



HAL
open science

Les costumes du nord de la Laponie, ou le degré zéro du signe

Yves Delaporte

► **To cite this version:**

| Yves Delaporte. Les costumes du nord de la Laponie, ou le degré zéro du signe. 1981. halshs-00010368

HAL Id: halshs-00010368

<https://shs.hal.science/halshs-00010368>

Preprint submitted on 23 Apr 2006

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

LES COSTUMES DU NORD DE LA LAPONIE, OU LE DEGRE ZERO DU SIGNE

Yves DELAPORTE

Assez paradoxalement pour une communication venant s'intégrer au thème d'étude sur "le costume, signe social", je décrirai ici une société où le costume joue un rôle très important, comme le prouve l'ampleur des phénomènes de mode dont il est l'objet, mais qui n'a pas, à une exception près, de fonction de signe. Cette société est celle des Lapons éleveurs de rennes qui occupent un vaste territoire dans le nord de la Scandinavie et de la Finlande¹.

La structure sociale lapone est basée sur de petits groupes d'éleveurs qui se rassemblent pour assurer un gardiennage coopératif des troupeaux de rennes, étant bien entendu que la propriété des rennes reste strictement individuelle. Ces groupes, ou *sii'da*, sont constitués le plus souvent de trois à dix familles élémentaires. Chaque groupe comprend un leader, ou *siida-isit*, qui a un certain pouvoir de décision en ce qui concerne les tâches de l'élevage; tous les autres éleveurs sont dans une relation égalitaire. En plus de ces deux statuts, celui de leader et celui d'éleveur à part entière, il faut en ajouter un troisième, celui du berger qui possède très peu de rennes et qui loue sa force de travail. Quant à l'éventail des fortunes, évalué en nombre de rennes, il varie de un à cinquante (c'est-à-dire, approximativement, de quarante à deux mille rennes)². Cependant, rien dans le costume ne distingue le leader ou le berger qui se loue des autres éleveurs, ni l'éleveur qui possède quarante rennes de celui qui en possède deux mille. On pourrait aisément noter des différences dans l'habillement (degré de propreté ou d'usure, surface couverte par l'or-

nementation), mais elles n'ont aucune signification sociale et ne dépendent que de goûts individuels.

Il n'y a pas non plus de différence entre le costume des enfants et celui des adultes : dès l'âge de dix-huit mois, les enfants sont habillés exactement comme leurs parents.

Il n'y a pas davantage de différence indiquée par le costume entre la jeune fille et la femme mariée, tout du moins dans le costume de tous les jours; de même pour les célibataires et les hommes mariés³.

Le veuvage, et d'une manière plus générale le deuil, ne se signalent non plus en rien dans l'habillement.

Même la valeur de différenciation sexuelle du costume est faible⁴: certaines pièces sont rigoureusement identiques (manteaux, mocassins), d'autres ont une coupe très voisine (tunique). Les coiffes sont les seules pièces à être très différentes pour l'homme et la femme, mais dans d'autres communautés lapones moins septentrionales, leurs coupes sont identiques.

Le problème que je voudrais soulever maintenant est le suivant : que peut-on penser d'une absence de signe si surprenante pour un costume populaire ? Est-il possible de mettre en liaison le caractère non-signifiant du costume avec certaines caractéristiques de l'organisation sociale lapone ?

S'il n'existe, par exemple, rien dans le costume lapon qui reflète l'exercice du pouvoir, c'est certainement parce que celui-ci est faible et très informel. Le leader est avant tout un éleveur auquel les autres reconnaissent tacitement une plus grande expérience, et dont l'avis sera davantage écouté, mais qui n'exerce aucune autorité directe, au sens où nous entendons habituellement ce terme. La liberté de décision de chaque éleveur reste entière en ce qui concerne la gestion de son propre troupeau; chacun reste également libre de quitter la *sii'da* sans en référer à quiconque. Cet aspect informel de l'autorité du leader est encore renforcé par l'idéologie égalitaire des Lapons nomades, au point que l'enquête sur ce sujet est parmi les plus diffi-

ciles qui soient : on met l'accent sur le fait que, dans la prise de décision collective, chacun a son mot à dire (alors que, dans les faits, certains pèsent davantage sur le choix final). Le statut du leader est d'ailleurs provisoire : il n'est reconnu tacitement comme tel que tant qu'il bénéficie du consensus du groupe. Le statut du berger qui loue sa force de travail est, lui aussi, provisoire : le plus souvent il deviendra éleveur à part entière et, que.quefois même, leader du groupe. Cette mobilité empêche qu'on attache prestige ou dépréciation excessifs à ces statuts.

Quant à l'absence de distinction selon la richesse, il faut signaler que rien n'est plus étranger à la mentalité lapone que l'ostentation. La taille du troupeau est d'autant plus source de prestige qu'elle reste auréolée d'un certain mystère; si l'on suggérait aux Lapons que cette richesse se traduise dans l'habillement (comme c'est le cas dans la plupart des costumes populaires d'Europe), ils jugeraient à coup sûr cela de très mauvais goût et y verraient la preuve d'une vanité intolérable.

En ce qui concerne l'absence de signe de deuil et de veuvage, cela peut être mis en relation avec le fait qu'il est fréquent pour les veufs et les veuves de se remarier peu de temps après le décès du conjoint (pour des raisons essentiellement économiques).

De même, pour rendre compte de l'absence de distinction entre le vêtement des enfants et celui des adultes, on pourrait faire observer qu'elle s'inscrit dans le type de rapports entre enfants et adultes propre à la société lapone : l'enfant participe à toutes les tâches de la vie quotidienne; le petit garçon accompagne son père au troupeau, et apprend très tôt les techniques d'élevage. Comme les rapports d'autorité à l'intérieur du groupe coopératif d'élevage, ceux qui s'exercent dans le cadre familial sont très informels et réduits au minimum. Aucune violence, physique ou morale, n'est exercée contre l'enfant, le principe de la punition est pratiquement inconnu. D'une manière générale, la coupure entre le monde de l'enfance et le monde adulte est faible; la crise de l'adolescence est ici presque inexistante.

La faible différenciation sexuelle du costume peut être mise en relation avec le statut élevé de la femme lapone, statut strictement équivalent à celui de l'homme, et avec le fait que les femmes peuvent partager les tâches liées à l'élevage des rennes. C'est également l'opinion de K. Ågren dans le cas des Lapons de la province suédoise du Västerbotten⁵; le même auteur souligne que ce sont les détails vestimentaires les plus récents qui marquent la différence sexuelle.

La dernière absence notable, celle d'un signe distinguant la jeune fille de la femme mariée (signe quasi-universel dans les costumes populaires), résiste davantage à l'explication. Certes, la jeune fille qui se marie gardant son propre nom, sa marque de propriété, ses rennes (tous faits qui sont à mettre en relation avec son statut égal à celui de l'homme), on peut penser qu'il n'y a rien d'étonnant à ce qu'elle garde également inchangé son costume. Mais cette explication n'est pas vraiment satisfaisante. En effet, le mariage revêt une importance exceptionnelle dans la société lapone : le divorce est inconnu, l'adultère est excessivement rare et d'une extrême gravité, alors qu'avant le mariage, les relations sexuelles sont la règle, au point que le premier enfant est toujours conçu en dehors du mariage (et très souvent son père n'est pas le futur mari). Il est donc étonnant que rien, dans le costume de tous les jours, n'accompagne une coupure si radicale. Ceci ne semble pouvoir être compris que si l'on admet qu'il y a une pesanteur du vêtement comme indicateur ou non-indicateur de statut : lorsqu'un certain nombre de conditions sont réunies pour que le vêtement ne soit pas utilité, ou guère utilisé, comme porteur de signes, alors on doit sans doute admettre qu'il s'établit une tendance générale orientée en ce sens, qui à son tour dissuade le vêtement de signifier là où les conditions seraient suffisantes pour qu'il le fasse. Autrement dit, il existe peut-être une certaine autonomie vestimentaire qui fait que le costume tend à être globalement signifiant ou non-signifiant.

On en trouvera une preuve dans le fait que l'histoire des costumes populaires montre différents signes apparaissant simultanément dans

certain costumes : par exemple, dans les costumes des paysans suédois, le signe de deuil ne s'est manifesté que lorsque sont apparues les conditions techniques et économiques qui ont permis la création d'une multitude de costumes de fête.

Dans l'analyse qui vient d'être esquissée, on a cherché à montrer, à partir de l'exemple lapon, qu'il pouvait exister un lien entre le choix que fait une société d'utiliser ou non le costume comme porteur de signes et certaines caractéristiques de cette société. Peut-on généraliser le raisonnement qui a été suivi jusqu'ici ? Autrement dit, peut-on espérer déduire, de la présence ou de l'absence de tel ou tel signe dans un costume donné, des renseignements sur l'importance du fait social correspondant ?

Si cette relation existe, c'est celle d'un signifiant et du signifié correspondant: nous envisagerons donc l'existence d'un signe de second ordre, qui prend le relais du signe de premier ordre, celui qui a pour signifiant l'aspect du vêtement, et pour signifié une catégorie biologique (sexe, âge) ou sociale (statuts, etc.). Puisque le signifiant n'a plus de support matériel mais est un concept (présence ou absence d'une relation), et que le signifié est un énoncé concernant l'organisation sociale (y compris, on le verra plus loin, l'idéologie), on pourrait utiliser le terme de métasigne⁶ :

métasigne	métasignifiant		métasignifié
	absence ou présence du signe		
signe	signifiant	signifié	organisation sociale, idéologie
	aspect du costume	catégories biologiques ou sociales	

Niveaux de signification du costume

C'est ainsi qu'il faut entendre l'expression "degré zéro du signe" que l'on a utilisée pour le titre de cette communication; signe zéro n'est pas équivalent à zéro signe : c'est une absence, mais une absence qui signifie⁷.

A vrai dire, interpréter la présence d'un signe ne pose guère de problèmes : un signifié traduit dans le costume est toujours un trait important dans la société correspondante. Cela a été reconnu par M. de Fontanès et Y. de Sike, qui écrivent : "les faits sociaux que signale le costume occupent une place capitale"⁸. (Il faut toutefois envisager la possibilité d'archaïsmes, c'est-à-dire de costumes continuant à exprimer des traits qui ont perdu de leur importance). Un exemple, entre cent, suffira ici de cette importance sociale du signifié traduit par le costume : l'existence d'un costume porté en Chine par une femme qui a eu au moins un enfant mâle est directement liée à l'organisation de la société chinoise : toute activité sociale étant réservée aux hommes, eux seuls ont la possibilité de glorifier la famille par la réussite⁹.

Beaucoup plus délicate est l'interprétation de l'absence d'un signe. Dans son étude sur une communauté juive d'Amsterdam, Gutwirth relie l'aspect peu signifiant du costume de femme, par rapport à celui d'homme, à "des exigences réduites quant à la pratique religieuse féminine", ainsi qu'"au rôle secondaire de la femme dans la vie communautaire"¹⁰. A propos du costume d'enfant, König écrit, généralisant ainsi les remarques que nous avons faites dans le cas lapon : "Pour savoir quelle place une société donnée accorde à l'enfance, il suffit de voir comment elle habille ses enfants. Là où l'enfant est considéré comme un "petit homme", la tenue est la même d'un âge à l'autre (...). Là où, au contraire, l'enfance est considérée comme une phase spécifique, les enfants bénéficient d'un style vestimentaire à eux"; et, à propos de la différenciation sexuelle du costume : "(...) le degré de différence entre le vêtement féminin et le vêtement masculin à une époque ou dans un pays donnés, permet de dire à coup sûr quel cas cette époque ou ce pays font de l'opposition entre les sexes"¹¹. Sans prétendre donner ici

une théorie générale de ce problème, je voudrais indiquer les difficultés que l'on risque de rencontrer en cherchant à faire ce type d'interprétation.

Une première difficulté réside dans le rôle central des représentations collectives, c'est-à-dire de l'idéologie, dans le signe vestimentaire. En effet, la signification d'une absence peut être recherchée à différents niveaux, dans la réalité ou dans l'idéologie : celle-ci pouvant présenter tous les degrés d'écart au réel, jusqu'à l'inversion complète.

Dans le cas de l'exercice du pouvoir dans une communauté lapone, on a vu que l'absence de signe était liée à la fois à la réalité (pouvoir informel) et aux représentations du groupe (idéologie égalitaire) : ici, les deux niveaux correspondent. Dans le cas du vêtement de certaines communautés religieuses¹² ou de l'uniforme militaire chinois - où les insignes de grades, officiellement supprimés, sont exprimés par le nombre et l'emplacement des poches, ainsi que par le nombre de stylos et crayons dans chaque poche¹³ - la signification de l'absence de signe manifestant ouvertement la hiérarchie est à chercher dans une négation purement idéologique des différences : égalité de tous devant Dieu, égalité révolutionnaire, alors que la réalité est dans chaque cas un système fortement hiérarchisé. Du IXe au XIe siècle, tous les chrétiens, laïcs, prêtres et religieux, portent le même habillement long : selon F. Boucher, la chrétienté exprimait ainsi "son caractère universel"¹⁴.

L'écart des vêtements masculin et féminin offre un bon exemple des différents types d'interprétation possibles. Selon les sociétés, la proximité de ces vêtements peut s'interpréter :

- a) soit comme une égalité réelle : c'est probablement le cas chez les Lapons;
- b) soit comme une aspiration à davantage d'égalité, sans que cette égalité soit encore passée dans les faits : c'est le cas, par exemple, de la mode unisexe. Il est d'ailleurs significatif que cette mode donne lieu à tant de commentaires, journalistiques et autres (dessins humo-

ristiques) : les sociétés ont souvent conscience que la présence ou l'absence de tel ou tel signe vestimentaire peut mettre en jeu l'ordre social. Les lois somptuaires de l'Ancien régime l'ont largement montré, qui tentaient de remettre du sens là où l'autonomie des faits de mode tendait sans cesse à amenuiser sa part. Comme autre exemple d'aspiration égalitaire se traduisant dans le vêtement, on mentionnera l'abolition par l'Assemblée Constituante des tenues caractéristiques des trois ordres, dont les détails avaient été réglés par Louis XVI¹⁵;

c) soit enfin une inversion idéologique de la réalité. Comme exemple, je citerai les costumes portés en Europe occidentale du IIIe au VIIIe siècles, très semblables pour l'homme et la femme parce qu'ils sont égaux devant Dieu¹⁶. On notera que l'apparition de la différenciation sexuelle du costume s'est heurtée à la désapprobation de l'Eglise : même si les systèmes de valeurs changent, leur transgression est toujours sanctionnée de la même manière.

La seconde difficulté résulte du nombre quasi infini de contextes sociaux, alors que l'on n'a chaque fois que deux possibilités à interpréter : présence ou absence d'un signe donné. L'explication requiert donc, dans chaque cas, la prise en compte d'un grand nombre de facteurs¹⁷. Un même fait (présence ou absence d'un signe) peut avoir une signification différente, voire même opposée, dans des contextes différents; ou inversement. Je donnerai comme exemple l'interprétation que l'on peut donner de l'existence d'un costume d'enfant dans la société française. L'enfant était autrefois habillé comme un adulte en miniature. Le port d'un costume particulier est apparu en même temps que la reconnaissance de la personnalité de l'enfant, lorsqu'on dut admettre qu'il était précisément tout autre chose qu'un adulte en miniature. Ce costume ayant été porté pendant un siècle environ, c'est un second palier dans la reconnaissance de l'autonomie de l'enfant qui a fait abandonner un vêtement jugé maintenant "infantilisant" (les culottes courtes par exemple) : autrement dit, des causes du même ordre ont abouti successivement à des résultats opposés au niveau du signe vestimentaire.

Même lorsque l'absence d'un signe peut être interprétée, dans deux cas, de la même manière, cela peut être avec des connotations différentes. R. Devleeshouwer fait ainsi remarquer que si le port de l'uniforme chez les écoliers des collèges anglais et chez ceux des écoles de la Troisième République renvoie à une certaine égalité, cette égalité est d'un type bien différent dans chaque cas : affirmation d'une supériorité aristocratique dans le premier cas, imposition d'un uniforme de classe inférieure dans le second¹⁸.

Il faut enfin rechercher si la métasignification n'est pas explicitement codée. Comme exemple, je citerai l'absence de costume de deuil pour le Chancelier de France, qui indiquait que la Justice, représentée par ce haut dignitaire, ne saurait être soumise à changement¹⁹.

En conclusion, je soulignerai que l'on peut certainement espérer tirer des renseignements d'ordre sociologique en observant quels signes apparaissent ou n'apparaissent pas dans les costumes d'une société donnée, mais qu'il faut être extrêmement prudent dans l'interprétation.

¹ Les Lapons sont répartis en une vingtaine de groupes ayant chacun leur propre costume, et entre lesquels existent des différences importantes d'organisation sociale, de langue, de coutumes. Cette étude, centrée sur les éleveurs de rennes de Kautokeino et Karasjok, vaut pour les groupes les plus septentrionaux : Finnmark norvégien, Norrbotten suédois, Laponie finlandaise. Plus au sud, l'élevage du renne perd de son importance, la culture lapone est davantage mêlée à celle des paysans scandinaves, et des traces d'utilisation du costume comme porteur de signes apparaissent ici ou là, pour culminer dans le sud du Nordland norvégien, où est porté un costume hautement symbolique. L'analyse du cas de Kautokeino a été élaborée en commun avec M. Roué; on en trouvera un premier état dans sa Thèse de 3ème cycle : *Le vêtement des Lapons de Kautokeino*, micro-édition Archives et Documents, Institut d'Ethnologie, Paris, 1976, pp. 210 à 215.

² Pour une description plus détaillée de l'organisation sociale lapone, cf. Delaporte Y., "La dénomination des groupes coopératifs d'élevage chez les Lapons de Norvège", *L'Ethnographie* n° 67, Paris, 1973, et *La vie sociale et économique des Lapons de Kautokeino*, micro-édition Archives et Documents, Institut d'Ethnologie, Paris, 1975.

³ Dans un des groupes lapons du nord, celui de Kautokeino, les ceintures portées dans les costumes de fête diffèrent pour les célibataires et les personnes mariées - exception qui a été analysée ailleurs : Delaporte Y., "La fonction sociale du signe dans les costumes populaires : le cas des ceintures à Kautokeino", *Anthropos*, vol. 74, 1979.

⁴ Il faut toutefois reconnaître que, contrairement aux précédentes, cette affirmation est entachée de subjectivité : s'il est aisé de reconnaître qu'un signe est absent ou présent, il est beaucoup plus difficile de dire qu'il est faible ou fort, au vu du seul signifiant (sauf dans les cas où l'on observe un processus d'affaiblissement ou de renforcement). En effet, il n'y a pas nécessairement de rapport entre la dimension du signifiant et la force du signe : une différence qui paraît faible à un observateur extérieur, en fonction de son propre système de référence, peut être ressentie comme très signifiante par les membres de la société considérée.

⁵ Ågren K., "Samisk dräktskick i Västerbotten", *Västerbotten* n° 3, Umeå, 1977, p. 189.

⁶ On pourrait faire des réserves sur cette terminologie; on sait en effet que les sémiologues réservent l'usage du terme "signe" et de ses dérivés au cas où il y a intention de communiquer, et celui d'indice au cas inverse. Cette intention est difficile à mettre en évidence dans le cas du signe vestimentaire (Delaporte Y., "Communication et signification dans les costumes populaires", *Semiotica*, 26 : 1-2, 1979); elle l'est sans doute encore davantage dans le cas du métasigne. Il apparaît cependant probable, au vu des exemples cités *infra*, que le métasigne puisse, comme le signe, occuper tous les échelons, de la communication consciente au pur indice.

⁷ de Saussure F., *Cours de linguistique générale*, éd. Payot, Paris, 1968, pp. 124, 163, 254, 257; Barthes R., "Eléments de sémiologie", *Communications* n° 4, éd. Seuil, Paris, 1964, p. 124.

⁸ de Fontanès M. et de Sike Y., "Europe" in *Splendeur des costumes du monde*, Musée de l'Homme, Paris, 1978, p. 25.

⁹ Tang-Loaec R., "Chine - Bai zi yi : veste au motif Cent fils" in *Splendeur des costumes du monde*, Musée de l'Homme, Paris, 1978, p. 12.

¹⁰ Gutwirth J., *La vie juive traditionnelle, ethnologie d'une communauté hassidique*, éd. de Minuit, Paris, 1970, pp. 325-326.

¹¹ König R., *Sociologie de la mode*, éd. Payot, Paris, 1969, pp. 71-72.

Même lorsque l'absence d'un signe peut être interprétée, dans deux cas, de la même manière, cela peut être avec des connotations différentes. R. Devleeshouwer fait ainsi remarquer que si le port de l'uniforme chez les écoliers des collèges anglais et chez ceux des écoles de la Troisième République renvoie à une certaine égalité, cette égalité est d'un type bien différent dans chaque cas : affirmation d'une supériorité aristocratique dans le premier cas, imposition d'un uniforme de classe inférieure dans le second¹⁸.

Il faut enfin rechercher si la métasignification n'est pas explicitement codée. Comme exemple, je citerai l'absence de costume de deuil pour le Chancelier de France, qui indiquait que la Justice, représentée par ce haut dignitaire, ne saurait être soumise à changement¹⁹.

En conclusion, je soulignerai que l'on peut certainement espérer tirer des renseignements d'ordre sociologique en observant quels signes apparaissent ou n'apparaissent pas dans les costumes d'une société donnée, mais qu'il faut être extrêmement prudent dans l'interprétation.

¹ Les Lapons sont répartis en une vingtaine de groupes ayant chacun leur propre costume, et entre lesquels existent des différences importantes d'organisation sociale, de langue, de coutumes. Cette étude, centrée sur les éleveurs de rennes de Kautokeino et Karasjok, vaut pour les groupes les plus septentrionaux : Finnmark norvégien, Norrbotten suédois, Laponie finlandaise. Plus au sud, l'élevage du renne perd de son importance, la culture lapone est davantage mêlée à celle des paysans scandinaves, et des traces d'utilisation du costume comme porteur de signes apparaissent ici ou là, pour culminer dans le sud du Nordland norvégien, où est porté un costume hautement symbolique. L'analyse du cas de Kautokeino a été élaborée en commun avec M. Roué; on en trouvera un premier état dans sa Thèse de 3ème cycle : *Le vêtement des Lapons de Kautokeino*, micro-édition Archives et Documents, Institut d'Ethnologie, Paris, 1976, pp. 210 à 215.

² Pour une description plus détaillée de l'organisation sociale lapone, cf. Delaporte Y., "La dénomination des groupes coopératifs d'élevage chez les Lapons de Norvège", *L'Ethnographie* n° 67, Paris, 1973, et *La vie sociale et économique des Lapons de Kautokeino*, micro-édition Archives et Documents, Institut d'Ethnologie, Paris, 1975.

³ Dans un des groupes lapons du nord, celui de Kautokeino, les ceintures portées dans les costumes de fête diffèrent pour les célibataires et les personnes mariées - exception qui a été analysée ailleurs : Delaporte Y., "La fonction sociale du signe dans les costumes populaires : le cas des ceintures à Kautokeino", *Anthropos*, vol. 74, 1979.

⁴ Il faut toutefois reconnaître que, contrairement aux précédentes, cette affirmation est entachée de subjectivité : s'il est aisé de reconnaître qu'un signe est absent ou présent, il est beaucoup plus difficile de dire qu'il est faible ou fort, au vu du seul signifiant (sauf dans les cas où l'on observe un processus d'affaiblissement ou de renforcement). En effet, il n'y a pas nécessairement de rapport entre la dimension du signifiant et la force du signe : une différence qui paraît faible à un observateur extérieur, en fonction de son propre système de référence, peut être ressentie comme très signifiante par les membres de la société considérée.

⁵ Ågren K., "Samisk dräktskick i Västerbotten", *Västerbotten* n° 3, Umeå, 1977, p. 189.

⁶ On pourrait faire des réserves sur cette terminologie; on sait en effet que les sémiologues réservent l'usage du terme "signe" et de ses dérivés au cas où il y a intention de communiquer, et celui d'indice au cas inverse. Cette intention est difficile à mettre en évidence dans le cas du signe vestimentaire (Delaporte Y., "Communication et signification dans les costumes populaires", *Semiotica*, 26 : 1-2, 1979); elle l'est sans doute encore davantage dans le cas du métasigne. Il apparaît cependant probable, au vu des exemples cités *infra*, que le métasigne puisse, comme le signe, occuper tous les échelons, de la communication consciente au pur indice.

⁷ de Saussure F., *Cours de linguistique générale*, éd. Payot, Paris, 1968, pp. 124, 163, 254, 257; Barthes R., "Eléments de sémiologie", *Communications* n° 4, éd. Seuil, Paris, 1964, p. 124.

⁸ de Fontanès M. et de Sike Y., "Europe" in *Splendeur des costumes du monde*, Musée de l'Homme, Paris, 1978, p. 25.

⁹ Tang-Loaec R., "Chine - Bai zi yi : veste au motif Cent fils" in *Splendeur des costumes du monde*, Musée de l'Homme, Paris, 1978, p. 12.

¹⁰ Gutwirth J., *La vie juive traditionnelle, ethnologie d'une communauté hassidique*, éd. de Minuit, Paris, 1970, pp. 325-326.

¹¹ König R., *Sociologie de la mode*, éd. Payot, Paris, 1969, pp. 71-72.

¹²Par exemple celle des Frères Moraves (communication personnelle de C. Morisset-Andersen).

¹³"(...) A force de voyager en Chine, on devient suffisamment adroit pour reconnaître les cadres responsables et l'on peut se dire, quand on en voit un : "c'est un cadre à quatre poches, à trois stylos, à six couches de tricot et habillé par un tailleur de Changai". (*Le Monde* du 29-30 avril 1973, citant *Far Eastern Economic Review* du 23 avril 1973).

¹⁴Boucher F., *Histoire du costume en Occident de l'Antiquité à nos jours*, éd. Flammarion, Paris, 1965, p. 170.

¹⁵Deslandres Y., *Le costume image de l'homme*, éd. Albin Michel, Paris, 1976, p. 179.

¹⁶Boucher F., *op. cit.*, p. 164.

¹⁷Ceci est particulièrement vrai dans le cas des sociétés complexes, qui sont formées de groupes aux intérêts divergents, aux idéologies les plus diverses, et dans lesquelles on peut reconnaître des sous-cultures. Dans ces conditions, le risque est grand de trouver toujours un "contexte" qui rende compte de n'importe quel fait vestimentaire.

¹⁸Devleeshouwer R., "Costume et société", *Revue de l'Institut de Sociologie*, Université libre de Bruxelles, n° 2, 1977, p. 169, et communication personnelle.

¹⁹Deslandres Y., *op. cit.*, p. 237.