Journal de la Société des Océanistes

117 | Année 2003-2
Nouvelle-Calédonie, 150 ans après la prise de possession

Rhabiller les symboles : les femmes kanak et larobe mission à Lifou (Nouvelle-Calédonie)

Anna Paini

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/jso/1297>

DOI : 10.4000/jso.1297

ISSN : 1760-7256

Éditeur

Société des océanistes

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2003

Pagination : 233-253

ISSN : 0300-953x

Référence électronique

Anna Paini, « Rhabiller les symboles : les femmes kanak et larobe mission à Lifou (Nouvelle-Calédonie) », *Journal de la Société des Océanistes* [En ligne], 117 | Année 2003-2, mis en ligne le 22 mai 2008, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/jso/1297> ; DOI : 10.4000/jso.1297

Rhabiller les symboles : les femmes kanak et la robe mission à Lifou (Nouvelle-Calédonie)*

par

Anna PAINI**

RÉSUMÉ

J'examine ici, à partir d'entretiens ethnographiques et de documents d'archives, la robe mission, vêtement porté par les femmes kanak à Lifou et, plus généralement, dans toute la Nouvelle-Calédonie, à la lumière du débat contemporain sur les sentiments identitaires qui participent d'un processus historique et qui opposent les notions d'appartenance et de différence. La robe mission, importée d'Occident, relève d'une stratégie qui voulait imposer aux femmes kanak un style occidental de pudeur et de modestie. Mais les femmes de Lifou ont su l'adapter, la transformer, la recontextualiser et l'intégrer aux savoirs et pratiques locaux. Leur regard, qui m'intéresse ici tout particulièrement, a fait intégrer ce vêtement à part entière dans « la coutume ». La signification de la robe mission s'est donc transformée : auparavant symbole de la dévalorisation occidentale de la femme kanak et du regard réducteur occidental face aux autres, elle est devenue progressivement un signe identitaire de créativité culturelle revendiqué avec fierté par la majorité de mes interlocutrices de Lifou.

MOTS-CLÉS : identité, savoirs et pratiques des femmes kanak, changements et continuités culturels, robe mission, Lifou.

ABSTRACT

Considering that the sense of belonging and identity are part of historical processes and that claiming an identity creates a tension between the sense of belonging and of difference, I examine here the “mission dress”, a garment worn by Kanak women in Lifou and more generally in New Caledonia. The analysis, based on ethnographic interviews and archives, suggests that imported clothes, which are clearly part of a strategy to impose a Western-style sense of modesty, were adapted to local uses by Kanak women, and their meaning was adapted. My interest lies especially in how the women perceived the introduction of new clothing. Nowadays the “mission dress”, in its new designs, is considered part of “la coutume”. The dress, a sign which once allowed Westerners to view Kanak women as inferior beings, has gradually become a symbol of identity, which many of my female interlocutors claim with pride.

KEYWORDS: identity, Kanak women's knowledge and practices, change and cultural continuity, mission dress, Lifou.

* Cet article rend compte d'une étude menée en Nouvelle-Calédonie en 1998 et en 2001. Il repose également sur les matériaux recueillis précédemment, d'une part, en 1989-1992, lors de ma thèse de PhD/doctorat effectuée grâce à l'ANU funds et, d'autre part, en 1996, grâce à un financement du programme de recherche ESK (géré par l'EHESS). Une version plus courte de cet article a été publiée en italien (2002a) à la suite d'un séminaire à l'université de Vérone en mai 2001 intitulé : « Cucire e vestire : Riflessioni antropologiche » (*Coudre et s'habiller : Réflexions anthropologiques*). Une autre version en anglais : « Re-dressing Signs and Designs : Kanak Women and la Robe Mission in Lifou, New Caledonia » a aussi été présentée le 5 juillet 2002 à la conférence “Recovering the Past” organisée par ESFO (European Society for Oceanists), à Vienne (4-6 juillet 2002).

** Département de psychologie et d'anthropologie, université de Vérone, anna.paini@univr.it

Les réflexions de cet article sont issues d'une recherche encore en cours sur la « robe mission », vêtement porté par les femmes kanak à Lifou et, plus généralement, en Nouvelle-Calédonie. Les femmes kanak ont en effet adopté cette robe en coton extrêmement léger, genre mousseline, qui leur arrive au mollet¹. L'objectif ici est de montrer le changement culturel constant à travers le regard et la pratique des femmes kanak, dans un contexte où les éléments exogènes se transforment au niveau local, mais restent toujours perçus en interaction avec les éléments culturels endogènes. C'est dans ce cadre que je situe ces premières réflexions sur la robe mission, sujet trop longtemps ignoré dans les recherches sur la Nouvelle-Calédonie. Le peu d'intérêt porté aux vêtements kanak post-coloniaux semble relever du regard occidental qui tend à réduire cet univers à des images stéréotypées et exotiques. C'est par contre un sujet qui intéresse beaucoup au niveau régional comme l'ont démontré, d'une part, le dernier 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 – sculptures, peinture, photographie –, une section entièrement consacrée aux vêtements et, d'autre part, la récente exposition photographique sur les robes mission au centre culturel Tjibaou du 20 août au 3 novembre 2003.

Cet article se base à la fois sur des entretiens ethnographiques, menés surtout lors de mes deux derniers séjours à Lifou en 1988 et en 2001, et sur du matériel d'archives – photographies et correspondances missionnaires, aussi bien catholiques que protestantes. Ce travail ne se concentre pas sur une typologie des formes vestimentaires (Cobbi, 2002), mais considère la robe mission comme un élément identitaire des femmes kanak. Les processus historiques de colonisation et de globalisation ne portent pas toujours en eux la standardisation et l'homogénéisation des pratiques et des styles. Il faut plutôt réfléchir sur les comportements des différentes sociétés par rapport aux matériels exogènes, sur la façon dont elles les adoptent en redistribuant leur rôle localement (Thomas, 2003). La relation entre local et global caracté-

rise différemment chaque période et chaque lieu, entraînant de nouvelles articulations.

J'examine ici la robe mission en liaison avec le débat contemporain sur les sentiments identitaires qui participent d'un processus historique et qui opposent les notions d'appartenance et de différence. Tout d'abord à travers l'analyse de la notion indigène de l'enveloppement et des représentations coloniales des femmes kanak, je montre que les regards sur la perception du corps sont différents et qu'une lecture de l'adoption de la robe mission est complexe, car elle ne se rattache ni à l'idée d'un article vestimentaire imposé seulement de l'extérieur, ni à une démarche simplificatrice comme son adoption pure et simple de la part des femmes. Ensuite, j'utilise la notion de vêtement *nyipi*² (« vrai ») pour démontrer le poids de la réappropriation identitaire de la robe et, enfin, j'examine les stratégies que les missionnaires et les femmes kanak ont mises en jeu pour accentuer les éléments de continuité/discontinuité des symboles vestimentaires. Je porte tout particulièrement mon attention sur les femmes en tant qu'agents actifs du changement. Je préfère donc me concentrer sur la robe, puisqu'elle relève des mes études sur les femmes kanak, et c'est sciemment que je laisse de côté l'évolution de la parure et du vêtement kanak masculin, même si c'est un domaine intéressant pour de futures recherches.

S'intéresser aux questions identitaires à partir d'un vêtement porte en soi le risque de véhiculer une approche réductrice de la notion d'identité quand, en fait, nous nous trouvons face à sa complexité (Maalouf, 2002). Arjun Appadurai, auquel je me réfère ici, souligne que chaque dimension culturelle contient aussi la notion de différence comme « a contrastive rather than a substantive property » de choses bien déterminées (2000 : 12). Il précise que cette notion est « situated », ce qui signifie qu'elle est toujours en relation avec quelque chose de « local, embodied, and significant ». Les dimensions et les usages culturels doivent donc être modélisés historiquement en une dimension dynamique où le sentiment d'identité comprend l'opposition entre appartenance et différence. Cette analyse

1. Cela ne veut pas dire que toutes les femmes d'aujourd'hui, jeunes et moins jeunes, s'habillent de la même façon. La mode en ville dénote une grande variété de choix, surtout chez les jeunes filles et les jeunes femmes. Dans le contexte rural, au centre de cette recherche, les jeunes femmes qui ont étudié à Nouméa portent jupes et jeans aussi bien à la maison qu'au travail. Le contexte socioculturel de Lifou, en effet, tire un trait bien net entre fille et femme – femme mariée ou non (Paini, 1996) ; ici, je parle surtout d'informations obtenues au cours des entretiens avec des femmes mariées.

2. Les mots en drehu – langue de Lifou – sont en caractères italiques.

des éléments de la culture matérielle laisse place aux réflexions qui conçoivent les sentiments identitaires, non pas perçus à travers une lentille taxonomique, mais comme interactifs, toujours changeants, toujours en mouvement.

Si je suis d'accord avec les remarques d'Arjun Appadurai (2000) sur la vie culturelle qui se trouve en perpétuel changement, je pense cependant qu'il faut se tourner vers une approche qui tient compte de ce changement, non point en tant que fracture radicale du passé, mais comme combinaison continue des éléments du présent greffés sur ceux du passé. C'est pourquoi j'aimerais me rattacher également à la position d'autres chercheurs, comme par exemple celle d'Isabelle Leblac qui parle de « tradition comme continuité par opposition à la rupture de la modernité », où la tradition « non seulement n'est pas figée, mais est en perpétuelle évolution, adaptation, transformation » (1993 : 19). Plus récemment, Jonathan Friedman (2002) a souligné comment l'intérêt qui a caractérisé la majeure partie de l'anthropologie contemporaine sur le Pacifique, tendant à rendre visibles les dimensions de changement et de transformation continus, a marginalisé les éléments de continuité. Les arguments de Jonathan Friedman se situent, dans le débat actuel en anthropologie, sur la rhétorique de l'authenticité et de l'invention de la tradition et prennent la forme d'un antidote contre les positions ayant, ces quinze dernières années, soutenu le débat australien-américain, qui tout le long du continuum « continuité/discontinuité » a privilégié le pôle de la discontinuité (voir entre autres Linnekin, 1990 ; Jolly et Thomas, 1992). Vouloir se pencher sur la dimension de la continuité dans le discours anthropologique contemporain souvent trop lié à la question de la discontinuité est, à mon avis, une approche extrêmement productive. Nous dirons avec les mots de Jonathan Friedman :

« [...] la tradition est effectivement constamment soumise à la transformation tant qu'elle participe du processus de changement social mais l'on repère également des continuités significatives au sein même de la transformation. » (Friedman, 2002 : 226)

J'ai d'ailleurs tenté, dans un article précédent (Paini, 1998a), de montrer comment les catholiques et les protestants de Drueulu – rappelons

que la conséquence de l'évangélisation de Lifou, au contraire de la Grande Terre, voit la majorité des habitants protestante et la minorité catholique – se situent par rapport à la relation passé/présent/futur. Même si, aujourd'hui, les religions chrétiennes (catholique ou évangélique) font partie du savoir et de la pratique indigènes ou *qene nōj*, glosé en français sous le terme « coutume », chez les Kanaks de Lifou, l'idée de permanence plus caractéristique du discours de la communauté protestante contraste avec l'idée de coupure culturelle qui ressort des témoignages de la communauté catholique. Cela ne veut bien entendu pas dire que chez les protestants les étrangers n'ont jamais été perçus comme agents de dislocation, mais ce que je veux souligner par là, c'est l'importance de l'articulation des passés indigènes et coloniaux dans la configuration actuelle de la tradition et de la coutume.

Insister sur la tension continuité/discontinuité comme approche flexible, fluide, qui peut aider à représenter les différences d'une même réalité culturelle, évite le risque de transférer l'attention des éléments de discontinuité sur ceux de continuité et de retomber ainsi dans une vision dichotomique simplificatrice et réductrice. Nicholas Thomas cherche lui aussi, dans une récente contribution, à se déplacer de « an either/or approach » (2003 : 94 ; Thomas, 1991). Je voudrais donc orienter mes réflexions à l'intérieur du cadre de ces observations.

La robe mission, importée d'Occident, relève d'une stratégie qui voulait imposer aux femmes kanak un style occidental de pudeur et de modestie ; mais les femmes de Lifou, comme du reste les autres femmes kanak³, ont su l'adapter, la transformer, la recontextualiser et l'intégrer aux pratiques et savoirs locaux puisqu'elles l'ont retenue comme faisant partie de la coutume, c'est-à-dire comme une réélaboration qui se greffe sur des éléments déjà existants. La signification de la robe mission s'est transformée : auparavant symbole de la dévalorisation occidentale de la femme kanak et du regard occidental réducteur, elle est progressivement devenue un signe identitaire de créativité culturelle, revendiqué avec fierté par la majorité de mes interlocutrices de Lifou. La robe a remplacé le vêtement pré-européen ; ce

3. 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.

qui toutefois n'implique pas l'absence d'éléments de continuité entre la façon de s'habiller d'autrefois et celle d'aujourd'hui, comme par exemple pour le port de la robe.

Cela ne veut pas dire néanmoins que « their strategies were conservative » (Thomas, 2003 : 94). Ce que Nicholas Thomas affirme à propos des *tiputa* (genre de ponchos samoans) :

« they were things that mobilized certain precedents, certain prior values that cloth possessed, on the one hand, but possessed novelty and distinctiveness on the other » (2003 : 94)

semblerait bien s'appliquer à la robe mission. Comme l'écrit 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 qu'elle est « complicatedly entangled with, but distinct from 'colonial' products » (Teaiwa, 2001 : 343). La métaphore de James Clifford (2001) sur les articulations indigènes de *roots* (racines-origines) et *routes* (routes-chemins) illustre la façon dont les femmes kanak rhabillent les symboles et affirment que la robe est l'une des expressions du sentiment d'appartenance profondément enraciné et, en même temps, de *rootedness*, c'est-à-dire de cheminement, de jeu mobile avec un autre temps, un autre espace et d'autres gens.

Du corps dé-couvert, non-couvert, au corps couvert

La fin de la production de tapa⁴ en Nouvelle-Calédonie, qui avait toujours été plus limitée que dans les autres parties de l'Océanie, est peut-être l'une des raisons du manque d'intérêt pour l'habillement ; l'autre pourrait être la nature apparemment frivole des vêtements post-contact souvent considérés comme peu intéressants pour la recherche (voir, en comparaison, les études sur les *lavalava* aux îles des Rei Metau – État de Yap – par Petrosian-Husa, 2001). Ce

manque d'intérêt concerne aussi le reste du Pacifique, ce que démontre Chloé Colchester dans son « Introduction » au tout récent volume *Clothing the Pacific* (2003). Elle remarque que, par rapport à d'autres contextes coloniaux, dans la littérature du Pacifique « the place of cloth and clothing in colonialism and missionary history has been poorly explored » (2003 : 8).

La publication la plus détaillée à ma connaissance, qui fait une présentation générale des vêtements masculins et féminins chez les Kanaks, remonte à 1953⁵ : le *Journal de la Société des Océanistes*, consacré cette année-là à la Nouvelle-Calédonie à l'occasion du centenaire de la présence française dans le pays, contient une étude sur le sujet. Patrick O'Reilly et Jean Poirier dans « L'évolution du costume » montrent que l'interdiction de la nudité était l'objectif partagé par tous les agents de la colonisation, aussi bien le gouvernement que les missionnaires. Si l'administration française s'intéressait plutôt à la couture de galons sur les uniformes de ses chefs, les missionnaires blancs, eux, ont surtout insisté sur l'imposition d'un code moral conjugal, d'une valorisation du milieu domestique (Jolly et Macintyre, 1989 ; Jolly, 1991 ; Douglas, 2002b) et sur l'importance d'un sens des restrictions morales sur des corps habillés de façon locale qui devaient s'adapter aux normes de la décence occidentale. France Borel, historienne de l'art, soutient que :

« chaque civilisation choisit, par un réseau d'affinités électives difficiles à déterminer, ses zones privilégiées de transformations ; zones aussi labiles et mouvantes que celles de l'érotisme ou de la pudeur. » (1992 : 18)

C'est dans cet ordre de pensée que Maurice Leenhardt parle des « fausses pudeurs » de la société occidentale que l'on ne retrouve pas chez les peuples non occidentaux, puisque ceux-ci :

« séparent l'idée de nudité de celle de décence. Le malheur de notre culture a été de mêler ces deux idées, et de tenir la nudité, jusqu'à celle de l'enfant, pour indécence. » (1978⁶ : 4)

4. Le tapa s'obtient à partir de l'écorce du mûrier à papier ou du mûrier de Chine (*Broussonetia papyrifera*). On prend la partie interne de l'écorce pour réaliser, à travers un procédé complexe, des bandes que l'on joindra ensemble avec de la colle végétale afin de créer des longueurs ou des épaisseurs différentes. La fabrication du tapa est un travail féminin (Guiart, 1963 ; Thomas, 1995 et 2003 ; D'Alleva, 1998).

5. Je remercie Ismet Kurtovich, conservateur en chef des Archives territoriales de Nouvelle-Calédonie à Nouméa, pour cette référence bibliographique.

6. L'article de Maurice Leenhardt, republié en 1978, est paru pour la première fois en 1932. Je remercie Michel Naepels pour me l'avoir signalé.

Les ornements, pour ces populations, possèdent d'ailleurs une autre valeur puisque si « c'est en être revêtu, c'est aussi être investi du pouvoir qu'ils renferment » (1978 : 4).

Il faut souligner l'importance de la notion de l'enveloppement, du recouvrir/revêtir à Lifou et dans la société kanak de la Nouvelle-Calédonie. Roger Boulay (1990) en est convaincu puisque, quand il parle des figurines kanak, il explique justement à travers la fonction protectrice de l'enveloppement l'apparente contradiction entre l'importance rituelle de l'objet recouvert/revêtu et la facilité des indigènes au temps de la colonisation et de la christianisation à s'en débarrasser si rapidement :

« Hors de la pratique, circonscrits et démunis d'enveloppe protectrice (balassor ou tissu) ces objets n'ont plus d'efficacité : ils peuvent être abandonnés sans regret. » (1990 : 166)

Il est également intéressant de remarquer l'importance du concept de revêtir, que l'on retrouve pour les statuettes et les sculptures dans la Polynésie centrale et orientale (Babadzan, 2003). Serge Tchekéoff (2003) nous explique d'ailleurs la signification de l'acte même d'envelopper l'individu pour les habitants des îles polynésiennes : recevoir l'hôte avec des dons importants, mais en même temps incorporer celui-ci dans le groupe avec le geste de le recouvrir d'un linge en tapa ou autre matériel pour pouvoir ainsi s'en approprier la force spirituelle.

La notion d'envelopper caractérise plusieurs domaines fondamentaux dans la société de Lifou, et kanak en général, comme celui de la « parole », *trenge-eweké*⁷ (contenant-parler) (Moïse-Faurie, 1983). Arrêtons-nous ici sur les métaphores utilisées par/pour les hommes et les femmes lifou autour de la notion d'envelopper, qui se retrouvent également dans la représentation sexuée de la vie sociale. La métaphore la plus communément utilisée pour une femme est *ka xet*, la jeune feuille de bananier non encore ouverte dont l'on se sert pour confectionner l'*itra*, le plat indigène classique composé de tubercules, de viande et de lait de noix de coco, le tout

enroulé dans des feuilles de bananier et cuit dans un four enterré. Le rôle de l'enveloppe-enveloppement devient ici absolument fondamental puisqu'il permet la complète réussite du plat (bien choisies, les jeunes feuilles de bananier créent le milieu étanche nécessaire à la bonne cuisson). L'expression *ame la fœ, ka xet ne hnalapa*⁸, souvent utilisée pour définir le rôle des femmes dans la collectivité, souligne justement que c'est elle, « enveloppe », qui garde la famille unie. On parle également de la femme comme *trenge la mel* (litt. contenant de/la/vie) « panier de la vie », c'est-à-dire celle qui porte la vie, une analogie entre la procréation humaine et les récoltes. *Atre qatrenge la mel* (litt. celui qui/mettre dans un panier/la/vie) « porteuse de vie » et *qatrenge la nekönatr* (litt. mettre dans un panier/le/enfant) « porter un enfant en son sein » sont deux autres images qui se focalisent sur le rôle reproductif des femmes. L'idée de la femme exprimée au moyen de métaphores de contenant plutôt que de contenu⁹ est maintes fois répétée lors d'événements sociaux collectifs. Si ces images se rapportent plutôt à l'idée de son rôle de nourrice, soulignons que, pour une population très mobile, elles impliquent aussi stabilité et continuité et non faiblesse. L'homme est par contre représenté à travers d'autres métaphores – qui ne font pas recours à la notion d'envelopper –, comme celle de *inaatr*, le poteau central de la case ou encore *he*, la tête. Il est intéressant de relever que si les femmes utilisent *he* pour désigner l'homme en général et non pas le mari, les hommes eux, surtout les Lifou protestants, ne reconnaissent point cet usage diversifié (Paini, 1996 : 6).

Maurice Leenhardt (1978), pour renforcer son assertion sur la pudeur comme construction occidentale, juxtapose les éléments hexogènes qui sont localement acceptés à ceux pour lesquels se déchaîne une forme de résistance culturelle ; il raconte que des chefs Bamilékés avaient adopté de nouveaux moyens de locomotion (autos et camions), mais voulaient que leurs femmes continuent de s'habiller à la façon pré-européenne car « la nudité de la femme paraît

7. Pour une liste de locutions dans lesquelles on retrouve le mot *trenge* utilisé dans ce sens, cf. Claire Moïse-Faurie (1983 : 119).

8. (Litt. quant à/la/ femme/feuille de bananier non encore ouverte/de/demeure.) Je remercie Leonard Sam pour cette traduction.

9. Cf. Maureen MacKenzie (1991) sur l'usage métaphorique du *bilum*, filet à provisions, chez les Telefol de la Papouasie-Nouvelle-Guinée. Voir aussi Janet Keller (1988) sur la production des objets tressés comme symboles de l'identité *ni-Vanuat*.

à ces chefs une mesure de sécurité sociale » (1978 : 6). Le court texte de Leenhardt qui met sur le même plan deux domaines différents : les moyens de locomotion (qui impliquent progrès, science) et les habits (qui signifient rapport avec le corps, rapport entre les deux sexes), en dit long sur les intentions de l'auteur. Il est difficile d'établir comment, sur la base d'une telle observation, s'est vraiment opérée l'adoption successive plus ou moins problématique de la robe en tant que vêtement féminin sur la Grande Terre, mais il est intéressant d'y voir les rapports asymétriques entre les deux sexes et d'y retrouver la pensée androcentrique de l'auteur. Ce qui nous permet de remarquer que lorsque la population locale est représentée comme responsable de ses propres choix, ce sont les hommes qui détiennent en fait ce pouvoir toujours exercé au nom des femmes. Dans ces pages, je voudrais privilégier une autre démarche et me détourner de la représentation des femmes « victimes » « to authoring them as agents » (Paini, 2004 : 157 ; Paini, 1996), toujours en contextualisant ces questions dans le cadre colonial.

La dévalorisation et la stigmatisation de la femme kanak sont un dénominateur commun dans beaucoup de représentations coloniales, littéraires et iconographiques ; les premiers textes coloniaux anglais et français décrivent la femme d'après son apparence physique et sa position sociale. John Elphinstone Erskine écrivait :

« hideous women, both young and old [...] lounging about, attending their children. » (1853 : 365)

M. Jouan notait à son tour que :

« leur physionomie hébétée, leurs allures bestiales, en font quelque chose de hideux. » (1861 : n°117)

Un grand nombre de ces premiers auteurs insistaient sur l'asymétrie des relations entre hommes et femmes et soulignaient que la femme indigène était traitée comme « bête de somme » (Jouan, 1861 : 118). De telles descriptions de la part des agents coloniaux étaient dictées par leurs préjugés ethno et androcentriques, et avaient comme véritable but la justification de l'intervention coloniale qui aurait dû porter à la civilisation des coutumes¹⁰.

Cependant, Victor de Rochas (1862 : 239) écrivait qu'aux îles Loyauté « la femme vivait moins isolée du mari, était un peu moins déconsidérée » et Emma Hadfield parle de femmes dévaluées par les hommes, mais « their opinion were sometimes deferred to on [...] house-buildings occasions » (1920 : 41). Elle mentionne aussi deux situations lors de la distribution de la nourriture au cours desquelles « deference was shown to women » (1920 : 58). Les rapports hommes-femmes propres à la société de Lifou, qui émergent de ces représentations coloniales, sont donc asymétriques, mais beaucoup plus nuancés (Paini, 1996) que ceux de certaines sociétés de la Grande Terre (Salomon, 2000).

Ce qui ressort de ces textes coloniaux, ce n'est pas seulement la prospective dévalorisante et réductrice sur les femmes, auxquelles on déniait « toute autonomie, toute forme d'agency » (Douglas, 2002b : 86), mais c'est aussi un terrain glissant de l'exotisme vers l'érotisme. Il est vrai que ce regard ambigu se porte surtout sur les vahinés polynésiennes (Boulay, 2000), mais on le retrouve aussi, après une analyse attentive, dans certaines représentations des femmes kanak. Je pense en particulier à deux reproductions, à un texte de 1879 de M. Foley et à une brochure publicitaire sur la Nouvelle-Calédonie publiée en 1953 à l'occasion du centenaire de la présence française¹¹.

Dans une présentation sur la poterie en Nouvelle-Calédonie, qui est de production féminine, M. Foley fait « une longue digression *parasitaire* sur le développement des femmes » (souligné par moi) comme le relève Patrick O'Reilly (1955). La trame de son texte, selon le débat scientifique de l'époque, se rattache à une vision de la typologie raciale des populations noires comme résultat d'un déterminisme climatique et biologique. Si, selon lui, le fonctionnement des poumons était fondamental pour comprendre l'état de santé de chaque population et qu'une meilleure efficacité de ceux-ci se retrouvait chez des êtres aux traits plus fins et à la peau plus claire, et devenait ainsi synonyme d'un meilleur niveau de développement culturel, le jugement de l'auteur sur les femmes de ces populations passe à travers un regard non plus

10. Cf. Ann Stoler (1991) sur les formes de sexualité dans les territoires coloniaux hollandais, britanniques et de l'Indochine française, et Barbara Sòrgoni (1998) sur les politiques sexuelles dans la colonie italienne de l'Érythrée.

11. Une analyse des représentations littéraires et iconographiques des femmes indigènes de Nouvelle-Calédonie reste à faire. J'ai recueilli du matériel pour les femmes de Lifou sur lequel je suis en train de travailler, mais il faudrait le comparer avec celui des représentations littéraires et iconographiques sur les femmes de la Grande Terre.

seulement raciste mais misogyne. Lorsqu'il s'agit de la « coquette » de la Nouvelle-Calédonie – décrite comme un pays habité par une population « plus dense et plus civilisée » que celle aborigène australienne –, ce regard devient voyeuriste et alors l'exotisme glisse vers l'érotisme : l'allusion au corps se cache sous les descriptions détaillées des articles vestimentaires (« nippes ») qui constituent le costume féminin (*sisi* ou petite jupe, tablier de poupe, couteau indigène¹² et châle de pluie).

Examinons maintenant la brochure publiée à l'époque par le ministère de la France d'Outre-mer en collaboration avec le Comité du centenaire de la présence française en Nouvelle-Calédonie, que j'ai repérée dans un magasin de livres d'occasion à Canberra et qui était très certainement destinée au marché australien (les textes sont en anglais). Elle présente, d'un côté, une série de photos en noir et blanc de Kanaks qui entourent le dessin central d'un jeune indigène et, de l'autre côté, une carte de la Nouvelle-Calédonie peinte à la main. Les douze photos de la première face illustrent les lieux et les habitants ; entre autres, une jeune femme des îles Loyauté aux seins nus, un jeune homme, toujours des îles, aux hanches serrées dans un manou, et un groupe de danseurs qui portent des jupes en fibres végétales. En arrière-plan, deux textes juxtaposés décrivent l'émerveillement des Européens devant un tel paysage : un texte écrit par James Cook qui date de 1774 et un autre qui célèbre le centenaire (Paini, 2001). La carte sur l'autre face de la brochure situe le tout dans un discours colonial évident. Les dessins traduisent la forte influence « éclairante » de la France et des catholiques (le bateau, le drapeau, l'épée et la croix) et transmettent l'idée de « primitiveness » sexualisée : les hommes ont le corps peint, ils portent des bâtons et dansent ; la femme, elle, ressemble fortement à une Polynésienne. C'est bien entendu un opuscule touristique et la sensualité de ces représentations (dessins et photographies) ainsi que leur caractère exotique ne doivent pas entraîner de généralisation. Les photos ethnographiques de Fritz Sarasin par exemple ont un tout autre but, car même là où se trouve l'élément exotique, la métaphore sexuelle est absente.

Je tiens à souligner ici l'idée que la nudité était déjà interdite par une morale indigène pré-européenne qui avait imposé un grand sens de la pudeur vis-à-vis de certaines parties intimes du corps ; cette notion est reprise par Patrick O'Reilly et Jean Poirier (1953) qui, eux aussi, insistent sur le fait que la partie supérieure du corps n'a jamais été considérée comme impudique. Bronwen Douglas (2002a) relève qu'en 1880, le missionnaire-ethnographe Lawrie décrivait un comportement analogue à l'égard de la notion du corps couvert/découvert chez les femmes d'Aneityum ; même si elles portaient des vêtements européens, « [they] would have the feeling of being unclothed without the native-made fringes » (2002a : 5).

Serge Tchekézo (2003) remarque, quand il examine les écrits des premiers Européens arrivés sur certaines îles de la Polynésie, que la notion européenne de corps couvert/découvert ne correspondait pas à celle locale. Là encore, la partie supérieure du corps pouvait être mise à nu puisque :

« the act of divesting the upper part of the body was an established gesture of respect. Rank was also made manifest by the number of layers of *tapa* that were wrapped around the body in ceremonial contexts. » (2003 : 63)

Pour revenir à mon enquête de terrain, certaines de mes interlocutrices de Lifou reconnaissent elles aussi que le sens de la pudeur et de la honte vis-à-vis de tout leur corps est quelque chose de récent : elles sont fermement convaincues que c'est là leur façon d'être. Après une analyse plus attentive, j'ai remarqué un élément significatif de continuité au sein même de la transformation du code vestimentaire et du sens de la pudeur qui exigent de couvrir les parties intimes, mais pas toujours la poitrine¹³. Les conseils que les femmes me donnaient sur la façon de m'asseoir correctement quand j'étais habillée en robe mission, ne concernaient en effet que les parties intimes du corps. Pour s'accroupir ou s'asseoir, elles utilisent des techniques qui leur permettent de replier le bas de leur robe entre les jambes. Cette façon de s'asseoir, si habituelle pour elles, a toujours été pour moi assez difficile.

12. Le couteau était et reste encore un instrument féminin aussi bien à Lifou, donné à la femme lors de la cérémonie du mariage coutumier, que sur la Grande Terre (Salomon, 2000 : 334).

13. Les femmes continuent d'ailleurs à allaiter en public et certaines très âgées ne portent encore à la maison que la jupe – cela m'a été confirmé au début des années 1990 par des femmes protestantes qui parlaient des femmes plus âgées de leur famille.

D'autres anthropologues ont eu la même expérience sur le terrain. Par exemple, Roberta Colombo Dougoud en Papouasie-Nouvelle-Guinée raconte la même dynamique : les femmes du village de Kambot continuaient à lui expliquer comment s'asseoir correctement tout en repliant la jupe entre les jambes (2002 : 56) ; et Patrick O'Reilly et Jean Poirier, en parlant de la jupe en fibres, affirment que :

« le port de ce costume exigeait d'ailleurs une certaine habitude et habileté » (1953 : 154)

afin que les femmes maintiennent toute décence dans leurs activités quotidiennes¹⁴. Si l'adoption de la robe dérobe au regard le corps des femmes (Kasarhérou, 1995 : 8), une continuité significative à la Jonathan Friedman subsiste toutefois dans le port du vêtement, aussi bien pour la jupe en fibres que pour la robe.

Les robes se sont en effet substituées aux jupes en fibres végétales qui formaient auparavant la tenue féminine. Les références que l'on trouve dans les textes des hommes missionnaires pour ce qui concerne les habits masculins et féminins sont très vagues, alors que chez les femmes – en particulier les femmes de pasteurs ou les missionnaires laïques –, ces références sont un peu plus nombreuses. Emma Hadfield (1920), femme d'un missionnaire anglais de la London Missionary Society (LMS), à la tête de la mission de Lifou pendant trente-cinq ans jusqu'en 1920, décrit les habits et coiffures des femmes et hommes kanak au cours de la deuxième moitié du XIX^e siècle. À l'époque d'Emma Hadfield, les femmes portaient des jupes en fibres végétales qui reposaient sur leurs hanches :

« from the husk of coconuts she made herself a skirt or fringe, from five to fifteen inches in depth which she wore round the waist, or, rather, hanging from the hips. » (1920 : 35)

Selon elle, modes et styles n'ont jamais changé et les quelques parures féminines consistaient en colliers et bracelets. Les femmes pouvaient d'ailleurs porter de longs colliers de pierres de jade :

« [they] were often threaded on the wool (*dela*) made from the fur of the flying fox, which they value

so much; also they had bracelets (*ija*) made from large cone-shells, and these they wore, not on the wrists, but above the elbow. » (Hadfield, 1920 : 142)

La préparation de ces colliers de jade (la pierre venait de la Grande Terre) demandait beaucoup de travail et d'ailleurs Emma Hadfield remarquait qu'on en faisait déjà de moins en moins à la fin du XIX^e siècle. L'introduction de nouveaux matériaux eut en effet pour conséquence l'abandon de certaines activités, par exemple « the making of beautiful fine mats and bags » par les femmes, que les missionnaires protestantes « revived [...] making it one of the subject for the girls at the yearly examination » (Hadfield, 1920 : 136).

Les hommes et les garçons s'attardaient davantage que les femmes sur leur toilette. Ils consacraient beaucoup de temps aux tatouages (*thitha*) et aux soins de leur peau, à la teinture et à la coiffure de leur longue chevelure (1920 : 136). Les huiles et parfums de production locale leur étaient également réservés. Si tous étaient habillés de la même manière :

« the chiefs fastened their girdles differently from others, and also wore more elaborate ornaments. » (1920 : 35)

Les femmes passaient peu de temps sur leur coiffure puisqu'elles avaient les cheveux courts (1920 : 138). M. Foley s'est attardé, lui aussi, sur l'habillement des femmes kanak, leur jupe et leurs cheveux, dans des pages colorées d'un regard ethno et androcentrique sur lequel je ne m'attarderai pas ici. Il y décrivait la femme kanak avec « ses petits cheveux rarement plus longs que deux centimètres » (1879 : 677)¹⁵. Au fil du temps, les femmes commencèrent à porter les cheveux longs, ce qui est très certainement dû à l'influence des femmes de missionnaires, mais aussi peut-être à cause de cet idéal de beauté que les représentations des Polynésiennes transmettaient.

Isabelle Leblic, dans un article (1988) sur les changements techniques dans le domaine de la pêche dus à l'introduction des objets allogènes en Nouvelle-Calédonie, a insisté sur le fait que les remplacements opérés par les Kanaks « ne concernent que des objets fonctionnellement équivalents », c'est-à-dire des objets

14. Nicholas Thomas écrit que, dans toute l'Océanie, « the chest was generally routinely uncovered » (2003 : 85) et que, pour les missionnaires, « 'decent covering' means that the women, or perhaps both men and women, were covering their breasts » (2003 : 91).

15. Fritz Sarasin parle lui aussi des vêtements des femmes dans son volume *Ethnologie* (1929a) et présente des croquis dans l'*Atlas zur Ethnologie der Neu-Caledonier und Loyalty-Insulaner* (1929b : tableau 44).

« qui ne diffèrent des objets traditionnels que par la matière dont ils sont constitués : ils existaient déjà dans le système sous une forme équivalente » (1988 : 92). Cette thèse pourrait tout à fait s'appliquer aux étoffes et à la robe. Il faut retenir aussi la position de Lissant Bolton (2003) à l'égard de l'introduction des articles de l'habillement européen au Vanuatu, laquelle affirme que :

« [they] represented not just the substitution of one material form for another, but the importation of a different set of ideas and distinctions embodied in the specific material form of introduced clothing. » (2003 : 126)

Elle explique que les différences de statut signalées par les vêtements indigènes ne se retrouvent plus dans ceux introduits par les Européens qui font ressortir la nouvelle distinction entre femmes européennes et femmes indigènes désormais habillées en robes « Mother Hubbard ». Mais dans le cas de Lifou, je soutiens que la robe a remplacé la jupe en fibres et que les femmes ont su garder certains éléments de distinction dans ce passage vestimentaire.

La robe mission : un vêtement « *nyipi* »

Regardons de plus près la robe mission. *Tulu*, le carré, placé autour du cou, est décoré sur le devant avec de la dentelle ou des galons et muni derrière de trois boutons. Le reste de la robe est monté autour du carré et pend de façon souple sans marquer la taille. Le cou – *hninawa* – est mis en valeur par une haute encolure. L'ouverture arrive à mi-dos et se ferme avec trois boutons à deux trous, en général blancs ou de couleur claire. Les boutons peuvent être cousus aussi bien à droite qu'à gauche, à la différence du monde occidental qui attribue un côté pour les hommes et un autre pour les femmes. Les manches – *imen* – raglan sont très larges et s'arrêtent à hauteur du coude. Elles finissent par un bord de dentelle ou de ruban qui reprend le carré, et sont légèrement retenues par une cordelette intérieure pour les rendre bouffantes. Les femmes portent sous la robe un jupon – *iut* – synthétique ou en coton. Autrefois attaché à la taille, il était large, épais et coloré. Les femmes portaient un deuxième vêtement de lingerie, sorte de large camisole (chemise) – *isimis*.

PHOTO 1 — Femme drueulu

Celles qui venaient d'accoucher utilisaient sous leur robe une large bande de tissu en guise de ceinture pour soutenir le bas-ventre. Quelques femmes âgées portent encore *iut* et *isimis*.

Si aujourd'hui la robe se boutonne derrière, elle se portait auparavant avec les trois boutons devant. Porter la robe boutonnée devant facilite les mouvements, tandis que la porter derrière les gêne ; on voit encore aujourd'hui très souvent des femmes porter la robe boutonnée devant pour leurs tâches ménagères (voir photo 1). La femme pouvait ajouter, si elle le désirait, des détails personnels (voir photo 2 dans Paini, 2004). Plusieurs de mes interlocutrices pensent que les boutons de devant sont une habitude protestante : les femmes mariées, en particulier les femmes de pasteur, portent la robe de cette façon pour leur permettre d'allaiter plus facilement surtout pendant les services religieux ; certaines femmes pensent même que c'est là le « signal du statut de femme mariée » (Denise Kacatr, We, 14 août 2001)¹⁶. Cette spécification n'apparaît pas chez Patrick O'Reilly et Jean Poirier (1953). Je la trouve cependant significative, puisqu'elle met en valeur des différenciations anciennes portant sur le statut ou sur la région ; la robe n'est pas seulement un simple

16. Les références aux entretiens sont suivies du nom de l'interlocuteur entre parenthèses et, dans le cas d'une seule interview, du lieu et de la date.

article de la tenue féminine. Un détail comme le boutonnage manifeste une réappropriation de la robe, en réinstaurant certaines formes de différences présentes dans l'habillement féminin pré-européen.

Les robes mission sont confectionnées dans de nombreuses variétés de tissus, plus ou moins épais¹⁷, actuellement en provenance d'Asie, principalement de Taiwan ; ces tissus sont relativement bon marché, de couleurs vives et souvent imprimés de grosses fleurs. Il existe un grand choix de qualités de tissus, mais aussi de couleurs, unies ou mélangées. Souvent la robe mission est en coton tissé fin ; fragile au toucher, elle est bien plus résistante qu'elle ne paraît. Elle peut être portée en toutes occasions, aussi bien pour le travail au jardin que pour d'autres tâches.

Outre cette variété de tissus, de motifs et de couleurs, il existe différents styles « régionaux » qui servent à indiquer la provenance de celles qui les portent (Pohnimë), mais les femmes les plus jeunes ignorent ces éléments qui différencient, par exemple, une robe de Lifou d'une robe d'Ouvéa. Les femmes plus âgées font au contraire une distinction bien nette entre les deux. Dans le premier cas, il y a trois galons – *treip* – qui délimitent le carré ; dans l'autre, il n'y en a que deux. Cette différence régionale se retrouve aussi au Vanuatu, comme le souligne Lissant Bolton à propos du *ilan dres* (vêtement des îles) :

« [it] has been used to express regional differences within the archipelago. For some decades in the twentieth century, certain styles of island dress were characteristic of certain places. » (2003 : 134)

Autrefois, la robe présentait plus de dentelle et plus de plis. Plus elle était sophistiquée, plus elle avait de valeur, *nyipi ewekë la iheetre popine* (litt. vrai/chose/le/vêtement/popine) « la robe mission est une chose de valeur ». Un Kanak me fit le commentaire suivant : *nyipi heetre* (litt. vrai/vêtement), la « robe mission » était et reste la robe du dimanche. Une analyse du terme *nyipi* « vrai » aide à approfondir cette affirmation. Pour les Kanaks, la notion de « vrai » est liée à celle d'« intérieur » qui s'oppose à celle de « Blancs », « étranger », « extérieur ». Isabelle Leblic (1995) présente cette nette opposition entre ce qui provient de l'extérieur et ce qui provient de l'intérieur, et précise comment la valeur de l'authenticité se rattache à ce qui pro-

vient de l'intérieur. Cette réflexion peut également s'appliquer au drehu qui oppose la notion de *ka xep qa hnagejë* (litt. qui/débarquer/venant de/mer) « qui vient de la mer » pour signifier tout ce qui vient de l'extérieur (personnes, biens, plantes, nourriture) et qui a souvent une connotation négative, à celle de tout ce qui a trait à la terre à travers l'expression *ka fetra qa hnadro* (litt. qui/se montrer/venant de/sol) « qui sort de la terre » dans le sens de tout ce qui est issu du pays même (Milie et Paini, 1996)¹⁸.

Le clivage n'est cependant pas aussi net qu'il le semblerait, car la provenance (externe ou locale) n'est pas seulement en cause et l'origine précise de celui qui a introduit l'objet nouveau entre aussi en ligne de compte. Comme le souligne Lissant Bolton pour le Vanuatu, *kastom* (équivalent bislama de « coutume ») réfère surtout à une forme de classification (2003 : 136). Les personnes les plus âgées de Lifou distinguent les institutions et les biens introduits par « les Anglais » – école et religion qui, en effet, ne portent pas en soi de connotations négatives – de ce qui a été introduit plus tard par « les Français ». Cette distinction est moins marquée chez les femmes et est pratiquement inexistante chez les jeunes interviewés. Il faut tout de même remarquer que le terme *nyipi*, surtout pour les générations les plus âgées, se réfère à des éléments « domestiqués » ; par exemple, l'école des filles de la mission de Drueulu, pour une femme comme Kamaqatr (née en 1928 ; *qatr* est un suffixe servant à désigner les hommes et femmes âgés), n'était pas un endroit pour apprendre, ce n'était point *nyipi ini ko* une « vraie école ». Toutes les interlocutrices qui ont fréquenté l'école de la mission parlent de ségrégation : elles ne pouvaient rentrer chez elles qu'un après-midi par semaine alors que les garçons rentraient chez eux tous les soirs ; elles n'avaient pas de vacances et elles ne pouvaient quitter l'école que pour se marier. Là encore, les missionnaires et les sœurs essayaient souvent de se substituer au pouvoir gérontocratique (Paini, 1998b).

La robe mission est donc un autre exemple d'éléments de provenance exogène, cités également par Isabelle Leblic (1995 : 102), qui a été domestiqué et qui appartient à tous les égards à ces biens auxquels se réfèrent les expressions qualifiées du terme « vrai ».

17. L'histoire des tissus et de leur marché est une piste d'enquête intéressante qui reste à développer.

18. Je remercie Claire Moyse et Leonard Sam pour ces traductions.

Regards et stratégies différents dans le temps

La juxtaposition de sources écrites¹⁹ et orales présentée ici ne vise pas à reconstruire l'histoire de la robe, mais plutôt à démontrer qu'il existe une mémoire sélective du passé. En effet, la différence entre catholiques et protestants a toujours été nette et visible aux îles Loyauté. De 1930 à 1950, les pères catholiques imposèrent aux femmes de Lifou qui allaient à l'église de se différencier des femmes protestantes aussi bien dans leurs vêtements que dans leur coiffure. La différence la plus nette concernait la coiffure puisque les femmes catholiques devaient porter les cheveux courts, réintroduisant ainsi un style pré-européen, considéré encore comme une imposition de l'extérieur par les femmes qui ont connu cette époque. Une certaine rancœur contre l'autorité abusive d'un missionnaire en particulier, le père Levavasseur, qu'elles tiennent responsable de toutes ces obligations, se manifeste encore dans leur propos.

Je voudrais reprendre ici Jonathan Friedman qui soutient que :

« la continuité et par conséquent la transformation de la forme culturelle [...] doivent être enracinées dans les motivations, les stratégies et l'intentionnalité de sujets sociaux précisément situés dans le temps et dans l'espace. » (2002 : 232)

Nous voyons en effet comment aujourd'hui la robe, élément allogène, est vécue comme un article indigène de l'habillement, alors que les cheveux courts, autrefois portés normalement par les femmes de Lifou, sont considérés maintenant comme un style européen ; pour les femmes plus âgées, c'est une réminiscence de l'autorité missionnaire, pour les femmes plus jeunes, une coiffure à la mode occidentale. Les différences extérieures entre catholiques et protestantes n'ont pas encore complètement disparu. Par exemple, au cours d'un service religieux, les protestantes se couvrent encore la tête, surtout les femmes âgées et les femmes de pasteurs, alors que les catholiques ne le font pas, c'est d'ailleurs une habitude qui tend à disparaître chez les jeunes.

Pourquoi est-ce la coiffure et non la robe qui a été un motif de conflits entre missions²⁰ ? L'habillement, pour chacune des deux missions,

n'avait pour seul but que de recouvrir les corps nus ; par conséquent, le projet de civilisation pouvait avoir un dénominateur commun ; comme nous le rappelle Tzvetan Todorov (1982), la perception européenne de la nudité du corps fut associée à la nudité spirituelle. Toutefois, le conflit entre missionnaires protestants et catholiques – rappelons que les missionnaires protestants sont anglais et les « teachers » sont des indigènes du Pacifique, tandis que les catholiques sont français – représente une constante de l'histoire des îles dès la moitié du XIX^e siècle. Il entraînait donc la différenciation au moyen d'éléments quotidiens qui pouvaient en garantir la visibilité. Awaqatr, sœur du grand chef Zeula, expliquait que :

« les règlements étaient sévères pour les catholiques surtout à Drueulu où il y avait deux religions et on devait toujours montrer la différence » (Paini, 1998a : 185).

La coiffure offrait très certainement un terrain plus fertile puisqu'elle touchait l'idéal de modestie féminine. Il faut dire que la coupe des cheveux dans l'histoire de l'église catholique a toujours été un rituel important et le signe d'appartenance à un état clérical (prenons tout simplement le rite de la tonsure des ecclésiastiques officiellement aboli en 1972). Ou devons-nous plutôt penser que nous nous trouvons face à un effet de mémoire collective, où les femmes kanak se rappellent plus vivement le port des cheveux courts plutôt que celui de robes différentes ? L'espace de la mémoire est régi par des mécanismes de sélection : il y a ce que l'on veut se rappeler et ce que l'on veut éliminer, ou comme le dit Jacques Le Goff, les temps malléables de la mémoire. Il est vrai qu'il existe encore une forte émotivité chez les femmes qui me racontent cette période de leur vie, les récits oraux enregistrés en font foi, sans doute parce que les cheveux courts symbolisaient un acte punitif. Les femmes kanak plus âgées désignent un missionnaire comme responsable du caractère coercitif de cette mesure, alors que pour la robe (boutons devant ou derrière), elles ne parlent jamais en termes d'imposition mais plutôt en termes d'habitude. Le port de la robe semble d'ailleurs avoir été également dicté par des éléments de distinction de statut.

19. Le fait que l'article auquel je fais référence (O'Reilly et Poirier, 1953) soit écrit par deux hommes a sans doute pesé sur les différences mentionnées précédemment.

20. Je remercie Christine Salomon pour m'avoir suggéré d'approfondir ce thème.

Il faut encore remarquer que ces mesures-là n'atteignent pas toujours leur but, comme quand les missionnaires protestants méthodistes de Tonga imposèrent à toutes les femmes de se laisser pousser les cheveux, pour se différencier de l'usage local des cheveux courts chez les jeunes filles de vingt ans qui n'étaient pas de la chefferie. Puisqu'ils ignoraient que c'était là une coutume pré-matrimoniale, leur décision provoqua l'effet contraire de celui désiré : la période de liberté sexuelle s'allongea et renforça un idéal de la sexualité féminine libre au lieu de l'interdire (Gailey, 1980).

Les informations recueillies sur l'origine de la robe mission sont nombreuses et hétérogènes. Pour beaucoup de femmes, ce sont les protestants qui l'ont introduit en premier dans la région. Pour nombre de femmes catholiques au contraire, ce sont les sœurs missionnaires qui ont apporté le vêtement long (robe longue), en tissu gris clair, une variante de l'habit religieux. Pour certaines encore, c'est une simplification des jupes parisiennes du XIX^e siècle importées par les Européens. Pour d'autres, c'est un raffinement de style sur un modèle simple imposé par les missionnaires. Maurice Lenormand, au cours d'une émission de télévision locale, était enclin à attribuer l'origine de la robe à un couturier parisien (Marie-Claire Beccalossi, communication personnelle, août 2001). Pour Billy Wapotro, par contre, le vêtement a été conçu sur le modèle des robes Victoria britanniques et importé à Tahiti par les missionnaires anglais. La robe est en fait arrivée aux îles Loyauté avec les premiers évangélistes qui venaient du Pacifique oriental. Elle montre cependant des traces de philosophie puritaine anglaise – encolure haute et longueur jusqu'aux chevilles (Wapotro²¹, Nouméa, 23 août 2001).

Plusieurs interlocutrices protestantes sont d'accord avec la version des missionnaires de même confession qui introduisent la robe, mais pour beaucoup d'autres le nom à lui seul, robe mission, suggère une origine catholique. Il est vrai qu'aujourd'hui on utilise le mot « mission » pour se référer à la mission catholique et *Eika*

pour la mission protestante, mais les considérations des femmes kanak ne sont pas partagées par Melenaqatr dit « missie » – rappelons que *qatr* est le suffixe pour les hommes et les femmes plus âgées – ; le vieux protestant souligne en effet qu'autrefois à Lifou, on appelait les missionnaires protestants « messie » (Melenaqatr, Drueulu, 20 août 2001).

Ainsi, à l'état actuel de cette recherche, il n'est guère possible de dire comment ce vêtement est arrivé ou a été créé, mais j'ai tendance à penser que les influences sont nombreuses. Les différentes interprétations que les femmes donnent de l'histoire de la robe mission m'intéressent plus ici que le fait de reconstruire l'origine « authentique » de la robe. Comme James Clifford le souligne :

« toute la question de l'origine est secondaire [...] Il est sous-entendu que les formes culturelles seront toujours fabriquées, dé-fabriquées et re-fabriquées. » (2001 : 479)

Quelle que soit l'origine de la robe, je veux me pencher sur ce qui la rend un élément kanak et donc la distingue des vêtements tous semblables à nos yeux. Je repère la même continuité pour l'histoire des habits des femmes kanak que celle que Patrick O'Reilly et Jean Poirier remarquent pour le vêtement adopté par les hommes, le pagne, par rapport à l'ancien étui pénien²² (1953 : 159).

Ernesta Cerulli, qui a étudié le côté interculturel de l'habillement, écrit que le vêtement pour le travail « est souvent différent de celui de la cérémonie ou de la fête » (1999 : 104). Cette distinction ne semblerait pas aussi rigide pour les femmes kanak : pour aller aux jardins, les femmes s'habillent de façon informelle, souvent elles portent une vieille robe qu'elles ne mettraient plus pour une occasion importante ; il n'en reste pas moins que c'est une robe. Autrefois, la distinction était plus nette car les missionnaires imposaient une robe blanche pour le dimanche. Aujourd'hui, la différence tient plus à la confection. Les vêtements de femmes, qui sont portés pour les occasions importantes –

21. Je suis au courant des conférences tenues par Waimalo Wapotro au sujet de la robe, mais je n'ai pas encore eu l'occasion de la rencontrer.

22. Voilà une autre piste de recherche à entreprendre. Il serait même intéressant de s'attarder sur les phénomènes d'emprunt du vêtement ethnique par les grands couturiers de la mode occidentale, comme Pierre Cardin qui utilisa dans les années 1960 la chemise à col Mao. Cette chemise a été empruntée à l'habillement révolutionnaire chinois agricole et ouvrier, asexué, symbole d'uniformité et d'égalité, mais il la transforma en article de « singularisation masculine » (Monneyron, 2001). Il serait aussi intéressant de comparer la robe mission et la *Mother Hubbard dress* des femmes polynésiennes.

mariages, enterrements, fêtes des ignames, réunions de femmes, convention protestante – véhiculent un fort sens identitaire. Mon amie Pohnimë rappelle que la robe est devenue un cadeau de mariage et fait partie d'autres échanges coutumiers, à côté des tas d'ignames et de tissus (cf. les photos de présentation des dons à l'occasion d'un deuil ou d'un mariage par Bensa, 2002 : 113).

Les conceptions de tradition et de modernité (Bellagamba et Paini, 1999) permettent de contextualiser la distance radicale entre Kanaks et Européens : *gene nōj* ou la coutume, le terme français étant souvent utilisé à la place des termes plus précis de la langue vernaculaire, se manifeste pour les femmes de Lifou avec la robe mission et non pas avec la jupe de paille portée par leurs arrière-grands-mères et, pour les *Kamadra* (les Blancs), à travers le corps pré-européen, c'est-à-dire le corps découvert, deux façons d'interpréter la tradition et la conception du corps. Cette différence de perception permet aux Kanaks de prendre en considération des éléments et des analyses qui apparaîtraient incompatibles pour un point de vue occidental puisque, pour eux, ils ne sont pas en opposition. Leur interprétation est flexible et les autorise donc à considérer ces éléments ensemble ou séparément, donnant lieu à une hybridation ou à un chevauchement des analyses. Ainsi, *gene nōj* ou *gene drehu* à Lifou est imprégné d'éléments exogènes, comme par exemple en ce qui concerne l'école. La tradition des femmes dans leur expérience de vie à Drueulu incorpore les changements, ce qui veut dire que pour elles il n'y a aucun antagonisme entre tradition et modernité, entre endogène et exogène. Ces changements, signes fluides, servent plutôt à démarquer les diverses subjectivités historiques (Douglas, 2002).

Il est également significatif de remarquer que les gens se rappellent une époque où la robe mission était interdite. Le regard occidental face aux femmes kanak avait imposé le port de la robe pour accentuer la distinction dévalorisante de celles-ci, mais dans certaines situations d'intégration urbaine, comme dans le milieu scolaire, le pouvoir colonial préférait nier une spécificité indigène. Les langues vernaculaires étaient d'ailleurs elles aussi interdites dans les lieux publics et on essayait d'étouffer toute autre forme extérieure, symbole d'une assimila-

tion insuffisante, que les Kanaks auraient pu utiliser comme point d'appui pour une référence identificatoire. En 1966, Billy Wapotro, Fote Trolue et Jimmi Ounei, qui fréquentaient alors le lycée Laperouse, ont manifesté contre le règlement qui interdisait aux filles de porter la robe mission et aux garçons les sandales (Wapotro, 23 août 2001). Cette interdiction par l'administration de porter la robe mission apparaît clairement au cours de mes entretiens, même si je n'ai pas pu trouver de règlement écrit qui parlait de code vestimentaire. Denise Kacatr raconte que lorsqu'elle était enfant, il était interdit de porter la robe mission en semaine et elle explique que c'était là une façon de « s'approprier la culture kanak » (Kacatr, We, 14 août 2001), voulant dire qu'il existait des règles spécifiant la façon de porter ce type de vêtement²³.

Transition des styles et des mots

Eugénie Péter, missionnaire protestante suisse à Lifou de 1923 à 1951, écrivait dans une lettre à M. et Mme Bergeret :

« les femmes sont toutes habillées de la même manière d'une espèce de robe fourreau à large plaque et à manches bouffantes. C'est sans doute encore la mode du temps de Mme Hadfield qui se continue. Je m'étonne de cette uniformité et de ce qu'elles préféreraient faire leurs robes ainsi plutôt que des kimonos qui seraient bien plus jolis, plus économiques et plus vite faits, mais il paraît qu'il n'y a rien à faire... » (2 août 1923)

Je voudrais souligner deux aspects de ce commentaire : l'uniformité de style et la proposition d'adopter le kimono – je vais revenir sur ce terme dans un instant. On pourrait affirmer, d'un certain point de vue, que cette conformité de style est présente dans les années 1990 et persiste encore au XXI^e siècle. Les femmes kanak considèrent la robe mission comme le seul vêtement correct en certaines occasions. Mais, comme je l'ai déjà dit, la mode change quand même tous les ans. Mademoiselle Péter, comme on l'appelle encore à Lifou, exprime quelques années plus tard dans sa correspondance les mêmes considérations qu'Emma Hadfield sur l'insistance d'un code vestimentaire et l'absence d'imagination locale. Elle reprend ce même manque d'intérêt pour un changement de style dans les vêtements, mais cette fois-ci au sujet de la robe mission. Les

23. Ces aspects feront l'objet de ma prochaine enquête sur le terrain.

photos des archives de Nouméa montrent par contre que le style de la robe a perpétuellement connu des modifications. Les premières robes étaient tissées sur chaînes et trames de plusieurs couleurs en style plaids et à carreaux, alors que les dernières étaient imprimées sur un tissu blanc.

Beaucoup de visiteurs encore aujourd'hui pensent de façon simpliste que la robe n'a jamais changé. Cet article d'habillement est loin d'être monotone. Il laisse libre cours au goût et à la créativité et la mode implique des changements aussi bien dans les tissus que dans la longueur. Les années soixante en sont un véritable témoignage. Pohnimé a encore une robe de ces années-là, plus courte que celles d'aujourd'hui, en nylon et de couleurs très voyantes (voir les photos dans Tjibaou et Missotte, 1978). Le style change également avec la saison. À chaque fois que j'y retourne, je découvre nouveaux tissus, nouvelles couleurs et nouveaux détails. Il y a quelques années, la mode était au rayé avec des ouvertures verticales au niveau de l'ourlet ou sur les côtés qui laissaient entrevoir le jupon, partie intégrale du vêtement. Au fil des ans, le style robe mission a connu de nombreux changements : longueurs des manches et de la robe plus courtes – la robe passe des chevilles aux mollets puis aux genoux –, couleurs plus vives, ajouts de dentelles et de galons. Il me semble même que, ces dernières années, les femmes laissent encore plus libre cours à leur imagination et à leur style personnel. J'ai d'ailleurs remarqué en 2001 que, par exemple, le carré de teinte unie, désormais en « V » sans ouverture dans le dos, contrastait avec le reste de la robe encore bigarrée. Ce style de robe n'est utilisé que pour les occasions importantes et pas par les femmes qui allaitent. Je voudrais aussi faire remarquer la différence en Nouvelle-Calédonie, entre l'encolure de la robe mission et celle d'une chemise qui aurait eu comme modèle la chemise portée par les sœurs catholiques sous leur habit : une sorte de camisole très décolletée qui leur permettait de se laver sans se déshabiller, tout comme celle portée par les femmes de Wallis (Sœur Marie-Cécile, Nouméa, 23 août 2001).

Tous ces différents styles et tous les signes particuliers de la robe, voulus ou imposés, peuvent donc se lire de deux façons : comme l'expression des changements de rapports entre

les agents de la colonisation, de l'évangélisation et les Kanaks, mais aussi comme le moyen pour les femmes de s'affirmer.

La proposition d'adopter le kimono n'a jamais été prise en considération selon les textes inédits d'Eugénie Péter, même si la difficulté de trouver du tissu pendant la Seconde Guerre mondiale entraîna des modifications, comme le prouve cet extrait d'une autre lettre d'Eugénie Péter qui remonte au début des années quarante :

« Les grandes robes à plaques avec beaucoup de fronces ont été pendant longtemps les seules admises pour le culte. Les petites robes kimono, c'était bien pour travailler et pour les jeunes filles. Cela change ! » (15 juin 1941)

Le fait que les femmes n'aient pas toujours accepté passivement n'importe quel vêtement européen n'appartient pas seulement à la Nouvelle-Calédonie, on le retrouve aussi au Vanuatu où, dans le sud du pays, les femmes n'ont pas voulu renoncer aux jupes en fibres :

« [they] added European clothes over them » (Bolton, 2003 : 133).

Le terme « kimono » est entré dans la langue vernaculaire pour identifier un certain type de vêtements ; en effet, en drehu, une robe peut être appelée *kimonu* ou *iheetr*. Les femmes, pour expliquer la différence, disent que le *kimonu* est une robe droite avec un col en V, boutonnée sur le devant, avec ou sans manches, impopulaire de nos jours à Lifou. Une photo de l'après-guerre qui représente une famille de Drueulu²⁴ montre que la femme porte un *kimonu*. *Iheetr*, par contre, réfère à la robe mission et au « modèle », terme désignant la mode des dernières années, avec comme différence un carré qui peut être remplacé par un triangle de couleur unie d'où la robe pend en toute légèreté (Jeanne, Hunëtë, 22 août 2001). Pour d'autres femmes, le « modèle » se rapporte à la création des robes de « La Perle Grise » de Madame Walenou²⁵.

Le kimono remplit les garde-robes aussi bien à Lifou que sur la Grande Terre. Emmanuel Kasarhérou raconte que lors d'une importante cérémonie coutumière près de Hienghène – sur la Grande Terre –, robes mission et tissus étaient empilés ensemble. Tout autre vêtement se trouvait dans une autre pile et lors de la distribution,

24. Si l'original de la photographie appartient à la famille, une copie existe au bureau de l'État civil à Drueulu.

25. À l'époque de Madame Bergeret, la robe mission s'appelait « Madame » (Wapoto, 23 août 2001) et aussi « robe Sainte-Cécile » (O'Reilly et Poirier, 1953 : 164).

les hommes plus âgés l'appelaient la « pile kimono » (communication personnelle, Vienne, 6 juillet 2002). « *Kimonu* » réfère donc encore aujourd'hui, comme auparavant, pour les hommes et les femmes d'un certain âge, à un vêtement venu d'ailleurs. Il faudrait faire d'autres recherches pour savoir comment ce mot japonais est entré dans le drehu ou autre langue locale en tant que catégorie vestimentaire.

J'aimerais revenir sur la valeur symbolique du message évoqué par le vêtement et examiner le qualificatif utilisé pour en parler. Le terme « robe mission » en Nouvelle-Calédonie/Kanaky a suivi un itinéraire analogue à celui de « kanak ». Utilisé par les colonisateurs de façon péjorative pour parler des autochtones, ces derniers en ont inversé la connotation et l'ont transformé en symbole positif d'identité culturelle. La robe mission à Lifou est également appelée robe popinée. Ce terme, pour les Kanaks de Nouméa et sur le reste de la Grande Terre, contient encore une lourde signification qui n'existe pas à Lifou. C'est un terme péjoratif utilisé par les Européens pour désigner les femmes kanak comme indigènes. Ici encore, le contexte colonial joue un grand rôle. Rappelons simplement que la colonisation pénale et de peuplement mise en œuvre sur la Grande Terre ne sera pas appliquée aux îles Loyauté qui n'offraient aucune ressource minérale ou agricole ; mais la présence des missionnaires – aussi bien catholiques que protestants – restait forte. Ceux-ci étaient fermement convaincus qu'ils devaient définir le destin des peuples locaux et cette influence s'étendait jusqu'à la façon de s'habiller.

Quand, au mois d'août 2001, j'ai interviewé Hnauqatr à propos de la robe mission, elle s'est tournée vers Pohnimë d'un air surpris. Celle-ci lui a précisé que je parlais de la « robe popinée ». Cette incompréhension s'est de nouveau présentée avec un groupe de jeunes. Invitée dans une classe de l'école élémentaire de Hnathalo dans le Wetr (district Nord de Lifou) pour parler aux élèves de mon expérience d'anthropologue à Lifou, alors que j'évoquais ma recherche sur la robe mission, l'enseignant kanak m'interrompit pour expliquer en français à la classe que j'étais en train de parler de la « robe popinée ». De retour à Nouméa, j'expliquai ce qui s'était passé à Marie-Claire, une amie kanak qui était venue me chercher à

l'aéroport. Avant d'entrer chez elle, elle me pria d'un ton ferme de ne plus utiliser ce terme mais plutôt celui de « robe mission » ou de « robe mélanésienne ». D'autres amis de la Grande Terre ont eu la même réaction puisque « robe popinée » est toujours chargé de connotations négatives et donc très contesté. Encore une preuve que la colonisation n'a pas marqué les Kanaks des deux régions, la Grande Terre et les îles Loyauté, de la même façon et que cela continue à influencer les mœurs contemporaines ; ce qui explique le titre de cette étude²⁶.

Conclusions : à qui appartiennent les symboles ?

Tout discours sur la construction de l'opposition identité/altérité doit tenir compte du fait que les limites ne sont pas fixes et peuvent toujours être renégociées. Les Kanaks de Lifou se sont engagés d'une façon sélective par rapport à l'altérité en s'appropriant des valeurs, des idées nouvelles et même à travers une pratique de l'adoption étendue à des personnes étrangères. Ils ont opéré des recompositions sociales, culturelles et religieuses tout en maintenant la charpente de leur organisation sociale : obligations coutumières, croyance aux ancêtres. Aujourd'hui encore, lorsqu'ils parlent en termes identitaires, ils le font en insistant sur les éléments dynamiques. Les stratégies et manipulations discursives utilisées pour accroître une position sociale sont surveillées par les autres membres du groupe, ce qui permet d'exercer un certain contrôle. L'analyse de la structure sociale montre qu'il existe une mobilité et une flexibilité des relations à tous les niveaux de la société (Paini, 1996). Parallèlement à cette mobilité sociale, on observe aussi une forte mobilité géographique qui concerne surtout les hommes (Paini, 2002b).

Il est significatif de comparer la période qui a immédiatement suivi les accords de Matignon (1989²⁷) – où un sentiment de paix retrouvée semblait avoir aplani les différences politiques et ressoudé les fractures qui avaient ébranlé les gens de Drueulu –, avec les années qui suivirent, période où la politique de décentralisation créa une situation nouvelle et déroutante. Cette tension, différente de celle qui existait auparavant dans le cadre de la relation village/État, fut

26. En suivant le conseil de Billy Wapotro.

27. Date de mon premier travail sur le terrain.

© A. Paini

PHOTO 2 — Marche des femmes de « Pour un souriant village mélanésien »

retraduite par les gens de Drueulu à travers une nouvelle façon d'articuler la relation identité/altérité. La tension de la situation sociopolitique de Lifou au début des années 1990 a entraîné, de la part des hommes, un durcissement des pratiques coutumières, non seulement dans la façon de définir leur identité par rapport aux étrangers, mais aussi dans leur conduite des affaires communautaires (Paini, 1996 : 7). Les gens de Lifou, comme je l'ai déjà souligné, considèrent donc que la coutume et les religions chrétiennes constituent des éléments importants et intégrés à leur cartographie identitaire. Les hommes ont réélaboré une réponse à la question de savoir « qui détient le pouvoir » en se ressaisissant de la coutume : celle-ci est perçue comme le domaine où sont contrôlées les fluctuations du pouvoir. Cette attitude leur a permis de renforcer à nouveau le sentiment de maîtrise des institutions sociales qui semblait leur échapper.

Les femmes de Drueulu au contraire ont abordé les changements dans un tout autre état d'esprit, comme c'était le cas pour leur engagement au sein d'un groupe organisé (Paini, sous presse). Cette tension entre appartenance et différence s'exprime aussi à travers les symboles vestimentaires et se retrouve dans les modes d'utilisation de la robe. Même dans ces années-

là, mes interlocutrices de Lifou n'ont jamais remis en question le port de la robe aussi bien dans le milieu rural que dans le milieu urbain. Elles soulignent que désormais les femmes peuvent s'habiller comme elles le désirent et que, par exemple, les jeunes ont adopté le style occidental même si les tee-shirts portés sur les jeans ou les jupes sont toujours extra-larges. Certaines soutiennent que les femmes mariées qui porteraient des pantalons seraient critiquées pour manque de respect de la coutume. Il n'en reste pas moins que la robe mission est le vêtement qu'elles considèrent comme vraiment bien à elles.

Mais il me semble cependant pouvoir affirmer que la connotation identitaire kanak de ce vêtement est plus générale à l'ensemble de la Nouvelle-Calédonie : le centre culturel Tjibaou à Nouméa le confirme, puisque la robe a été choisie comme uniforme pour les employées qui y travaillent. La proposition de porter une large tunique en tissu léger sans taille²⁸ avait été acceptée au sein du comité par les hommes, mais refusée par les femmes qui lui ont préféré la robe mission. De même, l'uniforme pour le Festival des arts du Pacifique en 2000 à Nouméa a été conçu par deux jeunes stylistes, Valérie Vattier et Martine Boulanger, et ce choix,

28. La « robe mission » en effet n'a que trois tailles : 1, 2, 3, c'est-à-dire *small*, *medium* et *large*.

encore une fois, n'a pas été facile. Plusieurs femmes ont eu du mal à accepter le port d'une robe large et légère qui n'était point une robe mission. J'ai voulu valoriser l'attitude positive des femmes envers la robe, mais je reconnais que les attitudes peuvent être plus diversifiées. À propos de cet événement, un ami kanak commentait :

« c'est la première fois qu'on a réussi à éviter la robe mission ; il faut casser l'habitude. La robe mission représente la marque de l'église. » (Boengkih, Nouméa, 23 août 2001)

Ce sont là les mêmes connotations négatives à l'égard de la robe mission que l'on retrouve dans d'autres parties de la Mélanésie. Par exemple, l'artiste Ellen José, des îles du Détroit de Torres, voit la robe comme un fort symbole de colonisation et d'intervention religieuse sur la vie des femmes des îles ; cette idée constitue la trame conceptuelle d'une de ses œuvres intitulée *Coming of the Light*, exposée au centre culturel Tjibaou en juillet 1998 où des mannequins noirs, sans vie aucune, portent la robe mission (Jolly, 2001 : 438)²⁹. Denise Tiavouane, artiste de Pouébo, par contre, peint des femmes kanak qui portent la robe mission dans des situations positives, comme l'a montré son exposition même au centre culturel Tjibaou de Nouméa en juillet 2001. Je pense en particulier au tableau, puissant de significations positives, intitulé *L'échange des cultures océaniques*, sur lequel sont représentés un buste de femme kanak en robe mission sur la gauche, un buste d'une femme de Tahiti sur la droite, au centre un aborigène qui danse avec un pied dans un canoë, le tout recouvert par des mots éparpillés sur toute la toile : l'art du vêtement, littérature, théâtre, coutume, danse, échange, cuisine³⁰.

Il me semble que les quelques chercheurs qui ont traité de l'habillement féminin post-colonial dans le Pacifique occidental tendent à accrédi-ter l'idée que les formes de robe imposées pendant l'histoire coloniale sont associées au symbole négatif de la colonisation. Margaret Jolly, entre autres, qui auparavant (2001) se situait dans cette tendance, a pris plus récemment (sous presse) une position moins rigide, reconnaissant les cas où, aujourd'hui, la robe assume un rôle positif, par exemple chez les femmes kanak. Ma démarche n'interroge pas seulement

la robe en tant que vêtement colonial, elle se penche plutôt sur les stratégies diversifiées des femmes face à l'habillement imposé, en dépassant une lecture en termes de « victimes ».

Je suis tout à fait convaincue qu'en Nouvelle-Calédonie les positions sont plus nuancées. Le rapport à la robe a changé avec le temps et elle se mêle à la revendication identitaire de manière complexe. D'ailleurs, le sujet de la robe a toujours fait débat. Si Scholastique Pidjot, à l'occasion du festival Mélanesia 2000, avait décidé de refuser la robe et si, plus récemment, le groupe de danse de Wetr, qui vient de fêter ses dix ans d'activité, a choisi de se présenter à plusieurs reprises aussi bien devant un public local qu'un public international habillé en longues jupes de paille (*Mwà vée* 39 : 5-12), il est aussi vrai par ailleurs que, pour beaucoup de femmes, la robe est considérée comme la façon la plus appropriée de s'habiller.

Le 8 février 1992, à Drueulu, une marche qui traversa tout le village a été organisée à la fin de l'assemblée générale pour les vingt ans de l'activité du mouvement féminin, « Pour un souriant village mélanésien », qui regroupe les femmes catholiques. Ces femmes portaient toutes une robe mission avec un motif et des couleurs différents pour chaque délégation. La robe unifiait donc les femmes en tant que Kanaks et en même temps les identifiait à leur tribu (voir photo 2). Les protestantes de Lifou, elles aussi, portent toujours la robe, même et surtout lors de leur convention annuelle (voir photo 3). La situation est différente au Vanuatu où le *ilandes*, porté par les femmes presbytériennes, est devenu presque « a national dress » entraînant un malaise important pour les femmes ni-Vanuatu anglicanes habituées à porter une jupe et un haut (Bolton, 2003 : 134).

Les femmes de Lifou portent la robe en toutes circonstances, pour travailler aux champs comme pour dormir ou se baigner. Cette flexibilité d'usage se retrouve également chez les joueuses de cricket (voir photo 4). La tenue officielle est la robe mission avec des couleurs bien définies accompagnée de chaussures de tennis ou bien de claquettes. Les couleurs sont le bleu-blanc pour Drueulu par exemple, et le vert-jaune pour le village voisin de Hapetra. La robe mission devient la tenue de sport la plus

29. Je remercie Margaret Jolly pour en avoir souligné l'interprétation (Vienne, 5 juillet 2002).

30. Le tableau est partiellement reproduit sur la couverture de la revue culturelle kanak *Mwà vée*, 33 (2001). Voir aussi l'entretien avec Denise Tiavouane, pp. 58-59.

© A. Paini

PHOTO 3 — Convention à Kejëny, le 19 avril 1992

© A. Paini, 01/02/1992

PHOTO 4 — Équipe de cricket de Drueulu

populaire chez les femmes kanak et les couleurs symbolisent les différentes équipes.

Les femmes kanak n'ont pas systématiquement accepté les vêtements introduits ; elles les ont soit adaptés soit modifiés ou complètement refusés comme pour le cas du kimono dont elles ont gardé le terme en tant que label d'un vêtement non local. Elles ont introduit des modifications dans la robe mission qui répondent à des différences régionales, des exigences de statut et de goût. Nicholas Thomas affirme d'ailleurs, pour tous les vêtements introduits dans les îles océaniques :

« [they] are at once implicated in the material history of [their] societies and departures from that history » (2003 : 94).

Aujourd'hui, elles sont conscientes que le vêtement a été importé, tout comme le kimono, mais c'est le choix de porter la robe qui a complètement changé de sens ; la robe n'est plus considérée comme exogène, mais plutôt comme faisant partie de leur propre monde. Fabriquée sur place, la robe est aujourd'hui un élément qui, selon le contexte, peut définir une allégeance locale à une tribu ou bien l'identité nationale comme femme kanak.

En suivant le point de vue d'Arjun Appadurai, j'ai d'abord analysé le vêtement en tant qu'élément identitaire, où les différences émergent de façon non rigide ni fixe, mais dans un mouvement de changement continu. Puis, l'approche de Jonathan Friedman, après celle d'Isabelle Leblic, m'a aidée à contextualiser le changement dans une dynamique continuité/discontinuité, qui voit le nouveau se greffer sur ce qui existe déjà. C'est une façon de mieux prendre en compte les rapports des Kanaks avec les éléments culturels exogènes. Cette réflexion sur un article vestimentaire est donc devenue une réflexion sur les femmes, sujets actifs dans les choix des changements.

REMERCIEMENTS

Je remercie les femmes kanak et, en particulier, les femmes de Lifou, pour m'avoir encore une fois accueillie parmi elles et avoir partagé avec moi leur temps et leurs connaissances. Un très grand merci à Pohnimë Haluatr, Denise Kacatr et à la famille Zeula ; et à Nouméa, à

Marie-Claire Beccalossi. Mes remerciements vont également à Billy Wapotro. Je remercie aussi Martine Pagès pour nos échanges dans le temps sur une connaissance commune de ce terrain, Barbara Pickett pour avoir partagé ses connaissances dans le domaine du textile, Claire Moyse et Leonard Sam pour nos échanges par courrier électronique quant à la traduction des expressions drehu, ainsi qu'Isabelle Leblic pour sa lecture critique et ses remarques constructives.

J'ai commencé mes recherches à Lifou il y a douze ans et, depuis, j'ai acheté ou reçu en cadeau les robes mission qui constituent ma collection. La toute première m'a été offerte en 1989 à Canberra par Laura, une journaliste de radio Djido.

Texte traduit de l'italien par Fabienne Winkler

BIBLIOGRAPHIE

- APPADURAI, Arjun, 2000. *Modernity at Large*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- BABADZAN, Alain, 2003. The Gods Stripped Bare, in C. Colchester (ed.), *Clothing the Pacific*, Oxford, Berg, pp. 25-50.
- BELLAGAMBA, Alice et Anna PAINI (eds), 1999. *Costruire il passato. Il dibattito sulle tradizioni in Africa e Oceania*, Torino, Paravia.
- BENSA, Alban, 2002. *Ethnologie et Architecture. Nouméa, Nouvelle-Calédonie Le Centre Culturel Tjibaou, une réalisation de Renzo Piano*, Paris, Adam Biro.
- BOLTON, Lissant, 2003. Gender, Status and Introduced Clothing in Vanuatu, in C. Colchester (ed.), *Clothing the Pacific*, Oxford, Berg, pp. 119-139.
- BOREL, France, 2002. *Le vêtement incarné. Les métamorphoses du corps*, Paris, Calmann-Lévy.
- BOULAY, Roger, 1990. Les statuettes, in *De Jade et de nacre. Patrimoine artistique kanak*, Paris, Réunion des musées nationaux, pp. 162-167.
- , 2000. *Kannibals et Vahinés*, Imagerie des mers du Sud, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, Carnets de voyage.
- CERULLI, Ernesta, 1999. *Vestirsi spogliarsi travestirsi : come quando perché*, Palermo, Sellerio.
- CLIFFORD, James, 2001. Indigenous Articulations, *The Contemporary Pacific* 13, 2, pp. 468-490.
- COBBI, Jane, 2002. Anatomie du Kimono, *DiPAV, Quadrimestrale di psicologia e antropologia culturale* 3, pp. 117-128.

- COLCHESTER, Chloë, 2003. Introduction, in C. Colchester (ed.), *Clothing the Pacific*, Oxford, Berg, pp. 1-22.
- COLOMBO DOUGOUD, Roberta, 2002. Ricerca sul campo. Istruzioni per l'uso, in L. Brutti e A. Paini (eds), *La terra dei miei sogni. Esperienze di ricerca sul campo in Oceania*, Roma, Meltemi, pp. 48-69.
- D'ALLEVA, Anne, 1998. *Art of the Pacific*, London, George Weidenfeld and Nicolson.
- DOUGLAS, Bronwen, 2002a. Christian Citizens: Women and Negotiations of Modernity in Vanuatu, *The Contemporary Pacific* 14, 1, pp. 1-38.
- , 2002b. Des individus traditionnels ? Réflexions sur les femmes, l'identité, le christianisme et la citoyenneté au Vanuatu, in C. Hamelin et E. Wittersheim (éds), *La tradition et l'État. Églises, pouvoirs et politiques culturelles dans le Pacifique*, Paris, L'Harmattan, Cahiers du Pacifique Sud contemporain 2, pp. 82-101.
- ERSKINE, John Elphinstone, 1853. *Journal of a cruise among the islands of the Western Pacific, including the Feejees and others inhabited by the Polynesian Negro Races, in her Majesty's ship Havannah*, London, John Murray.
- FOLEY, M., 1879. Quelques détails et réflexions sur le costume et les mœurs de la coquette néo-calédonienne, *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, tome 2, 3^e série, pp. 675-682.
- FRIEDMAN, Jonathan, 2002. Y a-t-il un véritable hawaïen dans la salle ?, in C. Hamelin et E. Wittersheim (éds), *La tradition et l'État. Églises, pouvoirs et politiques culturelles dans le Pacifique*, Paris, L'Harmattan, Cahiers du Pacifique Sud contemporain 2, pp. 207-245.
- GAILEY, Christine, 1980. Putting Down Sisters and Wives: Tongan Women and Colonization, in E. Mona et E. Leacock (eds), *Women and Colonization. Anthropological Perspectives*, New York, Praeger, pp. 294-322.
- GUIART, Jean, 1963. *Océanie*, Paris, Gallimard.
- HADFIELD, Emma, 1920. *Among the Natives of the Loyalty Group*, London, Macmillan.
- JOLLY, Margaret, 1991. 'To save the girls for brighter and better lives': Presbyterian Missions and women in the south of Vanuatu, *Journal of Pacific History* 26, pp. 27-48.
- , 2001. On the Edge? Deserts, Oceans, Islands, *The Contemporary Pacific* 13, 2, pp. 417-466.
- , (sous presse). Epilogue, in B. Douglas (ed.), *Women's Groups and Everyday Modernity in Melanesia, Oceania* (special issue), pp. 249-278.
- JOLLY, Margaret et Martha MACINTYRE (eds), 1989. *Family and gender in the Pacific*, Cambridge, Cambridge University Press.
- JOLLY, Margaret et Nicholas THOMAS (eds), 1992. *The politics of tradition in the Pacific, Oceania* (special issue) 62, 4.
- JOUAN, M., 1861. Notice sur les îles Loyalty, *Le Moniteur Impérial de la Nouvelle-Calédonie et Dépendances* 117-118.
- KASARHÉROU, Emmanuel, 1995. *Portraits kanak 1911/1912, Paroles kanak 1995, les photographies de Fritz Sarasin*, Nouméa, ADCK et centre culturel Tjibaou.
- KELLER, Janet, 1988. Woven World: Neotraditional Symbols of Unity in Vanuatu, *Mankind* 18, 1, pp. 1-13.
- LEBLIC, Isabelle, 1988. L'évolution des techniques de pêche en Nouvelle-Calédonie, *Techniques & Culture* 12, pp. 81-119.
- , 1993. *Les Kanak face au développement. La voie étroite*, Grenoble, PUG, 412 p.
- , 1995. Les notions du commerce moderne et les valeurs traditionnelles de l'échange en Nouvelle-Calédonie, in F. Grenand (éd), *Les mécanismes du changement culturel et linguistique*, *Revue d'ethnolinguistique – Cahiers du LACITO* 7, pp. 87-111.
- LEENHARDT, Maurice, 1978. Pourquoi se vêtir ? *Journal de la Société des Océanistes* 58-59, pp. 3-7.
- LE GOFF, Jacques, 2003. L'Occident médiéval e il tempo, in *I riti, il tempo, il riso*, Bari, Laterza, p. 117 (éd. originale 1999, *L'Occident médiéval et le temps*, in *Un autre Moyen Âge*, éditions Gallimard).
- LINNEKIN, Jocelyn, 1990. The politics of Culture in the Pacific, in J. Linnekin and L. Poyer (eds), *Cultural Identity and Ethnicity in the Pacific*, Honolulu, University of Hawai'i Press, pp. 149-173.
- MAALOUF, Amin, 2002. *L'identità*, Milano, Bompiani.
- MACKENZIE, Maureen, 1991. *Androgynous objects: strings bags and gender in central New Guinea*, Chur, Harwood Academic Publishers.
- MAHER, Vanessa et Giuliana SELLAN (eds), 2002. *Cucire e vestire : riflessioni antropologiche. Sezione monografica, DiPAV, Quadrimestrale di psicologia e antropologia culturale* 3.
- MILIE, Imelda et Anna PAINI, 1996. *Ka xep qa hnagejē* (everything that comes from the sea); or foreignness as articulated by Lifuans, communication présentée à la Conférence de la ESFO (European Society for Oceanists), Copenhagen, 13-15 décembre.
- MONNEYRON, Frédéric, 2001. *Vêtement, mode et exotisme*, Les cahiers de l'IRSEA 5, pp. 129-138.
- MOYSE-FAURIE, Claire, 1983. *Le drehu, langue de Lifou (îles Loyauté)*, Paris, SELAF.
- MWÀ VÉE 33, 2001. *Écritures kanak, calédoniennes, océaniques*.
- MWÀ VÉE 39, 2003. *Quand la parole kanak s'exporte*.

- O'REILLY, Patrick, 1955. *Bibliographie méthodique, analytique et critique de la Nouvelle-Calédonie*, Paris, Publications de la Société des Océanistes 4.
- O'REILLY, Patrick et Jean POIRIER, 1953. L'évolution du costume. *Journal de la Société des Océanistes* 9, pp. 151-169.
- PAINI, Anna, 1996. Boundaries of Difference. Geographical and Social Mobility by Lifuan Women, Ph.D. thesis, Canberra, Australian National University.
- , 1998a. "Praying Samoa and Praying Oui-Oui": Making Christianity Local on Lifu (Loyalty Islands), in V. Keck (ed.), *Common Worlds and Single Lives. Constituting Knowledge in Pacific Societies*, Oxford, Berg, pp. 171-206.
- , 1998b. Boundaries of difference: contextualizing Christianity in the politics of identity of Kanak women in Drueulu (Lifu), communication présentée à the International Federation for Research in Women's History Conference on 'Women and Human Rights, Social Justice and Citizenship', Melbourne, 30 juin-2 juillet.
- , 2001. 'The South Seas and the Mainstream Tourist Representations: Undiscovered Places, Lost Paradise', communication présentée à la session 'Marketing Culture and Nature: Tourism in the Maya World and Beyond', Annual Meeting of the Society for Applied Anthropology, Merida, 28 mars-1^{er} avril.
- , 2002a. Ri-abitare il corpo : le donne Kanak e la « robe mission » a Lifou (Nuova Caledonia), *DiPAV, Quadrimestrale di psicologia e antropologia culturale* 3, pp. 79-92.
- , 2002b. Postcard from the field, *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 3, 1, pp. 123-132.
- , (sous presse). 'The Kite is tied to you': Custom, Christianity and Organization among Kanak Women of Drueulu, Lifou, New Caledonia, in B. Douglas (ed.), *Women's Groups and Everyday Modernity in Melanesia, Oceania* (special issue), pp. 153-186.
- PÉTER, Eugénie, 1923-1951. Correspondance personnelle, Pacific Manuscripts Bureau 1011, Canberra.
- PETROSIAN-HUSA, Carmen, 2001. Les lavalava – Objets de valeur féminins aux îles Rei Metau, *Journal de la Société des Océanistes* 112, pp. 21-36.
- ROCHAS (DE), Victor, 1862. *La Nouvelle-Calédonie et ses habitants*, Paris, Sartorius.
- SALOMON, Christine, 2000. Hommes et femmes. Harmonie d'ensemble ou antagonisme sourd ?, in A. Bensa et I. Leblic (éds), *En pays kanak. Ethnologie, linguistique, archéologie, histoire de la Nouvelle-Calédonie*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Ethnologie de la France 14, pp. 311-338.
- SARASIN, Fritz, 1929a. *Ethnologie der Neu-Caledonier und Loyalty-Insulaner*, München, Kreidel's Verlag.
- , 1929b. *Atlas zur Ethnologie der Neu-Caledonier und Loyalty-Insulaner*, München, Kreidel's Verlag.
- STOLER, Ann, 1991. Carnal Knowledge and Imperial Power: Gender, Race, and Morality in Colonial Asia, in M. di Leonardo (ed.), *Gender at the Crossroads of Knowledge. Feminist Anthropology in the Postmodern Era*, Berkeley, University of California Press, pp. 51-101.
- SÖRGONI, Barbara, 1998. *Parole e corpi. Antropologia, discorso giuridico e politiche sessuali interrazziali nella colonia Eritrea (1890-1941)*, Napoli, Liguori Editore.
- TCHERKÉZOFF, Serge, 2003. On Cloth, Gifts and Nudity: Regarding Some European Misunderstandings During Early Encounters in Polynesia, in C. Colchester (ed.), *Clothing the Pacific*, Oxford, Berg, pp. 51-75.
- TEAIWA, Teresia, 2001. L(o)osing the Edge, *The Contemporary Pacific* 13, 2, pp. 343-357.
- TJIBAOU, Jean-Marie et Philippe MISSOTTE, 1978. *Kanaké, the melanesian way*, Papeete, Les éditions du Pacifique.
- THOMAS, Nicholas, 1991. *Entangled Objects: Exchange, Material Culture and Colonialism in the Pacific*, Cambridge, Harvard University Press.
- , 1995. *Oceanic Art*, London, Thames and Hudson.
- , 2003. The case of the Misplaced Ponchos: Speculations Concerning the History of Cloth in Polynesia, in C. Colchester (ed.), *Clothing the Pacific*, Oxford, Berg, pp. 79-96.
- TODOROV, Tzvetan, 1982. *La Conquête de l'Amérique*, Paris, Éditions du Seuil.