

Laurent DENIZEAU est docteur en sociologie et anthropologie, et maître de conférences à l'Université catholique de Lyon. Il a publié une Petite ethnographie d'une tradition monastique. À propos de la foi et de la pratique religieuse (Téraèdre, 2010).

Laurent DENIZEAU

Le nu et le vêtu

Au même titre que le langage, le vêtement est un fait universel, à tel point qu'il apparaît comme fondateur de notre humanité. De l'étui pénien des guerriers papous aux créations des grands couturiers, cette universalité se traduit par une grande variété de formes, de matériaux et d'agencements. Certains anthropologues ont tenté de ramener cette diversité à un nombre limité de types, tel André Leroi-Gourhan¹, qui fait la distinction entre vêtements drapés, vêtements droits formés de rectangles cousus et vêtements coupés épousant la forme du corps. Cette variabilité conduit les groupes à se distinguer les uns les autres par l'emploi de tel ou tel détail ou configuration particulière.

1. Cf. André LEROI-GOURHAN, *Évolution et techniques. Milieu et techniques*, Albin Michel, 1945.

À ce titre, le vêtement est une production culturelle. Dès lors, il semble ne pouvoir s'appréhender qu'en regard d'un univers de représentations qui en prescrirait les usages. Mais, au-delà de cette diversité vertigineuse d'attributs vestimentaires et de significations culturelles, que signifie se vêtir ? Le vêtement joue bien entendu un rôle de protection contre l'environnement mais, bien plus, il constitue un moyen privilégié de communication des valeurs, du statut social, du rôle, bref de l'identité de son porteur.

← *Kala nu et Kala en uni-forme*, miniature indienne (montage), vers 1815. David Museum, Copenhague.

La nudité apparaît alors comme une mise à nu du corps, non seulement dans son évidence anatomique mais surtout sociale. Ce bref détour par la nudité pour traiter du vêtu nous permettra

de proposer une approche socio-anthropologique de l'acte de se vêtir pour considérer finalement que le sens du vêtement n'est pas de cacher le corps, mais de le signifier.

Le corps nu

Le vêtement apparaît à la surface de l'intime, en même temps qu'il nous agrège à la vie sociale. Il peut donc s'envisager comme un espace borne, entre soi et les autres, qui tient lieu de grille de lecture de l'autre et donc de repère dans la construction de l'interaction. La nudité apparaît alors comme une mise à nu de ce corps social, revendiquée par les adeptes du naturisme qui y voient la possibilité d'un espace d'égalité dans l'être-ensemble. Le regard porté sur le corps nu se veut alors exempt de jugements, dans la mesure où il se trouve dépouillé de toute coloration sociale².

Mais, dans ce qu'elle peut témoigner des réalités brutes du corps, la nudité peut se lire comme une absence de valeur sociale. Claire Marin témoigne d'une de ses confrontations de malade nue face au médecin :

« J'arrive en urgence pour une péritonite. On me dit de me déshabiller entièrement et d'attendre dans la salle d'opération. Je reste là, nue, pendant un bon quart d'heure. Entre le chirurgien, particulièrement agacé d'avoir été réveillé en pleine nuit. Surpris de me trouver debout et non pas endormie sur la table d'opération, il laisse parler sa sensibilité. « Qu'est-ce qu'elle fout à poil celle-là ? » crie-t-il à la cantonade. « Où est-ce qu'elle se croit ? » C'est de lui que dépend la disparition de la douleur qui me tenaille depuis le matin. Je dois donc le laisser m'humilier. Ce sera la première fois d'une longue série [...]. Il s'est fait prendre au piège le plus élémentaire. Celui de la nudité. Cette manière qu'a la maladie de nous mettre sur un pied d'égalité dans le dénuement, la vulnérabilité, l'impuissance. L'insignifiance. Nue, je ne suis plus personne. Nue, je n'ai plus d'identité, je peux être humiliée en toute impunité »³.

Dans certaines situations, la nudité peut dire l'insignifiance. Le vêtement se révèle donc à une place fondamentale dans la construction de notre identité comme de notre place dans le jeu

2. D'un point de vue sociologique, le corps nu dit encore quelque chose de son appartenance sociale, avec la notion d'*hexis corporelle*, véritable *habitus* fait chair.

3. Claire MARIN, *Hors de moi*, Allia, 2008, p. 65-66.

social, dans la mesure où il nous y inscrit comme sujet. À ce titre, il y a un enjeu humain du vêtement.

Pourquoi l'homme s'habille-t-il ?

Les philosophes, anthropologues, sociologues, historiens, psychologues ont beaucoup glosé sur les motivations de l'habillement. Trois fonctions semblent récurrentes dans ces débats : protection, pudeur, ornementation.

Le vêtement circonscrit les limites entre soi et le monde extérieur, entre l'intimité et ce qui peut en être visible par d'autres.

Le vêtement aurait en premier lieu une fonction de protection répondant aux nécessités de l'adaptation au milieu dans lequel l'homme évolue. Mais se vêtir ne répond pas qu'à un impératif de survie dans un environnement plus ou moins hostile où le corps de l'homme apparaît dans sa plus grande fragilité. Car la fragilité humaine n'est pas seulement d'ordre physique. « Animal politique », il faut à l'homme définir les frontières de l'acceptable dans l'exercice du vivre-ensemble. Sorte de seconde peau, il circonscrit les limites entre soi et le monde extérieur, entre l'intimité et ce qui peut en être visible par d'autres.

À ce titre, il répond à un système de convenances définissant les frontières sociales du visible et du non visible. Le vêtement joue là encore un rôle de protection, mais cette fois-ci contre le regard d'autrui. En ce sens, il participe à cet impératif du vivre-ensemble qu'est la régulation des comportements de chacun et la définition des normes partagées de l'interaction des membres du groupe. Il instaure des repères qui visent à préserver l'intégrité de soi dans la relation à l'autre, protégeant le corps de toute violation de son intimité.

Le vêtement se laisse saisir dans une dimension éminemment culturelle car la pudeur fonctionne comme une norme relative à un groupe déterminé. Une manière de se présenter jugée impudique dans un groupe pourra tout à fait satisfaire aux normes d'un autre groupe. Ainsi en est-il de l'étui pénien des papous, qui peut choquer le regard étranger et être jugé impudique alors même qu'il traduit la virilité et signifie ce qu'est être homme au sein de cette société.

Cette dimension culturelle est encore plus évidente lorsque l'on appréhende la fonction d'ornementation du vêtement qui ajoute une valeur esthétique à une approche fortement utilitariste. Le vêtement peut se révéler parure, ce qui n'exclut pas sa fonction de protection. Se vêtir devient alors un acte d'embellissement de soi et, tout comme l'exigence de pudeur, de communication avec autrui.

Distinction fut faite entre le vêtement comme fait de protection et le costume comme fait de parure⁴. Mais ces trois dimensions (protection, pudeur, ornementation) ne sont pas exclusives les unes des autres et l'on ne peut considérer un vêtement sous l'angle d'une seule fonction. Il ne s'agit pas par exemple de considérer le passage de la fonction de protection à la fonction d'ornementation comme révélateur d'un glissement de la nature avec ses impératifs de survie vers la culture.

Ces diverses fonctions nous montrent surtout que le vêtement est d'abord un fait social et culturel, en ce sens qu'il concerne notre relation à l'autre et au monde. Ce qui doit donc être considéré, c'est l'inscription de l'acte de se vêtir dans un univers de représentations, une certaine façon de voir le monde et d'y trouver sa place. Le vêtement agit comme système, c'est-à-dire comme une structure composée d'éléments signifiants dans la mesure où ils sont liés par un ensemble de normes qui établissent les usages et valeurs de l'acte de se vêtir. C'est pourquoi, d'un point de vue socio-anthropologique, le vêtement doit s'appréhender moins en tant que forme esthétique ou mode d'expression de soi qu'en tant qu'objet institutionnel régulant les modalités de l'interaction.

Le vêtement est d'abord un fait social et culturel, il concerne notre relation à l'autre et au monde.

4. Roland BARTHES, « Histoire et sociologie du vêtement : quelques observations méthodologiques », *Annales ESC*, 3, 1957, p. 433.

La fonction instituante du vêtement

Un bel exemple de fonction instituante du vêtement nous est fourni par les uniformes: attribut d'une fonction au sein de l'ordre social, l'uniforme structure la relation à l'autre; en soulignant une différence de statut, il signifie une autorité. À travers ce dispositif identitaire se dessine à la fois une visibilité et une mise en œuvre de l'ordre social.

5. Cf. Nicole D'ALMEIDA et Sylvie MERRAN, « Le corps glorieux des institutions : analyse de l'esthétique mobile de l'uniforme professionnel », in *Recherches en communications*, 17, 2002, p.61-75.

Une visibilité, puisque l'uniforme dit quelque chose de la grandeur de l'institution. Il donne à voir une réalité institutionnelle, qui est à la fois soumise à des normes et productrice de normes. L'uniforme dévoile des enjeux de distinction qui soulignent le caractère instituant des organisations : assigner des rôles et définir un protocole d'interaction. Ainsi, l'uniforme réunit le corps physique de son porteur avec le corps institutionnel, dépasse l'individu pour le faire accéder à une réalité collective⁵.

Porter l'uniforme c'est aussi porter la responsabilité d'une mission. En matière d'uniforme, le vêtir devient alors investiture car l'uniforme parle toujours d'un rôle à jouer dans l'ordre social. Cette fonction instituante se retrouve aussi dans les vêtements sacerdotaux qui, en rendant visible l'ordre du sacré, disent quelque chose du rôle sacramentel de leur porteur. L'individu s'efface derrière la dignité de sa fonction au sein de cet ordre. Bien plus, en matière de sacré, la vêtue s'avère performative. Si, comme le veut l'adage (peut-être à tort), l'habit ne fait pas le moine, il fait néanmoins le prêtre.

Le vêtement est un fait de langage

Le vêtement, tout comme le langage, répond à l'impératif de communication avec autrui et de l'intégration au groupe. En ce sens, le vêtement constitue un acte de langage.

Dans son article consacré à la sociologie du vêtement⁶, Barthes fait un rapprochement entre l'approche saussurienne du langage et l'articulation entre vêtement, costume et habillement. Ce rapprochement lui permet de penser les relations entre l'individuel et le collectif dans l'acte de se vêtir : la parole est à la langue ce que l'habillement est au costume. Pour Saussure, la langue est une institution sociale et la parole un acte individuel, une manifestation de la fonction de langage⁷. Ainsi, la langue est un système dans lequel l'individu va puiser sa parole.

6. Cité à la note 4.

7. Cf. Ferdinand de SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, Payot, 1949.

Barthes propose de distinguer d'une façon analogue dans le vêtement une réalité institutionnelle conçue comme une réserve normative dans laquelle l'individu va puiser sa propre tenue. Il appelle cette réalité institutionnelle le costume et la réalité individuelle par laquelle s'actualise l'institution du costume,

l'habillement. Ainsi, « le fait d'habillement est constitué par le mode personnel dont un porteur adopte (ou adopte mal) le costume qui lui est proposé par son groupe »⁸. Costume et habillement forme le vêtement à la manière dont langue et parole constituent le langage.

8. Roland BARTHES, « Histoire et sociologie du vêtement : quelques observations méthodologiques », *Annales ESC*, 3, 1957, p. 436.

L'intérêt de distinguer le costume comme institution du vêtir des actes concrets par lesquels il se réalise est d'inviter à dégager les composantes sociales du costume (la culture, l'âge, le sexe, le rang social, etc.), distinctes des caractéristiques individuelles (relatives à la manière de porter le vêtement : son désordre ou sa saleté par exemple n'ont pas de valeur sociologique pour Barthes, hormis s'il s'agit de signes intentionnels, comme dans un costume de scène).

Barthes va radicaliser cette distinction entre l'individuel et le collectif et ne voir d'intérêt sociologique que dans le « fait de costume », le « fait d'habillement » ne pouvant avoir qu' « une signification morphologique, psychologique ou circonstancielle » mais non sociologique. Le costume est donc le seul objet d'une sociologie du vêtement, dans la mesure où il est appréhendé comme une institution répartissant les usages du vêtir et structurant les rapports sociaux.

Mais, en dehors de toute construction conceptuelle, les domaines respectifs de l'individuel et du collectif semblent beaucoup moins cernables. Car l'individu reste un être éminemment social, qui se construit à travers un ensemble de représentations partagées par le groupe auquel il appartient. Si le désordre ou la saleté n'ont pas de valeur sociologique pour Barthes, dans la mesure où ils reflètent un comportement individuel, il n'en reste pas moins qu'ils peuvent s'avérer signifiants dans la manière de construire sa relation à l'autre. Le désordre pourra être jugé sans importance ou au contraire insultant suivant les situations. Intentionnel ou non, il contribuera à marginaliser ou intégrer son porteur dans l'interaction. La saleté peut être non intentionnelle, elle va néanmoins induire des comportements qui iront de la négligence à la gêne, toujours en fonction des situations.

Autrement dit, même non intentionnelle, la façon individuelle de traduire ou non les exigences sociales en matière

de vêtement induit néanmoins une lecture sociale distinguant ce qui est approprié de ce qui ne l'est pas et permettant de situer son porteur dans un espace social. Bien plus, l'habillement dans ce qu'il peut avoir de plus individuel est toujours le fruit d'un imaginaire, d'une façon de concevoir sa place dans le monde.

L'habillement dans ce qu'il peut avoir de plus individuel est toujours le fruit d'un imaginaire.

L'apport de la proposition de Barthes ne se situe pas dans la distinction entre costume et habillement à proprement parler, mais dans l'attention sociologique qu'elle suggère à l'égard du vêtement. Le vêtement est un « modèle social », c'est-à-dire un système répartissant les conduites collectivement attendues dans lequel chaque individu va puiser sa façon de se situer dans l'espace social. Ainsi, ce qui est signifiant d'un point de vue sociologique dans le vêtement, c'est ce qu'il dit du degré d'intégration de son porteur par rapport à la société dans laquelle il vit.

« Le vêtement de deuil a pu être blanc autrefois, il est noir aujourd'hui ; une symbolique des couleurs peut avoir un intérêt historique ; mais le fait social, ce n'est pas la couleur du deuil, c'est le mode de participation qu'il implique »⁹. Ce n'est pas le vêtement en tant qu'objet qui retient l'attention du sociologue ou de l'anthropologue, car la même forme ou la même couleur pourra revêtir des sens différents en fonction des lieux et des époques, mais le vêtement dans ce qu'il signifie et implique dans les manières d'être présent dans l'espace social. Le vêtement comme modèle social engage un certain mode de présence aux autres, qui est aussi un mode de présence au monde.

9. Roland BARTHES, « Histoire et sociologie du vêtement : quelques observations méthodologiques », *Annales ESC*, 3, 1957, p. 440.

Le vêtement ne cache pas le corps.

Le vêtement ne cache pas le corps, il le signifie dans sa dimension sociale. Le vêtement est vu et surtout lu. Il fait toujours l'objet d'un déchiffrement en fonction d'un ensemble de conventions qui permettent de situer le sujet dans la trame du social.

L'acte de se vêtir est codifié car le vêtement dit l'appartenance de son porteur. Il rend visible les clivages comme les solidarités.

En pays bigouden, la hauteur du velours de la robe de bal des jeunes filles permettait aux jeunes hommes d'identifier leur rang social, et d'inviter à danser des cavalières de même rang qu'eux¹⁰. Cela ne vaut pas seulement pour les vêtements que l'on pourrait dire traditionnels. Les significations que chaque communauté accorde à ses attributs vestimentaires comme aux manières de les porter constituent autant de façons de transmettre ses valeurs et son organisation sociale.

10. Yves DELAPORTE, « Vêtement » in Pierre BONTE et Michel IZARD (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Presses Universitaires de France, 1991, p. 739-740.

Mais il ne faudrait toutefois pas comprendre cette idée dans un sens restreint, en faisant du vêtement l'uniforme d'un groupe, en laissant de côté la possibilité d'une création individuelle. Car il existe bien, au-delà de la diversité culturelle, une grande variabilité individuelle, reflet de ce que chacun choisit d'exprimer de lui-même à travers le vêtement qu'il porte. Il n'en demeure pas moins que cette variabilité répond à un ensemble de représentations partagées dans lequel chacun va puiser son lot car, pour que le vêtement dise quelque chose de sa singularité à d'autres, il faut néanmoins qu'il soit interprétable par d'autres et donc fasse appel à un référentiel collectif.

Pour que le vêtement dise quelque chose de sa singularité, il faut qu'il fasse appel à un référentiel collectif.

Chacun son « style », mais à l'intérieur d'un même ensemble culturel, une jupe reste définie par une certaine forme qui la distingue d'un pantalon, pour un certain usage qui est de couvrir les jambes, pour un certain public, qui est féminin. Il y a bien différentes jupes comme différentes manières de les porter mais limitées par les représentations culturelles de ce qu'est une jupe et son usage.

Ne pas satisfaire *a minima* aux représentations du vêtir à l'intérieur d'un groupe c'est introduire de la confusion dans l'interaction en ne jouant pas le rôle qui nous est imparti, en exprimant une rupture là où il nous faut au contraire signifier un partage. Ce qui conduit à définir le système vestimentaire propre à un groupe comme « un ensemble de pièces et de règles de combinaison (dont certaines sont impératives et d'autres facultatives) »¹¹.

11. Yves DELAPORTE, « Vêtement », *ibidem*, p. 740.

Il existe plusieurs modalités possibles dans l'acte de se vêtir à l'intérieur d'un même ensemble culturel, laissées à

l'interprétation individuelle, sans toutefois que ces possibilités soient illimitées car elles répondent à un ensemble de pièces et de manières de les combiner. La variabilité dans les formes et dans l'agencement de ces pièces permet aux individus comme aux groupes culturels de se distinguer les uns des autres, et donc par là même de se définir les uns par rapport aux autres. En ce sens, l'acte de se vêtir est constitutif de son identité, inséparable de l'altérité.

Le vêtement signifie le corps

Le vêtement ne cache pas le corps, il le signifie dans son rapport au monde. De nombreux costumes traditionnels mettent en scène une cosmogonie et servent de support à des représentations d'ordre religieuses ou mythiques, comme l'exemple de cette tribu berbère du Maroc dont trois fils rouges cousus dans le burnous des hommes commémorent l'assassinat de l'ancêtre mythique par trois coups de couteau¹². Ainsi, le vêtement est le reflet d'un univers de représentations, d'une certaine façon de penser le monde et la place qu'y occupe son porteur avec et au travers des autres.

12. Yves DELAPORTE, « Pour une anthropologie du vêtement » in M. de FONTANES et Y. DELAPORTE, (dir.) *Vêtement et sociétés /1, Actes des Journées de rencontre des 2 et 3 mars 1979*, Laboratoire d'ethnologie du Museum national d'histoire naturelle, Société des amis du Musée de l'homme, p.3-13.

Le vêtement exprime tout autant qu'il fonde notre rapport au monde, qui est avant tout une relation aux autres. Dans un contexte vestimentaire fortement soumis aux phénomènes de modes, l'accent est souvent mis sur la dimension expressive du vêtement : ce qu'il dit de la personnalité de son porteur (son « style »), ou de ce que celui-ci souhaite en montrer, voire de ce qu'il rêverait d'être. Bien sûr le vêtement dit quelque chose, mais cette dimension expressive dépasse nettement l'expression de soi.

Si le vêtement participe de l'élaboration identitaire, c'est dans la mesure où il marque le lien qui nous unit à d'autres, lien fondateur de notre dimension de sujet. Le paradoxe veut que le soi ne puisse se définir que par contraste avec ce qui n'est pas soi, donc dans une dimension relationnelle. C'est pourquoi l'identité est inséparable de l'altérité. Et en *disant*, le vêtement *fait* car il inscrit son porteur dans une relation à d'autres, lui assignant une position et un rôle à jouer dans l'espace social.

À l'intersection de soi et des autres, le vêtement dit quelque chose de son porteur comme il signifie sa place dans le groupe et finalement nous parle d'une manière de présenter et de se représenter le monde et la position que chacun y occupe. Objet politique, le vêtement est un objet symbolique. Il signifie. En tant que symbole, le vêtement répond à l'impératif premier de la vie collective qui est la communication. Non simplement parce qu'il transmet du sens mais parce que, comme toute production humaine, il contribue à construire le monde dans lequel nous vivons.

Laurent DENIZEAU

