu auto-collant pour qu'elle reste bien rigide. Sa confection est l'objet d'une vive compétition entre les femmes, qui cousent les galons les uns sur les autres dans une profusion décorative. Telle est l'évolution de la coiffe sami. Partie d'une forme très originale, transformée pour des motifs extérieurs à la logique culturelle interne en une forme extrêmement simple, tout se passe comme si la coiffe avait été ramenée avec obstination à sa forme primitive. Le retour du refoulé en quelque sorte !

Dans mon travail sur le vêtement de peau chez les Samis j'ai abordé pour la première fois l'étude des savoirs et savoir-faire sur la nature que je développe aujourd'hui avec l'équipe APSONAT, Appropriation et

Socialisation de la Nature. À l'époque où les Samis vivaient d'activités diversifiées de chasse et de pêche, ils utilisaient pour leur vêtement les peaux de nombreuses espèces animales : oiseaux aquatiques tels le plongeon (*Gavia spp.*) dont l'usage comme couvre-chef masculin et féminin est attesté du début du XVI<sup>e</sup> siècle à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, poisson, phoque, ours, renne sauvage, martre, renard. Mais dès qu'un groupe se spécialisa dans l'élevage du renne, la peau de ce cervidé devint le matériau par excellence du vêtement.

Cette spécialisation permit le développement d'un savoir très sophistiqué et de techniques très diverses pour obtenir à partir d'une seule espèce animale des vêtements adaptés à des usages différents, grâce à l'utilisation des variabilités de la fourrure de l'animal selon l'époque de l'année où il est abattu, le sexe et l'âge de l'animal. Leroi-Gourhan, qui travaillait en tant qu'archéologue sur des sites français de populations de chasseurs de rennes s'intéressait de près à ces données. Comme François Sigaut l'a souligné dans un éditorial (Sigaut, 1978), le fait que le choix de l'animal soit dicté par des impératifs vestimentaires remet en question « l'hypothèse généralement implicite » (c'est-à-dire indiscutée) des préhistoriens qui considèrent les ossements retrouvés dans les fouilles comme ceux d'animaux abattus pour leur viande. C'est là un apport non négligeable de l'anthropologie à l'archéologie. Ce fait explique aussi les grands massacres de la fin de l'été souvent reprochés par les scientifiques canadiens aux Inuit ou aux Indiens, ou restés inexplicables dans le cadre de fouilles archéologiques. Comme nous le verrons, chaque homme, femme, enfant a en effet besoin d'au moins trois, sinon quatre « manteaux », chacun nécessitant entre trois et cinq peaux, en moyenne donc entre 12 et 16 peaux par personne seulement pour les manteaux, sans compter les pantalons de cuir en été, en fourrure en hiver, et les dizaines de mocassins nécessaires pour toutes les saisons de l'année. Pour une famille de cinq personnes, on utilise plus de cent peaux par an. Dans un climat rigoureux, et dans un environnement technique où, plus que l'habitation, c'est le vêtement qui protège du froid, les besoins vestimentaires ont autant sinon plus, d'importance que les besoins alimentaires. Avant qu'un séminaire dirigé par J. P. Digard<sup>10</sup> ne s'engage dans une réflexion sur ces questions, Sigaut<sup>11</sup> suggérait que mes données sur le vêtement pouvaient aider « la problématique des domestications animales à sortir de l'impasse où elle se trouve actuellement ».

Prenons l'exemple des mocassins. Il en existe sept types offrant une isolation tantôt thermique, tantôt hydrofuge. Selon le mode de transport (marche ou ski), les conditions climatiques (froid intense de l'hiver ou période humide des intersaisons), et tout particulièrement l'état des sols (gelés, glissants, détremés), ils sont souvent portés juxtaposés dans une relation de complémentarité efficiente. La distribution des différents types de peau

utilisés pour les diverses parties des mocassins est très étudiée, exploitant au mieux toutes leurs caractéristiques : semelle antidérapante obtenue en juxtaposant deux pièces aux poils tête bêche, savant calcul de l'adéquation semelle et dessus du mocassin pour que le porteur ait toujours les pieds au chaud, mais que la couturière n'ait pas à reprendre son travail trop souvent pour cause d'usure. Les choix du matériau, de la coupe et des techniques d'assemblage sont déterminés par des impératifs de protection, mais également par des critères esthétiques. Pour obtenir des peaux souples et du plus bel effet, on doit utiliser les peaux des jeunes de trois mois, bien que le rendement en viande soit alors peu productif. La nécessité pour les Samis nomades de se procurer peaux de vache ou de phoque, particulièrement étanches, participe également des relations sociales dans le sens le plus large, puisqu'elle les oblige à des négociations avec les Samis fermiers sédentaires ou côtiers.

On dénombre quatre types de manteaux d'hiver en fourrure de renne<sup>12</sup>, qui remplissent des fonctions différentes, d'ordre esthétique ou matériel. La coupe ajustée avec de nombreux godets du manteau d'apparat requiert un nombre de peaux important, d'autant plus qu'il ne peut être cousu qu'avec des peaux de rennes âgés de trois mois. De plus, vu la préférence pour une couleur rare dans le troupeau, blanc immaculé ou noir, qui seule confère l'élégance requise, l'acquisition des peaux prend parfois plusieurs années, et nécessite l'aide de toute la famille. Même pour le manteau de tous les jours, fait de peaux plus solides dont la fourrure présente les couleurs habituelles de robe entre le marron et le gris, le souci esthétique n'est pas absent. Outre le manteau de fête, le manteau de travail, chaque sami possédait un manteau de dessous, porté le poil contre la peau, de coupe plus simple, et parfois une tunique de cuir l'été. Un dernier manteau fait de peaux de rennes tués en hiver, permettait de supporter les heures passées sans bouger lorsque l'on surveille le troupeau, ou les longues pauses assis sur le traîneau lorsque l'on voyage. Très chaud, il était également inconfortable, car à la longueur des poils correspond l'épaisseur de l'épiderme, et ne pouvait donc être porté que lorsque l'on restait immobile.

Savoirs, critères de sélection et techniques de préparation des peaux poursuivent toujours au moins deux objectifs : la protection (lutte contre le froid, l'humidité, le glissant) et la recherche de l'esthétique. De surcroît, pour le vêtement de peau et encore plus pour celui de drap, les phénomènes de mode et de concurrence entre porteurs sont très vifs. Leroi-Gourhan l'avait d'ailleurs noté :

À cet égard, il convient de souligner que la mode, dans ce qu'elle a de plus inconstant, n'est pas le privilège de l'Occident moderne : *tous les peuples* (mis en italique par l'auteur), pour peu qu'on les ait suivis pendant un

demi-siècle, accusent des variations considérables et rapides. Exactement comme chez nous (...) les baguettes qu'on se passe au travers des narines sont tantôt plus seyantes en os qu'en bois poli, tantôt plus classiques ou excentriques si elles sont courtes ou longues. (...) On a déjà vu combien est fautive la notion encore trop aisément admise de la « fixité » des primitifs<sup>13</sup>.

Mais ce qu'un théoricien et technologue comme Leroi-Gourhan avait pensé, il appartenait à notre génération de l'observer sur le terrain pour faire entrer de fait les peuples dits traditionnels dans l'histoire. Chez les Samis, il n'est pas nécessaire de suivre l'évolution du vêtement pendant un demi-siècle pour observer les effets de mode. D'une année à l'autre, les galons qui décorent le bas de la tunique se multiplient, les innovations apparaissent, sans qu'il soit possible, dans cette société à l'idéologie très égalitaire, de distinguer par son vêtement le riche du pauvre, ni un jeune éleveur d'un leader établi. Les jeunes sont parfois plus actifs dans cette rivalité vestimentaire que les plus vieux, mais tous y participent. On a déjà décrit l'évolution du bonnet de femme. Quant au bonnet d'homme, il devient si haut, les rubans de soie qui le décorent sont si gênants pour conduire une motoneige que certains hésitent même à le porter. Par contre le vêtement des enfants est très semblable à celui des adultes, et à part certaines pièces, comme le bonnet, vêtements de femmes et d'hommes sont quasi identiques.

Les spécificités du vêtement sami nous renvoient donc à ce que nous avons compris par ailleurs de cette société pastorale. L'absence de signe distinctif relatif à un statut ou un degré de richesse est liée à la conscience aiguë qu'ont les Samis de la relativité des choses, de la variabilité des troupeaux et des histoires de vie. Tel éleveur bien pourvu en rennes peut, à la suite d'un printemps difficile, perdre la plus grande partie de son troupeau. Alors qu'un jeune éleveur, serviteur il y a quelques années, en raison de son habileté, de sa « chance » et éventuellement d'un mariage avantageux, se retrouvera peut-être à la tête d'un des plus grands troupeaux de la région. L'autorité d'un leader est toujours limitée, et n'est faite ni pour abuser ni pour durer. Hommes, femmes, enfants, bénéficient d'un statut très égalitaire. C'est tout cela aussi que le vêtement signifie.

#### ANALYSE SÉMIOLOGIQUE DU « PERFECTO » CHEZ LES PUNKS ET ROCKERS

Lors de mon incursion en anthropologie urbaine, l'analyse du blouson de cuir m'a amené également à une description minutieuse des différents types de blouson, puis à une analyse de la polysémie de ce signe vestimentaire, et enfin du conflit ritualisé autour de ce vêtement emblématique.

Je m'étais intéressée au vol de rennes chez les Samis. Je me suis penchée quelques années plus tard à nouveau sur l'analyse d'un vol dans un tout autre



contexte, celui du blouson de cuir de style « rocker » ou « punk »<sup>14</sup>. Utilisant la méthode classique de l'ethnoscience, basée sur les catégories sémantiques, je dus commencer par recenser et décrire toutes les variétés de blousons nommés par les jeunes qui les portaient : cuir « prêt à porter », blouson de vol, ted, cuir « rétro », flight jacket, jaquette. Enfin le blouson par excellence est le « Perfecto » de cuir noir, avec un gros zip sur le devant qui se prolonge en oblique sur le revers, un autre sur l'avant-bras. C'est le blouson du rocker de banlieue, des motards, mais aussi des punks, des homosexuels et même des jeunes gens à la mode. Pour ceux qui adhèrent au mode de vie et au système de valeurs « rock », c'est un vêtement qu'on ne quitte jamais, qu'il fasse chaud, froid, qu'on soit dedans ou dehors, auquel on se réfère en disant « mon cuir », une seconde peau. La richesse du vocabulaire lié au blouson de cuir et à son vol, les fines classifications des autochtones portent témoignage de son importance symbolique. Pour d'autres porteurs, qui ne partagent ni le mode de vie ni la vision du monde des « rockers » et que ces derniers qualifient du doux nom de « bouffon », le blouson de cuir est seulement un vêtement à la mode, qui confère à son usager quelque peu de l'aura mythique des redoutables loubards dont il était originellement l'uniforme. C'est précisément cette polysémie qui pose problème<sup>15</sup>. Quand à un seul signifiant correspondent plusieurs signifiés : « punk », « rocker », « à la mode », une guerre éclate, les porteurs originels châtiés volontiers ce qu'ils considèrent comme une usurpation.

Recueillant de nombreux récits de vols, tant des victimes que des auteurs, je mis en évidence le caractère codifié et rituel d'un tel vol, dont la signification profonde était aussi une interrogation, parfois musclée, sur l'identité du porteur. Quand le « voleur » découvrait que le porteur du blouson usurpait une identité de « rocker » que lui revendiquait légitimement, alors il procédait à ce vol, ou plutôt à la réappropriation d'un signe d'identité. Certains pouvaient se targuer « d'assurer leur cuir », alors que d'autres se faisaient « dépouiller ». Pendant la brève rencontre entre les deux camps, se déroule un véritable examen où sont jugées la connaissance du code de conduite, la cohérence structurelle de l'ensemble vestimentaire, enfin la démonstration des qualités du « vrai rocker » : assurance, détermination, humour.

Il m'avait semblé intéressant, et je l'avais mentionné en conclusion de ce travail, que l'agresseur demande presque toujours à sa victime : « Tu me le prêtes ou tu me le donnes (ton blouson) ? ». Plus encore, cette demande initiale est rarement démentie, car la victime qui connaît le code, si elle n'est pas en position « de l'assurer », préfère toujours donner son blouson que de se le faire prendre. Je voudrais aujourd'hui essayer de pousser l'analyse de ce trait. Maurice Godelier, dans sa réinterprétation de *l'Essai sur le Don*, nous parle de violence :

Le don peut s'opposer à la violence directe, à la subordination physique, matérielle, sociale mais aussi en être le substitut. Et les exemples surabondent de sociétés où les individus, incapables d'honorer leurs dettes, se voyaient contraints de se mettre, ou de mettre leurs enfants, en esclavage (...) <sup>16</sup>.

Le potlatch, avec ses échanges agonistiques, est un des exemples fameux de dons et contre-dons qui obligent dans le sens le plus contraignant du terme (être l'obligé de quelqu'un). À la lumière de cette relecture de Mauss, il me paraît intéressant de noter que les rockers, en demandant à un « bouffon » de prêter ou de donner son blouson, le contraignent en effet à honorer une dette. Le choix apparent entre le prêt et le don n'est alors qu'ironie courtoise. Il s'agit soit de rentrer dans le système classique du don et contre-don que l'obligé n'aurait jamais dû quitter, soit de jouer une variante où les choses ne se donnent pas, mais se prêtent. On imagine alors que l'emprunt ne pourra être rendu, faute de nouvelle rencontre. Quand le « bouffon » obtempère, les deux individus sont rentrés dans une relation sociale d'échange. Dans ce cas, il n'y a pas de violence physique. C'est rarement, quand le rappel de la dette n'est pas suivi de son règlement « à l'amiable », que le blouson peut être arraché du dos du porteur. De quelqu'un qui « assure son cuir », c'est-à-dire qui parvient à se sortir de cette confrontation en gardant son blouson sur le dos, on pourrait dire qu'il nie la dette et convainc le plaignant du non-fondé de sa requête.

Dans un autre travail paru en 1986 <sup>17</sup> je continuai ma réflexion sur la punkitude <sup>18</sup> en la comparant au dandysme. Les similitudes entre ces philosophies nihilistes, se réfugiant dans le paraître quand l'Être semble par trop piégé, m'ont semblé frappantes. Tout comme le mouvement dandy s'inscrit en réaction contre le mouvement romantique qui l'a précédé, la punkitude conteste les grands mouvements idéalistes qui lui sont antérieurs, gauchisme et mouvement hippy. À partir de données qui me permettent de démontrer point par point les oppositions entre le mouvement punk, les mouvements le précédant et les sous-cultures contemporaines, j'ai construit un modèle explicatif qui permet de rendre compte de ce que l'on a appelé sous-culture (en anglais *subculture*). Tout mouvement sous-culturel ou marginal se définit en fonction de trois types d'opposition structurelles.

Il y aurait d'abord, sur le plan synchronique, opposition entre une sous-culture et la culture dominante, puis entre une sous-culture et les autres sous-cultures contemporaines, ce qui permet la création d'identités spécifiques. La dernière opposition se situe au plan diachronique : c'est l'opposition entre une sous-culture, marginale lorsqu'elle apparaît, et les sous-cultures qui l'ont immédiatement précédée et qui, quelque temps plus tard, font office de culture officielle.

## CONCLUSION

J'espère, à travers ces quelques réflexions sur la piste de l'anthropologie vestimentaire, avoir réussi à suggérer la richesse de ce domaine. Le choix du vêtement comme objet n'est pas, comme me le disait un de mes professeurs pensant m'encourager, une voie féminine, en quelque sorte mineure, du côté du culturel, de l'esthétique, plus que du social. L'anthropologie du vêtement constitue au contraire un exemple de « fait social total » qui permet, dans la droite ligne de la pensée de Marcel Mauss, de parcourir l'espace des signes, de la matière, traversant les champs du symbolique, comme ceux de l'organisation sociale que le vêtement magnifie et concrétise (conflits d'usage ou de représentations, marquage du leadership comme de tout statut social passent par le vêtement). Tant l'écologie culturelle que l'ethnoscience ont besoin pour comprendre les paradigmes adaptatifs et le mode de classification des indigènes, qu'ils soient samis ou rockers de banlieue, de l'analyse de faits vestimentaires. C'est à mon sens un champ qui ne mérite pas sa relative déshérence, peut-être due à son aura féminine.

## NOTES ET RÉFÉRENCES

1. J'emploierai ici le mot sami, plutôt que lapone, utilisé à l'époque de mes travaux dans les années 1970. En effet, de même que nous n'appelons plus les « Esquimaux » autrement que par leur dénomination dans leur propre langue, Inuit, les peuples du nord de la Fennoscandie ont aujourd'hui imposé l'abandon du mot Lapone qui était dérogatoire dans les pays scandinaves. Bien que l'identité « lapone » n'ait jamais été, bien au contraire, perçue négativement en France (sans doute en raison de l'éloignement géographique) nous parlerons donc aujourd'hui des Samis.
2. Cordwell, Justine M. et Ronald Schwartz (dir.), *The Fabric of Culture. The Anthropology of Clothing and Adornment*, New-York/Paris/the Hague, Mouton, 1979; Fontanès, Monique (de) et Yves Delaporte, éditeurs, *Vêtement et Sociétés 1, Actes des journées de rencontre des 2 et 3 mars 1979*, Laboratoire d'ethnologie du Muséum national d'histoire naturelle, Paris, Société du Musée de l'Homme, 1981; Delaporte, Yves (dir.), *Vêtement et Société 2, Actes du colloque national C.N.R.S. « Vers une anthropologie du vêtement »*, Musée de l'Homme (9-11 mars 1983), numéro spécial de *l'Ethnographie*, 1984, no. 80, p. 92-94.
3. Marie Roué, « Leader de mode ou industrie touristique: analyse de la production d'une artisanne lapone », *Vêtement et sociétés*, no. 1, 12 p., Paris, 1981; *Le vêtement des Lapons de Kautokeino*, thèse de 3ème cycle, micro-édition de l'Institut d'ethnologie, 270 p., Paris, 1976; « Litt om sameluen » [à propos du bonnet lapone], *Tromsø*, Tromsø, 1974.
4. Marie Roué, « Lapp fur coats: adaptation of clothing in a pastoral society », en coll. avec Y. Delaporte, *Arctic Anthropology*, Madison, 1980, no. 27, p. 1.
5. Marie Roué, « La préparation de la peau de renne chez les Lapons de Kautokeino », en coll. avec Y. Delaporte, *JATBA* (Paris), 1978, no. 25, p. 4.

6. Poursuivant l'exploration des signes distinctifs de la punkitude entreprise avec le signe vestimentaire, j'ai également mené une enquête sur la consommation de drogues, considérée comme l'un des éléments d'un style, qui a donné lieu à la publication d'un article dans la revue *Psychotropes*. Marie Roué, « Quand la génération perdue se hâte vers le non-futur : « speed » et punkitude », *Psychotropes*, Montréal, 1987, no. 3.

7. Cette désaffection envers le vêtement de peau a pourtant des causes structurelles. En règle générale les collections de vêtements dans les musées sont conservées et étudiées par des femmes, qui ont développé en raison de biais sociétaux sexistes des compétences axées sur les « beaux vêtements » de tissu. Il est objectivement difficile de conserver des vêtements de peau ou de fourrure, mais le fait qu'ils soient malodorants, parfois enduits de graisse animale, induit des réactions de rejet et de dégoût qui sont une cause non négligeable de leur peu de présence dans les collections et dans la recherche.

8. André Leroi-Gourhan, *Milieu et Techniques*, Paris, Editions Albin Michel, 1945, p. 58.

9. En particulier : Marie Roué, *op. cit.*, 1974.

10. D'autres notes de terrain que je n'ai pas publiées vont dans le même sens. Le vêtement est chez les jeunes des années 1980, en particulier chez les punks, une valeur d'échange essentielle. Mais il faut parfois un peu forcer la main à un partenaire pour que la relation s'établisse. L'emprunt sera souvent demandé de façon moins agressive que celle que nous venons de décrire, mais il est courant d'insister pour obtenir le prêt d'un vêtement que l'on désire. On le fait gentiment, en minaudant, ou en fustigeant amicalement le manque de générosité de l'ami : « Tu ne me prêtes jamais, rien. Allez...! » (dans Marie Roué, « La Punkitude ou un certain dandysme », *Anthropologie et Sociétés*, Québec, 1986, vol. 10, no. 2). Comme il est de bon ton de se montrer peu attaché aux choses d'ici-bas, l'ami sollicité prête alors, assortissant son geste de restrictions que rien ne forcera l'emprunteur à respecter. Une autre stratégie, plus pernicieuse, consiste à guetter dans l'œil de l'autre le moindre désir pour l'un de ses propres biens, qu'on le force alors à accepter. Car ce n'est que partie remise, on le sait, un don appelle un contre-don. Alors dès que l'occasion se présentera, on pourra enfin obtenir cette veste si longtemps convoitée !

11. Marie Roué, *op. cit.*, 1978

12. Marie Roué, *op. cit.*, 1980 ; Marie Roué, *op. cit.*, 1976.

13. Leroi-Gourhan, *op. cit.*, p. 210.

14. Marie Roué, « Vêtements de cuir, rock n'roll et identité », *Ancre*, Paris, 1984, no. 2 ; « Assurer son cuir. Modes d'acquisition, de circulation et fonction de signe dans le vêtement des rockers », *Vêtements et Société*, no. 2, Musée de l'Homme, *L'Ethnographie*, Paris, 1984.

15. Marie Roué, « Assurer son cuir... », *op. cit.*, 1984.

16. Maurice Godelier, *L'énigme du don*, Paris, Fayard, 1996, p. 22.

17. Marie Roué, « La Punkitude... », *op. cit.*, 1986.

18. Marie Roué, « L'internationale des sous-cultures juvéniles : d'une punkitude à l'autre », dans A. Corten et M. B. Tahon (dir.), *La radicalité du quotidien*, VLB éd., Montréal, 1987.