

Les vieux habits de l'Empire. Façonner le sujet colonial

Jean Comaroff

Volume 18, numéro 3, 1994

Frontières culturelles et marchandises

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/015326ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/015326ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)

1703-7921 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Comaroff, J. (1994). Les vieux habits de l'Empire. Façonner le sujet colonial. *Anthropologie et Sociétés*, 18(3), 15–38. <https://doi.org/10.7202/015326ar>

Résumé de l'article

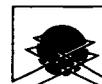
Les vieux habits de l'Empire Façonner le sujet colonial

Cet essai explore le rôle du vêtement dans la fabrication des sujets coloniaux et des communautés « ethniques ». Il s'intéresse aux raisons pour lesquelles les missions britanniques installées au XIXe siècle dans le sud de l'Afrique, qui s'efforçaient de re-former les cœurs et les âmes des Africains, consacraient tant de temps à vêtir les corps noirs. L'habillement, pour les chrétiens, était le « tissu de la civilisation »; sa consommation adéquate était considérée comme un moyen essentiel permettant de modeler de nouvelles formes de soi, de désir et de travail. Le costume européen (neuf ou d'occasion) provoqua effectivement des transformations; mais il déclencha aussi un jeu politique complexe autour de l'habillement, intervenant dans la fabrication de nouvelles identités ethniques et de classe, mais encourageant aussi de nouveaux croisements avec les styles vestimentaires indigènes. Si les Africains remodelèrent leurs traditions à partir des tissus coloniaux, ils imposèrent souvent des modes locaux d'appropriation, jouant de manière imprévue sur les possibilités de la culture marchande.

LES VIEUX HABITS DE L'EMPIRE*

Façonner le sujet colonial

Jean Comaroff



On peut montrer que les empires européens modernes furent aussi bien modelés que forgés, et qu'en tant que champs sociaux, ils émergèrent autant à travers la circulation d'objets stylisés que par la force brute et les décrets bureaucratiques. La banalité de l'impérialisme, les détails routiniers qui le rendaient indiciblement réel, ont rarement été étudiés adéquatement par les historiens de la colonisation, qui, pourtant, reconnaîtraient probablement, pour la plupart d'entre eux, que les révolutions culturelles s'enracinent nécessairement dans un sol plutôt humble. Il est possible de montrer que même la plus formelle des structures économiques se fonde sur des transactions ordinaires. Marx l'avait bien compris; après tout, sa dernière description du capitalisme prit l'allure du récit de la carrière effacée de la marchandise, cette « chose très étrange¹ » (Marx 1967, I : 71) dont la production, l'échange et la consommation apparemment triviaux délimitèrent les contours de tout un monde social.

Cette intuition s'avère extrêmement pertinente pour comprendre la colonisation européenne de l'Afrique du Sud au XIX^e siècle, en particulier le projet des « impérialistes humanitaires » qui espéraient fonder le Royaume de Dieu dans la nature sauvage. Cette mission civilisatrice se situait au confluent du protestantisme bourgeois et de l'impérialisme, ces deux derniers étant nourris par le capital industriel en expansion. Cependant, les documents relatifs à cet évangélisme évoquent moins une croisade théologique qu'un effort pour réformer l'ordinaire; dans cet effort, les objets quotidiens étaient aussi cruciaux que la Bible. La place occupée par l'habillement dans cette entreprise est particulièrement frappante : les habits étaient à la fois des marchandises et l'équipement de base de tout sujet civilisé. Ils s'avérèrent un moyen privilégié de construire sur la frontière coloniale de nouvelles formes de valeur, de conception de la personne et d'histoire.

Dans cet article, je rattache ces aventures vestimentaires à l'effort général des Anglais pour incorporer les communautés africaines dans une économie globale de biens et de signes. Ces transactions stylisées n'étaient pas de simples représentations de la « véritable » histoire locale; elles se mirent par elles-mêmes à engendrer une nouvelle économie culturelle. Les deux principaux participants à la rencontre coloniale investirent beaucoup dans les objets qui circulaient entre eux et qui, en tant que « hiéroglyphes

* J'évoque ici le titre (si ce n'est le contenu) du livre bien connu de Dorfman (1983). De nombreuses personnes ont réagi aux données présentées ici, sous une forme ou une autre; John Comaroff et Brad Weiss ont fait des suggestions particulièrement riches, dont beaucoup apparaissent dans le texte.

1. La traductrice assume la responsabilité des courtes citations présentées en français dans ce texte.

sociaux » (Marx 1967, I : 74), renfermaient dans une forme compacte codifiée la structure d'un monde en construction.

Le cas présenté dans ce texte est celui des missionnaires non conformistes qui étaient à l'œuvre chez les peuples tswana du sud de l'Afrique; leur projet reposait en grande partie sur la réforme des modes locaux de consommation. On doit considérer ici la « consommation » dans le contexte de l'Europe du XIX^e siècle, alors que le « marché » et ses pouvoirs d'intégration étaient idéalisés, notamment sa capacité de convertir une différence primitive en un système unifié de valeurs (un « commonwealth »). En plus de son ardeur protestante, cette mission civilisatrice avait foi dans le pouvoir des marchandises de fabriquer comme par enchantement de nouveaux désirs, disciplines corporelles et efforts; en somme, de nouvelles formes sociales tout court. Et nulle part cette foi n'était-elle plus visible que dans le domaine de la présentation de soi, en particulier dans les modes d'habillement.

Mon argumentation va suivre un des fils de la rencontre coloniale². Je vais explorer la campagne des missionnaires non conformistes pour couvrir la « nudité » africaine, en particulier pour rendre les Tswana du sud sensibles à l'esthétique de la mode européenne. Ce projet était mû par le clair sentiment que les encouragements à consommer de manière éclairée ne pouvaient que favoriser la civilisation. Le but était d'attirer les convertis potentiels dans le système de la production excédentaire en suscitant le désir compétitif de produire de nouvelles identités à partir de ces objets codifiés. Cet article part d'une caractéristique très courante du colonialisme européen : ses premiers moments visaient fréquemment à faire en sorte que les peuples non occidentaux non seulement désirent des produits occidentaux, mais qu'ils apprennent à les utiliser de façon bien définie (voir Sahllins 1989). En fait, les impérialistes et les commerçants qui leur étaient associés cherchaient souvent à s'imposer en transplantant des modes de consommation extrêmement spécifiques; ils misaient moins, à ce stade, sur l'extraction brutale ou la réforme de la production que sur le commerce qui leur semblait capable de forger de nouveaux ordres autonomes de désir, de transaction et de richesse. Il est donc clair que l'idée selon laquelle la culture se construit à travers la consommation n'est pas qu'une simple invention de l'imagination « postmoderne » ou « postindustrielle », comme le pensent certains (Baudrillard 1973; Appadurai 1993). C'est une réalité aussi ancienne que le capitalisme lui-même.

Les tentatives pour expliquer la montée du colonialisme — et de la société industrielle en général — dans les seuls termes de la logique de l'expansion de la **production** européenne sont donc incomplètes. Nous savons depuis longtemps que l'impérialisme était un processus culturel plus complexe, à la fois du point de vue de ses raisons et de ses résultats. L'effort pour vêtir l'Afrique, par exemple, provenait autant de la volonté de civiliser que de celle d'engranger des profits, du moins d'un point de vue brutalement matériel. Dès le début du XIX^e siècle, la consommation de marchandises était indissolublement liée à la production de la civilisation. Ainsi, lorsque les propagandistes de la mission britannique firent la publicité des possibilités commerciales de

2. Pour une discussion approfondie de l'engagement des missionnaires non conformistes (les Wesleyens et ceux de la London Missionary Society) auprès des peuples tswana du sud, voir Comaroff et Comaroff (1991); pour un récit détaillé du rôle de l'habillement dans cette histoire, voir Comaroff et Comaroff (s.d. : chap. 5).

l'Afrique, c'était dans le but d'obtenir un appui pour ce qu'ils considéraient comme une entreprise morale plus profonde. Mais même s'ils s'inspiraient de façon semblable de l'évangile de Jésus et de celui d'Adam Smith, les missionnaires évangélistes apprendront que le commerce et la civilité ne vont pas toujours de pair. Bien que ces hommes d'Église aient tous eu la foi dans les marchandises qui était caractéristique de leur culture, ils étaient aussi conscients des contradictions de la consommation compétitive, en particulier celles qui étaient mises en lumière par leur héritage puritain. À un certain moment, ils essayèrent vainement d'endiguer le matérialisme qu'ils avaient mis en marche, notamment lorsqu'il commença à se combiner avec les buts plus cyniques du capital colonial.

En somme, je veux montrer dans ce texte que les tentatives pour réformer la consommation des Tswana ont eu des conséquences imprévues, et notamment qu'elles ont joué un rôle fondamental dans la fabrication et le repérage de nouvelles classes sociales, fragmentant les « communautés de signes existantes » (Volosinov 1973) et précipitant la conversion des systèmes locaux de valeurs en des monnaies globales. Mais ces efforts ont aussi déclenché des processus ludiques d'expérimentation et de synthèse. En effet, ces nouveaux produits stimulèrent l'imagination africaine; dans les premières années, beaucoup de gens refusèrent d'« acheter » les diktats de la culture européenne tels que les incarnaient les codes vestimentaires stricts de la mission. Les vieilles élites étaient particulièrement résistantes à une telle discipline vestimentaire, la considérant comme une attaque de l'étranger sur leurs sujets. Mais, à mesure que le siècle avançait, peu de Tswana échappèrent aux contraintes de l'économie coloniale; leur marge de manœuvre en matière de créativité fut sérieusement réduite. Forcés de devenir de plus en plus dépendants du marché, la majorité d'entre eux adopteront un costume qui, plus que tout autre objet, rendra visible leur situation marginale dans le nouvel empire. Les synthèses expérimentales furent remplacées par un style plus durable dont la forme féminine (ce que les Européens considéraient comme un costume « populaire ») contrastait avec l'habit de travail qui devint l'uniforme des hommes migrant un peu partout en Afrique du Sud. Le costume des femmes semblait « ethniquer » ce qui était devenu un « paysannariat », une unité au sein de l'armée nationale de réserve de travail « tribal ». Il était fait entièrement de tissus achetés en magasin. Cependant, ces produits furent utilisés pour confectionner un nouveau conservatisme, qui allait au delà des exigences de l'innovation et de l'imitation sans fin de la métropole qui définissaient la culture de la petite bourgeoisie noire.

Le costume « ethnique », en fait, semblait faire partie d'un effort visant à stabiliser une identité radicalement compromise. C'était aussi la marque de l'exclusion de ceux qui le portaient des centres de production sociale et culturelle. La mode semble particulièrement appropriée pour jouer un tel rôle dans le monde moderne car elle incarne le pouvoir de la marchandise d'absorber le soi : l'insistance de la mode sur la « contemporanéité pure » (Fauschou 1990 : 235) non seulement rend ceux qui ne la suivent pas « démodés » et « provinciaux », mais elle renforce l'idée que, dans la culture marchande, l'identité est quelque chose que l'on possède en plus de son soi, quelque chose qui doit continuellement être « mis » et montré (Bowlby 1985 : 27-28; Williamson 1992 : 106). Ce pouvoir de la mode est un aspect crucial du refaçonnement de l'espace et du temps, des « sois » et des sociétés de l'Afrique pendant le colonialisme.

Le corps païen

Dès le début, dans les communautés des Tswana du sud, les signes les plus tangibles de la présence européenne étaient portés par les personnes elles-mêmes sur leur dos. Le vêtement est une « peau sociale » (Turner s.d.) qui fabrique et marque les êtres sociaux en tous lieux. Mais les premiers évangélistes venaient d'un monde dans lequel les distinctions vestimentaires participaient de manière cruciale au travail de « refaçonnement de soi » (Greenblatt 1980; Veblen 1934). Leurs activités semblent indiquer que, du moins pour cette culture chrétienne³, le fait d'être habillé rapprochait de l'état de piété : il était plus facile à un chameau de passer par le trou d'une aiguille qu'à un mal vêtu d'entrer dans le royaume des cieux.

Il y avait au cœur de la mission protestante une tension entre les vérités intérieure et extérieure, la vie de l'esprit et celle du monde des sens. L'habillement incarnait ce conflit. Il constituait un moyen approprié pour une personne de montrer qu'elle s'améliorait mais il était aussi en relation avec la chair. Si l'habillement ne réussissait pas à provoquer une réforme morale à un niveau plus profond que celui de la peau, c'est qu'il n'était qu'une couche extérieure ou une tromperie vaine. Ce souci de l'habillement mit en lumière l'effort souvent vain des missionnaires pour amalgamer la culture du corps et la conversion de l'esprit. En même temps, certains documents laissent supposer que de nombreux Tswana du sud reconnaissaient la résonance rituelle de l'habillement, mais d'un point de vue qui leur était propre et qui fit entendre une manière distincte de comprendre la rencontre coloniale. Selon la lecture qu'ils en faisaient, les gestes des Européens en matière vestimentaire étaient pragmatiques et concrétisés sans ambiguïté.

Les premiers de ces gestes visèrent à couvrir la « nudité » africaine; dès le début, ce fut là une franche préoccupation de la mission. Dans la prose missionnaire, la « nudité », trope complexe, signifiait davantage que la simple dégénérescence sauvage. Elle évoquait aussi la noirceur, le désordre et la pollution. Dans la description qui suit, l'évangéliste Robert Moffat, un des premiers missionnaires, exprime un sentiment largement partagé au sujet du corps païen exubérant, selon lequel ce corps menaçait le fragile ordre culturel bâti sur la frontière :

As many men and women as pleased might come into our hut, leaving us not room enough even to turn ourselves, and making everything they touch the colour of their greasy red attire [...] They would keep the house-wife a perfect prisoner in a suffocating atmosphere, almost intolerable; and when they departed, they left ten times more than their number behind [i.e. lice] — company still more offensive.

Moffat 1842 : 287

Aucun effort n'est fait pour déguiser la répugnance ressentie à l'endroit des intrus africains qui transgressent les frontières de la propriété domestique. La prose de Moffat n'est pas sans précédent. La notion d'« indigène gras » était devenue courante dans les textes des voyageurs et des anatomistes de la fin du XVIII^e siècle (Comaroff et Comaroff 1991 : 104). Cette notion renvoyait probablement à l'utilisation de graisse

3. Ceci ne signifie pas que tous les évangélistes chrétiens, même les protestants, se ressemblaient de ce point de vue. Le lien entre l'habillement, la construction de soi et l'amélioration de soi semble avoir été particulièrement fort pour les non-conformistes, qui privilégiaient la réforme méthodique des habitudes personnelles.

animale et de beurre comme cosmétiques dans une grande partie du sud et de l'est de l'Afrique, région dans laquelle le fait d'avoir une peau luisante était un gage de beauté et de statut élevé (J. Comaroff 1985 : 110)⁴. Mais pour les Européens, cette épithète était porteuse d'associations plus charnelles. Elle suggérait une moiteur lascive, un corps qui refuse de se séparer du monde, laissant, selon un auteur anonyme, des « marques graisseuses, rouges, sur tout » (Religious Tract Society s.d. : 85). Rien ne pouvait être plus éloigné de l'idéal missionnaire d'une personne calme, retenue, tournée vers l'intérieur : un soi discret, au sens de réservé et discontinu.

La hantise des corps bestiaux était bien enracinée dans l'imagination impériale anglaise. En premier lieu les Irlandais, puis les Autochtones d'Amérique, avaient été considérés comme des primitifs sales vivant dans des peaux d'animaux (Muldoon 1975). Dans chaque cas, le trope s'accordait au langage de son époque. Ainsi, en Afrique au début du XIX^e siècle, « l'homme sauvage et lubrifié du désert » s'opposait au « croyant propre, confortable et bien habillé » comme la peau et la graisse animales « dégoûtantes » s'opposaient aux « manufactures de coton et de laine de Manchester et Leeds » (Hughes 1841 : 523). Les premiers évangélistes étaient convaincus que les avantages d'un « habillement décent » seraient évidents aux yeux des Africains : Moffat (1842 : 348) trouvait compréhensible que les Tswana commencent par s'opposer à la doctrine chrétienne, mais il pensait aussi qu'ils adopteraient « naturellement » la tenue occidentale « pour leur propre confort et convenance ». Mais les appels à la raison pratique sont toujours en même temps des injonctions morales : Rybczynski (1986) a montré que le concept de « confort », qui renvoie de manière si évidente au domaine physique, est lui-même une construction historique dénotant un ensemble de principes matériels et moraux issus de l'ordre domestique bourgeois.

De plus, il va de soi que les missionnaires non conformistes étaient les héritiers d'un langage moralisateur qui avait depuis longtemps déployé toute son éloquence sur le thème de la honte et de la modestie. L'irruption fréquente d'images corporelles dans la sérieuse prose des missionnaires confirme leurs préoccupations vis-à-vis de ce qui est érotique. Cela renforce également l'idée que, pour réussir à extraire le pouvoir du corps réprimé, le protestantisme moderne devait sans cesse évoquer ce dernier (Foucault 1978 : 115 *sq.*). Un des premiers hommes d'Église venu en Afrique du Sud disait aux Tlhaping que la Parole ferait fondre leurs cœurs sauvages de pierre, provoquerait des sanglots de pénitence et « nettoierait leur corps de toute peinture rouge » (Comaroff et Comaroff 1991 : 214). Être rouge et être grossier ne faisaient qu'un, le corps barbouillé évoquant au XIX^e siècle plusieurs associations d'idées allant du « rouge » de la dépravation des femmes au « rouge » des peintures de guerre amérindiennes.

Pour les missionnaires, il fallait que les Tswana prennent conscience de leur nudité impudente et de leurs passions coupables. S'ils devaient devenir des réceptacles de l'Esprit saint, leur corporéité devait être reconstruite : circonscrite, tournée vers l'intérieur et empreinte de conscience de soi et de honte.

L'habillement occidental était à la fois un signe et un instrument de cette transformation. Pour les Européens comme pour les Africains, il allait devenir la marque la plus distinctive de l'association avec la mission (Etherington 1978 : 116), une réalité trans-

4. Brad Weiss m'a sensibilisée à l'importance de ce thème.

mise en images au public britannique grâce à des photographies envoyées d'Afrique. Par exemple, dans l'illustration souvent reprise de Moffat s'occupant d'une « mère abandonnée » (fig. 1; Comaroff et Comaroff 1991 : 110-111), l'assistant noir de l'évangéliste, un converti, se tient debout, attentif, derrière son mentor, son habillement reproduisant fidèlement celui de l'évangéliste. La femme païenne, en revanche, est en loques, par terre dans la brousse, les seins clairement dénudés. La femme du missionnaire, pourtant la principale activiste de la première campagne pour vêtir l'Afrique, est totalement absente de cette scène héroïque.

Les parures africaines

Le trope occidental de la « nudité » — qui renvoie à une conception particulière du corps, de la nature et de la culture — a dû avoir peu de sens pour les Tswana avant l'arrivée des missions. En Afrique du Sud, ce que les missionnaires du XIX^e siècle prenaient pour de l'exhibition indécente n'était clairement ni le fait d'une absence de vêtements, ni une impropriété aux yeux des indigènes (en fait, d'autres aspects de la présentation du corps d'un adulte, notamment le fait d'avoir les organes génitaux à découvert et les cheveux non coiffés, étaient considérés comme grossiers). Le costume et l'allure des Africains **étaient** considérés comme insuffisants par rapport aux normes européennes; ils véhiculaient toutefois — comme c'est le cas partout — des distinctions complexes de genre, d'âge et d'identité sociale. Dans leur nudité apparente, les Africains étaient tout à fait habillés.

Le plus dérangent pour les évangélistes était la place du vêtement dans l'ensemble de l'ordre social tswana. Comme je l'ai indiqué, le monde européen considérait les habitudes éclairées de consommation comme le principal indice de la valeur sociale



Figure 1: «La mère abandonnée: une scène dans la vie de Robert Moffat». Tiré de Adam & Company, *The Life and Explorations of Dr. Livingstone*, 1874 : frontispice.

d'une personne. En fait, la consommation se détachait de plus en plus de la production pour devenir une sphère féminine, marquée par le genre, de pratiques. Le domaine domestique des femmes tournait autour de la mise en valeur de parures pouvant indiquer le statut de leur pourvoyeur masculin; en revanche, l'habillement des hommes, comme il convenait à leurs activités, était relativement sobre et peu élaboré (Turner s.d.). De plus, alors que les hommes de la bourgeoisie contrôlaient la fabrication et la mise en marché des vêtements, le travail qui produisait les textiles et les habits était largement celui des femmes et des enfants pauvres. Ces femmes, membres d'ordres inférieurs, étaient manifestement exclues de l'autoproduction d'élégance qui absorbait leurs sœurs plus privilégiées.

D'autres types d'habits

Par-dessus tout, ce qui frappa les évangélistes comme n'étant pas naturel était la division du travail entre hommes et femmes : alors que les femmes tswana construisaient des maisons, semaient et récoltaient, « les hommes confectionnaient leurs propres robes et celles des femmes » (London Missionary Society 1824). Remodeler cette division du travail faisait partie intégrante de l'objectif de réformer la production « primitive » dans toutes ses dimensions. En retour, ce projet exigeait la création d'un monde domestique distinct, féminin, centré sur la reproduction et la consommation. De ce point de vue, les hommes d'Église étaient dérangés par le fait qu'en dépit de certaines différences liées au rang, la tenue des femmes était largement uniforme. En opposition directe avec la mode bourgeoise, c'étaient principalement les vêtements des hommes qui indiquaient le statut social (voir Kay 1834, I : 201). Les observateurs européens jugeaient les vêtements masculins très variés, presque « dandy » (London Missionary Society 1824, 1828).

Toutefois, en dehors de ces nuances, le costume tswana apparaissait toujours grossier et rudimentaire aux missionnaires. Pour la plupart, les Tswana du même sexe et du même âge s'habillaient de la même façon (Schapera 1953 : 25). Néanmoins, les Européens remarquèrent rapidement que, tout en restant dans un registre qui leur était propre, les vêtements indigènes exprimaient aussi des statuts sociaux. À la différence des enfants (qui ne portaient que des parures d'origine médicinale), les adultes des deux sexes portaient de longues capes en peau (*dikobò*; sing. : *kobò*) qui étaient d'importants « signes de richesse » (London Missionary Society 1824)⁵. Ces capes étaient revêtues pour la première fois à la fin de l'initiation masculine ou féminine, et signifiaient ainsi le début de la maturité sexuelle et juridique (J. Comaroff 1985 : 105). Il est intéressant de noter que durant les périodes de retrait de la pleine participation à la vie sociale, par exemple après un deuil, les gens mettaient leur *dikobò* à l'envers. Les membres masculins de familles royales portaient des karosses particulièrement belles, qui comptaient souvent des fourrures de bêtes sauvages; toutefois, la fourrure du léopard était réservée aux chefs en fonction (Philip 1828, II : 126). La cape en peau s'avéra extrêmement durable dans cette économie de signes; malgré une foule d'innovations commerciales visant à donner un cachet distinctif au style « populaire » tswana, la cape survécut et continua d'exister comme élément crucial du costume « tribal » sous la forme d'une couverture achetée en magasin.

5. Voir aussi W.C. Willoughby, « Clothes » (Willoughby Papers, The Library, Selly Oak Colleges, Birmingham, Unfiled Notes, 14).

Les récits les plus anciens laissent croire que les Tswana étaient particulièrement créatifs en ce qui concerne la fabrication de nouvelles parures semblant incarner leur identité personnelle. Ils privilégiaient les surfaces brillantes (rappelons-nous les cosmétiques luisants) et une visibilité étincelante qui contrastaient de manière marquée avec l'absence d'éclat de la mode missionnaire; cette dernière s'opposait à tout « éclat tapageur » en insistant sur la retenue personnelle et la réflexion intérieure. Il existe de nombreux documents montrant des parures originales faites de boutons étincelants et de perles de verre qui circulaient à l'intérieur des terres; en effet, au début du XIX^e siècle, les perles étaient devenues une monnaie très répandue qui reliait les économies locales et l'économie monétarisée. Mais les perles brillantes n'étaient pas toutes également désirables. Campbell (cité dans London Missionary Society 1824) note que les Tswana « préféraient de loin la couleur bleu foncé ». Ce détail est curieux car, comme nous le verrons plus loin, le bleu foncé allait devenir la teinte privilégiée par les missionnaires pour le costume des convertis. Si Campbell a raison, la couleur choisie par les Européens avait un antécédent imprévu, ayant été associée au prestige d'origine étrangère. Les perles bleues étaient des gouttelettes du point de vue de la valeur d'échange et se retrouvaient figées avec imagination dans les styles locaux. Le bleu clair semble n'avoir pas été utilisé dans les autres aspects de la vie artistique des indigènes : les motifs figurant sur le devant des maisons, sur la poterie et sur les objets rituels étaient principalement composés à partir du contraste entre trois couleurs, le noir, le rouge et le blanc (J. Comaroff 1985 : 114). Il est tentant de suggérer que le bleu (qui était si clairement la couleur de la mission et de ses tissus ainsi que, dans la poésie tswana, celle des yeux pâles et perçants des Blancs) était la couleur des pouvoirs et des substances exogènes. Les chrétiens maniaient certainement les bleus dans leurs efforts pour lutter contre le « paganisme », car, quand il s'agissait des païens, ils voyaient rouge.

Civilité, habit et consommation

Les missionnaires évangélistes tenteront de forcer le corps des Tswana à entrer dans le costume rigide de la conception protestante de la personne. Les non-conformistes agissaient à partir du principe implicite selon lequel la réforme des païens imposait de brouiller l'ensemble de leurs règles concernant les soins à donner au corps. Ainsi, un costume occidental « décent » était exigé de tous ceux qui voulaient s'associer étroitement à l'Église. Les Tswana comprirent rapidement le rôle des vêtements dans cette campagne. Quand le chef Montshiwa des Tshidi Rolong comprit que l'influence chrétienne dans son royaume avait commencé à atteindre jusqu'à sa famille, il ordonna publiquement à sa fille « d'ôter ses vêtements européens [...] et de revenir à ses vêtements païens » (Mackenzie 1871 : 231). Ses homologues royaux dans d'autres régions se concentrèrent aussi sur de tels signes perceptibles d'allégeance, et de nombreux combats s'ensuivirent à propos du droit de définir l'habillement individuel. Dès le début, les Tswana du sud traitèrent les objets des tenues occidentales comme les signes d'une force exotique; les objets qui furent introduits par les missionnaires furent vite désignés comme étant des *sekgoa*, des choses blanches (Burchell 1824, II : 559). Les quelques éléments de l'habillement européen qui avaient précédé la mission à l'intérieur des terres⁶ semblent avoir souvent été traités par la population locale comme

6. Certains produits de lin semblent avoir fait leur chemin jusqu'aux peuples tswana du nord à partir de la côte est, au début du XIX^e siècle, probablement grâce à des commerçants arabes, selon Moffat.

étant porteurs d'un pouvoir étranger (*ibid.* : 432). Un des premiers rapports de la mission de Kuruman raconte comment le chef Tlhaping s'adressa à ses guerriers à la veille d'un combat, vêtu d'un « habit de lin blanc », son héritier portant un « manteau d'officier » (Moffat 1825 : 29). Dans le récit qu'il publia de cette anecdote, Moffat (1842 : 348) révéla que cet habit était en fait une chemise d'origine inconnue. Une telle tenue semblait donner de la puissance aux projets des indigènes en partie parce que ses qualités résonnaient avec les signes et les symboles locaux. Le blanc, couleur habituelle de la robe de baptême (qui ressemble, pour un œil non entraîné, à une chemise), était aussi la couleur des substances que l'on plaçait sur le corps humain pendant les rites de passage et qui se transformaient (J. Comaroff 1985 : 98). De la même façon, les uniformes militaires apportés dans l'intérieur des terres depuis la colonie par les soldats khoi ont pu être fortement associés sur le plan symbolique à cette population intermédiaire. Mais l'intérêt qu'ils semblent avoir suscité a probablement aussi été nourri par ce qui apparaît comme une préoccupation très ancienne des Tswana à l'endroit du costume de combat (J. Comaroff 1985 : 112; Comaroff et Comaroff 1991 : 164).

En somme, le costume européen ouvrait une foule de possibilités originales pour les Tswana du sud. Il offrait un langage enrichi avec lequel il devenait possible de construire de nouvelles identités sociales; la mission elle-même allait devenir un pôle de référence de ce langage. Dans les premiers temps des missions, avant que les chrétiens ne représentent une menace palpable pour l'autorité des chefs, les membres des familles royales monopolisaient les habits occidentaux qui circulaient à l'intérieur des terres. Ces habits étaient portés de manière expérimentale, souvent lors d'audiences cérémonielles auxquelles participaient des Blancs en visite (Philip 1828, II : 126-127). Déjà à cette époque, plusieurs aspects du style synthétique qui sera beaucoup plus évident ultérieurement dans le siècle semblent avoir pris forme, entre autres la combinaison de vêtements européens et de capes de peau. Les évangélistes abhorraient ce mélange mais ne réussirent jamais à l'éradiquer.

Les missions allaient dépenser beaucoup d'énergie et d'argent pour s'assurer, selon les termes révélateurs de Moffat (1842 : 505), que les Africains « seraient habillés et bien disposés ». Lorsque le costume occidental devint plus étroitement associé au contrôle évangélique croissant, la première phase d'expérimentation ludique s'acheva. Dans les années 1830, une fois établie la présence régulière de la mission, la plupart des aînés des familles royales tournèrent le dos à l'habit des *sekgoa*, cherchant de plus en plus clairement à s'identifier fermement aux *setswana* (les manières tswana). Smith rapporte que certains d'entre eux « ridiculisaient [...] et même maltrahaient » les membres de leur famille qui « mettaient de côté » la tenue de leurs « ancêtres » (Smith 1939, II : 337).

J'ai indiqué que la campagne pour vêtir l'Afrique du Sud noire était inséparable des autres axes de la mission civilisatrice, en particulier de l'effort pour réformer la production agricole. Ainsi, dans le but de vêtir les Tswana, ou plutôt de leur apprendre à se vêtir eux-mêmes, les femmes devaient être persuadées d'échanger la houe pour l'aiguille, la vie à l'extérieur pour la vie à l'intérieur (Gaitskell s.d.). Dans cette entreprise, les missionnaires non conformistes misaient fortement sur le génie « domesticateur » du « sexe faible », c'est-à-dire sur leurs propres épouses et filles (voir Hunt 1990). Effectivement, la plupart de ces dernières créèrent presque immédiatement des écoles de couture (Moffat 1842 : 505). Ces écoles servirent aussi à orienter les efforts

des Anglaises philanthropes qui envoyaient en Afrique des pelotes à épingles et des aiguilles avec lesquelles coudre les coutures du tissu impérial grandissant. Rappelons-nous qu'à l'époque précoloniale, l'habillement tswana était fait de cuir; en tant que produit dérivé de l'élevage, il était sous la responsabilité des hommes. Il n'est donc pas surprenant que les écoles de couture pour femmes aient eu peu de succès au début. De plus, dans les premières années des missions, il n'y avait aucun approvisionnement régulier du matériel nécessaire. Mais à la fin des années 1830, alors que les marchands se mirent à s'intéresser aux stations de l'intérieur des terres, les femmes tswana qui s'identifiaient plus étroitement à la mission avaient commencé à s'adonner à la couture pour se procurer un revenu (Moffat 1842 : 17). C'était un des nombreux domaines dans lesquels les évangélistes encourageaient les relations commerciales bien avant la création d'un marché formel du travail colonial.

Même si les missionnaires avaient immédiatement réussi à persuader les Tswana de se vêtir, la confection locale de vêtements n'aurait pas suffi à la tâche. C'est pourquoi les chrétiens firent appel à la générosité du public britannique. La croissance de l'industrie de la mode encourageait les gens à se débarrasser de vêtements devenus désuets, ce qui avait déjà pour conséquence, à cette époque, d'assurer un approvisionnement régulier de vêtements usés (ou produits recyclés) pour les pauvres et les mal vêtus d'Angleterre et de l'étranger. Quand, en 1843, les Moffat retournèrent au Cap après un séjour au Royaume-Uni, ils apportèrent 50 tonnes de « vieux habits » pour la station de Kuruman (Northcott 1961 : 172). Le fameux David Livingstone, qui a été pendant un certain temps missionnaire chez les Tswana, était cinglant envers le « bon peuple » d'Angleterre qui avait donné ses vieilles robes de bal et ses cols amidonnés à ceux « qui n'avaient pas de chemise » (Northcott 1961 : 173). Mais une lettre de Mary Moffat ([1841] 1967 : 17-18) à une admiratrice londonienne montre qu'elle avait soigneusement réfléchi à l'adaptation de l'habillement occidental aux conditions africaines :

The materials may be coarse, and strong, the stronger the better. Dark blue Prints or Gingham [...] or in fact, any kind of dark Cottons, which will wash well — nothing light-colored should be worn outside [...] All the heathen population besmear themselves with red ochre and grease, and as the Christians must necessarily come in contact with their friends among the heathen, they soon look miserable enough, if clothed in light-colored things [...] I like them best as Gowns were made 20 or 30 years ago [...] For little Girls, Frocks made exactly as you would for the Children of the poor of this country, will be the best.

La priorité était clairement l'habillement adéquat des femmes et des enfants. Et bien que n'importe quel vêtement européen, même une robe de bal diaphane, était mieux que rien, une tenue plus sombre et plus pratique était l'idéal. Les vêtements bleu foncé, en particulier, résistaient aux taches causées par le paganisme flagrant qui menaçait de « déteindre » sur les convertis. Les tissus imprimés teints à l'indigo, alors produits en masse à partir de matières premières issues d'autres postes coloniaux de l'Empire, se conformaient bien à l'association de longue date que faisaient les Européens entre des habits sombres et l'humilité, la piété et la vertu. En dehors de leur ocre et de leur graisse, selon Mrs. Moffat, les convertis africains étaient comme les pauvres vertueux du Royaume-Uni : leur incapacité de produire leur propre richesse était marquée par leur exclusion du système de la mode et par la durabilité sinistre de leur

habillement. De grands efforts furent aussi faits pour stimuler le désir d'amélioration personnelle chez ces chrétiens néophytes.

Le fait que Mary Moffat écrive à propos d'un tel sujet à une femme était en soi prévisible. Non seulement l'acquisition et l'entretien, mais aussi l'expédition des habits par charité étaient devenus des éléments clés d'une économie domestique féminisée (Davidoff et Hall 1987). Mais ce recyclage comportait ses propres dangers : il pouvait inhiber l'ambition chez les pauvres. Il fallait prendre soin de ne pas susciter l'indigence. C'est à ce point que les gens d'Église mettaient leur foi dans le simple charme des marchandises. Des vêtements confortables et séduisants, espéraient-ils, allaient éveiller le désir de la propriété et de l'amélioration de soi, celui d'une vie d'achats et de dépenses appropriés.

Et c'est ainsi qu'à travers les efforts des femmes des missionnaires et de leurs sœurs européennes, le germe du système de la mode arriva dans le veldt africain. Ce système apporta avec lui des caractéristiques particulières de la culture du capitalisme industriel : une orientation persistante vers l'accumulation compétitive, l'innovation symbolique et la différenciation sociale (Bell 1949). Mais son exportation à cette frontière coloniale fit ressortir les contradictions profondes de l'expression matérielle de l'éthique protestante. Ainsi, l'angoisse ascétique se concentrait plus intensément sur la fragilité des femmes. En effet, plus le système de la mode faisait des femmes ses principales agentes, plus il renforçait l'association de la féminité aux choses de la chair. Willoughby était loin d'être le seul à grogner contre le fait que de nombreuses femmes tswana étaient vite devenues les esclaves de chapeaux ridicules et d'habits dispendieux⁷. Aussi, tout en s'efforçant de produire une élite motivée par des désirs vertueux, les missionnaires non conformistes durent aussi justifier le sort de la majorité moins chanceuse. Ils devaient, en d'autres mots, sanctifier la pauvreté et le report du plaisir physique dans l'intérêt de la grâce éternelle. Leurs plus humbles adhérents, récipiendaires méritants de la charité, étaient habillés de tissu de coton bleu foncé bien solide dont la couleur et la texture allaient devenir l'emblème des membres de base de la mission. Ils seront le noyau du « peuple » rural, dont le style et les conditions de vie allaient caractériser les paysans-prolétaires tswana de l'Afrique du Sud moderne.

Plus le siècle avançait, plus les évangélistes dirigèrent leurs efforts vers la création d'une petite bourgeoisie noire. Mais dans les premières années, ils encourageaient encore « l'amélioration et l'indépendance » comme un idéal accessible à tous; d'où leurs tentatives pour amener des marchands dans les missions et, avec eux, les biens nécessaires à la fabrication de chrétiens. Le révérend Archbell commença à recruter des marchands pour sa station wesleyenne chez les Seleka Rolong en 1833 et, vers 1835, Moffat avait persuadé un certain « Mr. Hume », agent commercial à long terme pouvant répondre à « la demande pour les marchandises britanniques », de se baser à Kuruman. La mission joua un grand rôle dans la stimulation de cette demande, non seulement pour des vêtements prêts-à-porter, des tissus de coton imprimé et des nécessaires à couture, mais pour tous les éléments de l'économie vestimentaire européenne. Par exemple, les missionnaires non conformistes insistaient beaucoup sur le fait qu'à la différence des « peaux crasseuses », les habits devaient être lavés et réparés, soumettant ainsi les femmes et leurs filles à un régime incessant de « propreté », incarné, jusqu'à

7. W.C. Willoughby, « Clothes » (Unfiled Notes, 14).

ce jour, par les uniformes amidonnés et repassés des femmes noires dans les Prayer Unions. La mission surveillait étroitement cette forme de discipline qui assura de très bonnes ventes de savon et d'autres produits nettoyants (voir Burke s.d.).

À partir de 1830, les rapports des missionnaires parlaient avec plaisir des « habits décents » portés par leurs loyaux membres. Ils notaient aussi que le commerce se portait bien, et que le désir de se procurer des tenues européennes grandissait chez les Tswana du sud (Moffat 1842 : 219; Read 1850 : 446). Non seulement l'habillement des masses païennes était en route, mais une élite distincte, tranquillement élégante et anglophile, était de plus en plus visible (Read 1850 : 446).

L'auto-façonnement sur la frontière : l'homme au costume de tigre

La quantité croissante de vêtements européens à l'intérieur des terres vers 1850 eut un autre effet sur les Tswana, qui plut beaucoup moins aux missionnaires : elle entraîna ce que les chrétiens considéraient comme un syncrétisme absurde et même confus :

A man might be seen in a jacket with but one sleeve, because the other was not finished, or he lacked material to complete it. Another in a leathern or duffel jacket, with the sleeves of different colours, or of fine printed cotton. Gowns were seen like Joseph's coat of many colours, and dresses of such fantastic shapes, as were calculated to excite a smile in the gravest of us.

Moffat 1842 : 506

De telles descriptions donnent un aperçu des bricoleurs tswana découpant et cousant un brillant patchwork sur la frontière culturelle. Pour l'évangéliste Moffat, il s'agissait d'une distorsion déconcertante de l'auto-façonnement honorable qu'il avait essayé de susciter chez eux. De tels habits « excentriques » causaient beaucoup d'anxiété aux chrétiens. Comme Douglas (1966) aurait pu le prévoir, cette excentricité a fini par être associée à la souillure et à la contagion. Les responsables nationaux de la santé au tournant du siècle affirmèrent ainsi que « les indigènes qui avaient partiellement adopté notre style d'habillement » étaient très vulnérables aux maladies graves (Packard 1989 : 690).

Si cette appropriation sélective du costume occidental faisait fi des codes britanniques de l'habillement et de la décence, elle remettait aussi en question les normes de référence du non-conformisme. Ceci était particulièrement évident dans le contraste systématique entre les créations colorées et bricolées de la plupart des Tswana et les « uniformes » introduits par la mission pour marquer la soumission de ceux qui s'enrôlaient dans ses églises et ses associations. (Cette dernière tenue, étant à la fois originale mais imperméable à l'innovation élégante, annonçait le costume « populaire » ultérieur.) La **couture** créative mise en œuvre par tant de Tswana du sud a des airs de riposte à l'impérialisme symbolique de la mission en général. Elle évoque le désir de profiter du pouvoir des *sekgoa* mais aussi celui d'échapper à l'autorité et à la discipline des Blancs. Les bricoleurs contrastaient, d'une part, avec ceux qui rejetaient ostensiblement tout ce qui était européen et, d'autre part, avec ceux qui s'identifiaient fidèlement à l'esthétique et aux valeurs de l'Église. Le style vestimentaire participait donc clairement à la constitution de distinctions radicalement nouvelles. Plus l'économie coloniale prenait de l'expansion à l'intérieur des terres, plus les moyens d'un tel façonnement étaient accessibles aux Tswana par des canaux qui débordaient le contrôle de la mission.

Effectivement, à mesure que le siècle avançait, l'imbrication croissante des Tswana du sud dans l'économie politique régionale se faisait tangible dans leur culture matérielle quotidienne. En premier lieu, le volume des produits qu'on envoyait dans les communautés rurales augmenta considérablement. Un visiteur passant à Mafikeng en 1875 (Holub 1881, II : 14) rapporta qu'en dehors d'une petite élite, la population continuait à utiliser un patchwork fait des styles indigène et européen. Mais la fabrication de ce mélange s'était subtilement transformée. Mafikeng était alors un village tshidirolong chrétien dans lequel il n'y avait aucune présence missionnaire. Cependant, les produits achetés en magasin comportaient une proportion croissante du mélange culturel décrit ci-dessus. L'esthétique britannique était utilisée de manière de plus en plus complexe : à la fois dans l'honneur et dans la rupture, elle marquait des différences sociales et économiques grandissantes.

Le déploiement du style vestimentaire occidental était particulièrement évident dans les transformations du costume des chefs et des membres « traditionnels » des familles royales. Comme nous l'avons vu plus haut, ceux-ci avaient d'abord répondu au défi posé par la mission en revenant de manière très ferme au costume *setswana* et en insistant pour que leurs sujets chrétiens fassent de même. À la fin du XIX^e siècle, toutefois, alors que le pouvoir de l'État colonial se faisait de plus en plus sentir sur eux, il restait peu de souverains tswana, sauf ceux qui vivaient dans les régions les plus éloignées, qui conservaient des illusions à propos des coutumes du pouvoir. Certains cherchèrent alors à surpasser les évangélistes à leur propre jeu. Mackenzie (1883 : 35) rapporte le cas fascinant du chef Sechele qui, en 1860, portait un étrange costume taillé dans une peau de « tigre » (de léopard), tout à fait « à la mode européenne ». Selon ce missionnaire, le chef kwena souhaitait « faire de lui-même un homme blanc ». Mais la réalité était sûrement plus complexe. En utilisant la peau de cet animal, qui était en elle-même un symbole de pouvoir, le chef semble avoir fait un nouvel effort pour médiatiser les deux systèmes exclusifs d'autorité qui s'affrontaient dans son monde, s'efforçant peut-être de façonner un pouvoir plus grand que la somme de ses parties ! D'autres chefs, en particulier les chefs tshidi et ngwaketse (Holub 1881, I : 291), choisissaient à l'époque de porter des vêtements très à la mode, dont l'opulence les distinguait de leurs plus humbles sujets chrétiens, y compris les missionnaires ! Ces premiers exemples de dandysme royal ne concernaient que le costume masculin. Mais la bourgeoisie locale naissante avait déjà commencé, comme sa contrepartie européenne, à indiquer le statut social sur le corps de ses femmes dont l'habillement devint plus nuancé et sophistiqué (voir Willoughby s.d. : 25, 48).

Migrants, marchands et costume de la campagne

Dans les dernières décennies du XIX^e siècle, ce fut la migration des travailleurs masculins qui eut le plus grand impact sur l'habillement des Tswana du sud. Les Blancs de l'intérieur des terres avaient insisté dès le début pour que les « autochtones » avec qui ils maintenaient un contact adoptent des normes minimales de « décence » et couvrent au moins leurs parties « privées ». Les hommes qui interagissaient régulièrement avec les Blancs se mirent rapidement à porter des pantalons; ceux qui, quelques années plus tard, se déplacèrent vers de nouveaux centres industriels n'avaient pas vraiment de choix autre que de se conformer aux règles de base de la respectabilité dans

les endroits publics. À cette époque, toutefois, les chrétiens avaient déjà réussi à établir un « besoin » généralisé pour les vêtements européens (mais pas nécessairement pour les styles européens). Schapera (1947 : 122) n'est pas le seul à affirmer que le désir pour des produits tels les vêtements était une des premières raisons qui poussèrent les migrants vers les zones urbaines.

Peut-être, et peut-être pas. Le désir est rarement une motivation qui peut être confirmée avec certitude. En tout cas, ce n'est jamais suffisant pour expliquer les processus sociaux à grande échelle. La migration des Tswana du sud vers les villes se produisit dans le sillage de mouvements régionaux politiques et écologiques qui appauvrirent les populations locales. De plus, la consommation des modes européennes ne relevait pas spécifiquement du milieu urbain. Willoughby indique qu'à la fin du XIX^e siècle, les Tswana vivant près des stations missionnaires rurales avaient très bien appris comment se débrouiller avec les marchandises : certains dépensaient « autant pour les habits en un an que ce qu'il en coûterait pour vêtir ma femme pendant dix ans »⁸. Néanmoins, il est certain que ceux qui émigrèrent vers les centres industriels furent immédiatement confrontés à tout un éventail de « Kaffir Stores » qui les noyaient sous un assortiment de « biens autochtones » destinés au prolétaire noir néophyte⁹.

Les annonces publicitaires attestent que les vêtements étaient de loin la marchandise la plus vendue par les commerçants urbains « kaffir »¹⁰. Leur seul volume à cette époque semble indiquer que les migrants consacraient une grande proportion de leurs gains à s'habiller à la mode. La standardisation et l'éventail des produits indiquent qu'au moins certains consommateurs endossaient l'habit du capitalisme industriel et ses distinctions entre labeur et loisir, travail manuel et travail non manuel. Des annonces publicitaires contemporaines évoquent également des distinctions de classe : par exemple, les textes destinés aux Africains alphabétisés laissaient entendre que le goût éclairé conférait de la distinction. L'économie morale de la mission et celle du marché se superposaient de plus en plus finement.

Transformations rurales

D'importantes transformations se déroulaient également dans les régions rurales. Les dernières décennies du siècle furent marquées par la prolifération d'un éventail impressionnant de modes locales. Le style vestimentaire était devenu partie intégrante de la stratification sociale interne des communautés locales tswana au fur et à mesure de leur insertion plus étroite dans l'économie politique régionale. Parmi les documents qui illustrent ce phénomène figure une collection de photographies, *Native Life on the Transvaal Border*, publiée aux alentours de 1899 par le révérend Willoughby de la London Missionary Society, qui donne un curieux aperçu du développement de la culture matérielle locale, notamment dans le cas du costume et de la vie domestique.

Ces images laissent croire que les contrastes perceptibles deux décennies plus tôt avaient subi des transformations. Les membres des riches familles royales étaient

8. W.C. Willoughby, « Clothes » (Unfiled Notes, 14).

9. Pour un récit plus détaillé du marché africain du vêtement à Kimberley à cette époque, voir Comaroff et Comaroff (s.d. : chap. 5).

10. De telles annonces étaient fréquentes dans des journaux comme *The Diamond Fields Advertiser* à la fin des années 1860 (voir Comaroff et Comaroff s.d. : chap. 5).

toujours les plus somptueusement vêtus et les plus élégants (fig. 2), mais on les distinguait désormais moins de l'élite chrétienne qui s'habillait également à partir de versions sophistiquées (mais plus sobres) de la mode anglaise de l'époque. Cette convergence provenait en partie du fait que le pouvoir avait instauré de nouvelles hégémonies eurocentriques. L'expansion de l'État bureaucratique avait continué à éroder les bases du pouvoir des chefs mais avait amélioré le statut de ceux qui avaient été scolarisés dans une mission. De plus, la plupart des Tswana, même les membres aînés des familles royales, faisaient maintenant partie de l'Église. Ici comme ailleurs, les distinctions de classe étaient littéralement faites sur mesure. Le style vestimentaire ne faisait pas que refléter les nouvelles alliances des Tswana du sud; il participait à leur fabrication.

Les scènes de foule de ces archives photographiques montrent rarement le port du « costume païen » chez les adultes, même s'il restait clairement de mise chez les jeunes et chez les filles non mariées (fig. 3). Même s'il avait acquis le statut de primitif et d'enfantin, ce costume aurait encore pu être porté par les adultes dans des domaines non encore envahis par le regard des Blancs. Mais la plupart des chefs tswana étaient devenus conscients des implications stigmatisantes de « l'arriérisme » et pressaient eux-mêmes leurs sujets de s'habiller à l'europpéenne. Dans un tel climat, les évangélistes purent témoigner fièrement que le « costume traditionnel » avait tout à fait disparu (Willoughby s.d. : 84)¹¹.

Féminiser le « peuple » à la périphérie ethnique

Mais l'histoire a l'habitude de sauter par-dessus de telles ruptures rigides. De ce point de vue, l'aspect peut-être le plus révélateur des images de Willoughby concerne ceux qui se trouvaient dans l'entre-deux, entre l'élite vêtue à l'europpéenne et ceux qui s'habillaient de manière infantile à la « païenne » : les gens ordinaires, en particulier les femmes. À cette époque, presque tous les Tswana du sud avaient été happés par un monde dominé par la production industrielle des marchandises. Cependant, à la différence de leurs élites qui s'efforçaient de réaliser les modèles eurocentriques, les gens de la base développèrent leur propre style, qui retravaillait les tissus industriels pour leur donner une plus grande dimension de *setswana*. Ni entièrement occidental ni « authentiquement » indigène, ce style combinait des éléments des deux styles vestimentaires, ce qui donna une signification nouvelle à son anachronisme : la marque de l'appartenance à une culture marginalisée, « ethnique ». Comme dans d'autres peuples périphériques d'Afrique du Sud (voir Mayer 1961 : 25-26) et d'Europe, les marchandises globales utilisées dans ce style d'habillement marquaient que ceux qui le portaient étaient devenus des prémodernes un peu étranges, situés du côté exploitable de l'Empire. Mais ce costume n'a pas été fabriqué *ex nihilo*. Ses éléments provenaient de différents modèles culturels articulés le long de la nouvelle frontière. En somme, ces femmes et ces hommes tswana ne revêtaient pas simplement des habits de conception impériale. Ils choisirent, pour la plupart, un habillement qui défiait l'idée de mode sous

11. Ceci contraste avec la situation de nombreux peuples nguni chez qui, pour des raisons structurelles (J. Comaroff 1985 : 30), l'impact de la chrétienté créa des populations plus clairement distinctes, telles les communautés « rouges » (encore cette couleur !) et « school » des Xhosa, décrites par Mayer au XX^e siècle (Mayer 1961 : 24 sq.).



Figure 2 : « Milly, l'une des filles de Khama [chef] » et « Sekgome, l'unique fils de Khama ». Tiré de Willoughby, *Native Life on the Transvaal Border*, s.d. : 15.



Figure 3 : « Génération montante ». Tiré de Willoughby, *Native Life on the Transvaal Border*, s.d. : 49.

d'importants aspects, dont l'un conduisit à la fabrication d'une identité durable à l'écart du marché et de la morale des Blancs.

Si l'on ne tient pas compte des variations locales, ce type de costume était clairement identifiable dans un monde eurocentrique. C'est le costume « populaire » des populations rurales, de ceux qui ont été marginalisés par la « modernité » et dont les exemplaires les plus sophistiqués sont souvent portés par les femmes (voir Nag 1991; Hendrickson 1986). Bien sûr, ce n'est pas toujours le cas. Dans la majeure partie de l'Afrique de l'Ouest, où les élites étaient tournées non seulement vers l'Europe chrétienne mais aussi vers le monde musulman, ce fut le costume masculin qui devint le lieu le plus élaboré du remodelage des identités ethniques dans les contextes colonial et postcolonial. Comment expliquer de telles différences ? La réponse semble résider dans la manière dont les communautés locales ont été absorbées dans les empires coloniaux : ce processus les attirait dans les économies mondiales alors même qu'elles demeuraient enracinées de manière importante dans leurs propres régimes de production et d'échange. Il est devenu banal de noter que, tout en transformant les arrangements existants, ce processus renforçait certaines pratiques indigènes, les recréant comme des « traditions » servant à circonscrire des identités locales dans un monde d'horizons bouleversés.

C'est là le point central de mon argumentation. Dans le premier exemple, les colonisateurs occidentaux s'efforçaient souvent d'extraire du travail des hommes. Quand ce processus impliquait la marchandisation de l'agriculture locale ou l'établissement de plantations, les deux sexes étaient habituellement mis à contribution. Mais la montée du capitalisme industriel dans les colonies tendit initialement à favoriser la migration masculine vers les nouveaux centres. Ceci, il est vrai, n'a pas toujours empêché les déplacements des femmes (White 1988), mais les bas salaires des hommes étaient fréquemment subventionnés par le travail agricole des femmes à la campagne. En Afrique du Sud, ce processus a été tellement marqué que les zones rurales devinrent, sous de nombreux aspects, des domaines féminins. En effet, les femmes devinrent les emblèmes d'un refuge tribal hors d'atteinte de l'économie, de la société et de l'histoire modernes.

Peut-on alors s'étonner de ce que, dans l'économie signifiante de ces processus de modernisation, les femmes « autochtones » en soient venues si souvent à incarner la « tradition », cette dernière se trouvant souvent enracinée dans un sens nouvellement nuancé du rural ? Transformées par les forces colonisatrices en contreparties pré-modernes des femmes européennes, elles furent maintenues en dehors des centres modernes de production dans des enclaves « domestiques » dévalorisées. (Plus tard, en Afrique du Sud, ces enclaves seront appelées de manière tout à fait littérale des *homelands*.) Là, elles reproduisaient et représentaient l'essence « tribale » — la main-d'œuvre à rabais — qui faisait marcher l'économie de l'Empire.

Pour souligner ce point, les documents photographiques du tournant du siècle dont nous disposons montrent que le costume du migrant masculin de base était largement limité à une veste, une chemise et un pantalon kaki. Cet uniforme prolétaire, standard pour les hommes noirs, permettait peu de distinction ethnique. En revanche, les archives photographiques confirment que les femmes tswana qui ne faisaient pas partie de l'élite étaient devenues les principales porteuses de marques « tribales » émergentes

d'un genre particulièrement moderne. Témoinant d'une « ethnicité générique », leur costume définissait le pôle rural de la condition « à trait d'union » de « paysan-prolétaire » (fig. 4) : la robe au corsage serré en coton imprimé indigo, les grandes jupes portées sur de nombreux jupons; les appliques de tissu d'un bleu plus foncé cousues autour de l'ourlet; les couvertures ou châles, enroulés autour du haut du corps en toutes circonstances sauf pendant les travaux exténuants; et les foulards de tête en tissu sergé foncé. Certains éléments de ce costume étaient des transformations de l'habillement précolonial : les couvertures étaient portées comme les capes de l'époque précoloniale et étaient désignées par le même nom : *dikobò*. En revanche, « les longues robes encombrantes et les innombrables jupons » (Mears 1934 : 94) ainsi que les modestes foulards de tête exprimaient clairement les impératifs moraux de l'habit missionnaire victorien et la sombre régularité des membres de base de la mission.

Ce costume composite fut le produit d'une conjoncture spécifique : c'était un pastiche unique, fait d'éléments européens et africains, qui captait précisément la relation paradoxale de différence et de ressemblance qui finit par transformer les peuples colonisés en populations « ethniques » en série. Ce qui était caractéristique de ces styles, et en fait crucial pour leur signification historique, c'est leur « conservatisme », qui est probablement (comme le montre le cas des Tswana du sud) une caractéristique relativement récente et qui est plus que l'anachronisme marqué typique des « traditions inventées »; c'est une évocation répétée du moment même de la redéfinition radicale des identités « locales » dans des termes eurocentriques. C'est là l'essence du soi-disant « costume populaire » d'Afrique du Sud et d'ailleurs.



Figure 4 : « Broyer et vanner le blé ». Tiré de Willoughby, *Native Life on the Transvaal Border*, s.d. : 32.

Conclusion

Cette histoire semble révéler la dynamique complexe qui était en jeu dans l'incorporation des communautés africaines à l'intérieur du monde colonial européen; ces communautés furent alors pénétrées par des forces capables de les recréer à la fois comme « locales » et principalement provinciales. J'ai laissé entendre que nous pourrions mieux comprendre ces processus globaux en examinant comment ils s'enracinaient dans les transactions à petite échelle qui les engendraient. Mais ces transactions n'étaient pas si ordinaires car leur histoire est aussi celle de l'extension mondiale non seulement de la culture chrétienne européenne, mais du capitalisme industriel. Quels que soient les mécanismes qu'elle a pu utiliser, la colonisation a fait ici fortement confiance à la magie des marchandises pour construire de nouveaux sujets consommateurs et de nouvelles relations de différence.

Nous avons vu que leurs premiers contacts avec les marchandises et la consommation britanniques encouragèrent les Tswana à exhiber les objets venus de l'étranger de manière variée et créative. Mais ces objets étaient eux-mêmes insérés dans des formes de relations destinées à transformer les sociétés africaines. Les vêtements portaient en eux les fils de la macroéconomie; ils étaient des moyens prêts-à-porter d'insérer les peuples indigènes dans le marché colonial des biens et du travail. Ces processus montrent comment un manteau composé de forces politico-économiques globales en vint à reposer sur les épaules de personnes individuelles, les redéfinissant comme les porteuses d'une identité prête-à-porter.



Figure 5 : « Divertir les amis sous le baobab ». Tiré de Willoughby, *Native Life on the Transvaal Border*, s.d. : 11.

Mais ces processus n'étaient ni de l'ordre du « tout ou rien » ni mécaniques dans leurs effets. Les modes changeantes de l'habillement montrent que la culture marchande intervint de manière complexe dans les sociétés africaines existantes. Plus le siècle avançait, moins les Tswana échappaient à l'État colonial croissant, la plupart se retrouvant liés à ses impératifs culturels et à son marché des biens et du travail. Les normes européennes d'habillement et de comportement en vinrent de plus en plus à définir l'espace public dans les termes d'une esthétique de la civilité, qui situait des populations entières dans un schéma hiérarchique. En fait, la restriction des identités « ethniques » des Noirs à une sphère d'expression minimale de soi était un élément central de la fondation de l'État colonial qui s'efforçait de monopoliser la production de la valeur. Comme l'a montré ce texte, ces processus étaient profondément liés au genre et à la classe sociale et reposaient sur de nouvelles formes du soi, de production, de beauté et de statut. Dans cette histoire, la classe n'est pas séparable de la race, ni la race du genre.

C'est dans ce contexte que nous devons considérer l'émergence paradoxale du « costume populaire » rural, qui évoque à la fois une régulation structurelle, une expression de soi sélective et l'inégalité de la marchandisation, même à l'intérieur de champs sociaux bien colonisés. En effet, alors que ce costume évoquait l'économie morale de la mission, il défiait aussi l'autre partie du message protestant, à savoir l'injonction de façonner de nouvelles identités au moyen d'une consommation éternellement croissante. Les caractéristiques significatives de ce style dureront pendant des décennies ou plutôt seront activement reproduites en tant que « tradition ». De plus, bien qu'il portât la marque de la discipline chrétienne, ce costume se définissait aussi comme étant anachronique; son élégance de couverture évoquait aux yeux de la métropole une aura d'indépendance et de réserve au sujet de laquelle il n'était pas possible de se tromper (fig. 5). L'habillement était un emblème de la situation difficile de ceux qui le revêtaient : il était fait de plus en plus souvent à partir de matériaux venus de l'étranger et, pourtant, il réussissait à marquer une identité bricolée localement, profitant de manière imprévue des possibilités offertes par la culture marchande. Le conservatisme de leurs vêtements aurait pu rendre les femmes rurales tswana otages d'une « tradition » discriminante. Mais il entraînait aussi un effort pour limiter la dépendance vis-à-vis du marché et du système de la mode, du besoin incessant d'avancement à travers une consommation sans fin. Dans ses formes les plus affirmées, le costume ethnique a donc agi comme d'autres marchandises enclavées aux marges du melting-pot moderne (voir Comaroff et Comaroff 1992 : 127 sq.) : il servit à endiguer la montée des économies et des cultures dominantes qui prenaient le contrôle des mondes locaux.

(Texte inédit en anglais traduit par Florence Piron)

Références

- APPADURAI A.
1993 « Consumption, Duration, and History », *Stanford Literary Review*, 10, 1-2 : 11-33.
- BAUDRILLARD J.
1973 *The Mirror of Production*. St. Louis : Telos Press.

- BELL Q.
1949 *On Human Finery*. New York : A.A. Wyn.
- BOWLBY R.
1985 « Modes of Shopping : Mallarmé at the Bon Marché » : in N. Armstrong et L. Tennenhouse (dir.), *The Ideology of Conduct. Essays in Literature and the History of Sexuality*. New York : Methuen.
- BURCHELL W.J.
1822-1824 *Travels in the Interior of Southern Africa* (2 vol.). Londres : Longman, Hurst, Rees, Orme, Brown & Green.
- BURKE T.
s.d. « "Nyamarira That I Love" : Commoditization, Consumption, and the Social History of Soap in Zimbabwe ». Présentation, Africa Studies Seminar, Northwestern University, mai 1990.
- COMAROFF J.
1985 *Body of Power, Spirit of Resistance. The Culture and History of a South African People*. Chicago : University of Chicago Press.
- COMAROFF J. et J.L. Comaroff
1991 *Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa* (vol. I). Chicago : University of Chicago Press.
- COMAROFF J.L. et J. Comaroff
1992 *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder : Westview Press.
s.d. *Of Revelation and Revolution* (vol. II, en préparation).
- DAVIDOFF L. et C. Hall
1987 *Family Fortunes. Men and Women of the English Middle Class, 1780-1850*. Chicago : University of Chicago Press.
- DORFMAN A.
1983 *The Empire's Old Clothes. What the Lone Ranger, Babar, and Other Innocent Heroes Do to our Minds*. New York : Pantheon Books.
- DOUGLAS M.
1966 *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. Londres : Routledge & Kegan Paul.
- ETHERINGTON N.
1978 *Preachers, Peasants, and Politics in Southeast Africa, 1835-1880. African Christian Communities in Natal, Pondoland, and Zululand*. Londres : Royal Historical Society.
- FAURSCHOU G.
1990 « Obsolescence and Desire : Fashion and the Commodity » : in H. Silverman (dir.), *Postmodernism in Philosophy and Art*. Londres : Routledge.
- FOUCAULT M.
1978 *The History of Sexuality*. New York : Pantheon Books (traduction R. Hurley).
- GAITSKELL D.
s.d. « Devout Domesticity ? Continuity and Change in a Century of African Women's Christianity in South Africa ». Présentation, Meeting of the African Studies Association, Chicago, 1988.

- GREENBLATT S.J.
1980 *Renaissance Self-Fashioning. From More to Shakespeare*. Chicago : University of Chicago Press.
- HENDRICKSON C.E.
1986 *Handmade and Thought-woven. The Construction of Dress and Social Identity in Tecpán Guatemala*. Thèse de doctorat, University of Chicago.
- HOLUB E.
1881 *Seven Years in South Africa. Travels, Researches, and Hunting Adventures, between the Diamond-Fields and the Zambesi (1872-1879)* (2 vol.). Boston : Houghton Mifflin (traduction E.E. Frewer).
- HUGHES I.
1841 « Missionary Labours among the Batlapi », *Evangelical Magazine and Missionary Chronicle*, 19 : 522-523.
- HUNT N.R.
1990 « "Single Ladies on the Congo" : Protestant Missionary Tensions and Voices », *Women's Studies International Forum*, 13 : 395-403.
- KAY S.
1834 *Travels and Researches in Caffraria* (2 vol.). New York : Harper & Brothers.
- LONDON MISSIONARY SOCIETY
1824 « Kurreechane », *Missionary Sketches*, n° XXV, avril. Londres : London Missionary Society (South African Library : South African Bound Pamphlets, n° 54).
1828 « Sketch of the Bechuana Mission », *Missionary Sketches*, n° XLIII, octobre. Londres : London Missionary Society (South African Library : South African Bound Pamphlets, n° 54).
- MACKENZIE J.
1871 *Ten Years North of the Orange River. A Story of Everyday Life and Work among the South African Tribes*. Edinburgh : Edmonston & Douglas.
1883 *Day Dawn in Dark Places. A Story of Wanderings and Work in Bechuanaland*. Londres : Cassell. Réédition 1969, New York, Negro Universities Press.
- MARX K.
1967 *Capital. A Critique of Political Economy* (3 vol.). New York : International Publishers.
- MAYER P.
1961 *Townsmen or Tribesmen. Conservatism and the Process of Urbanization in a South African City*. Cape Town : Oxford University Press.
- MEARS W.G.A.
1934 « The Educated Native in Bantu Communal Life » : in I. Schapera (dir.), *Western Civilization and the Natives of South Africa*. Londres : George Routledge & Sons.
- MOFFAT M.
1967 « Letter to a Well-Wisher », *Quarterly Bulletin of the South African Library*, 22 : 16-19.
- MOFFAT R.
1825 « Extracts from the Journal of Mr. Robert Moffat », *Transactions of the Missionary Society*, 33 : 27-29.
1842 *Missionary Labours and Scenes in Southern Africa*. Londres : Snow.
- MULDOON J.
1975 « The Indian as Irishman », *Essex Institute Historical Collections*, 3 : 267-289.

- NAG D.
 1991 « Fashion, Gender, and the Bengali Middle Class », *Public Culture*, 3 : 93-112.
- NORTHCOTT W.C.
 1961 *Robert Moffat. Pioneer in Africa, 1817-1870*. Londres : Lutterworth Press.
- PACKARD R.M.
 1989 « The "Healthy Reserve" and the "Dressed Native" : Discourses on Black Health and the Language of Legitimation in South Africa », *American Ethnologist*, 16 : 686-703.
- PHILIP J.
 1828 *Researches in South Africa. Illustrating the Civil, Moral, and Religious Condition of the Native Tribes* (2 vol.). Londres : James Duncan.
- READ J.
 1850 « Report on the Bechuana Mission », *Evangelical Magazine and Missionary Chronicle*, 28 : 445-447.
- RELIGIOUS TRACT SOCIETY
 s.d. *Rivers of Water in a Dry Place. An Account of the Introduction of Christianity into South Africa, and of Mr. Moffat's Missionary Labours, Designed for the Young*. Londres : Religious Tract Society.
- RYBCZYNSKI W.
 1986 *Home. A Short History of an Idea*. New York : Viking Penguin.
- SAHLINS M.D.
 1989 « Cosmologies of Capitalism : The Trans-Pacific Sector of the World System », *Proceedings of the British Academy for 1988* : 1-51.
- SCHAPERA I.
 1947 *Migrant Labour and Tribal Life. A Study of Conditions in the Bechuanaland Protectorate*. Londres et New York : Oxford University Press.
 1953 *The Tswana*. Londres : International African Institute. Édition révisée, I. Schapera et J.L. Comaroff, 1991, Londres, Kegan Paul International.
- SMITH A.
 1939 *The Diary of Dr. Andrew Smith, 1834-1836* (2 vol.). Cape Town : The Van Riebeeck Society.
- TURNER T.S.
 s.d. *The Social Skin*. Inédit. Publication abrégée, dans J. Chérfas et R. Lewin (dir.), *Not Work Alone*. Londres : Temple Smith.
- VEBLEN T.
 1934 *The Theory of the Leisure Class. An Economic Study of Institutions*. New York : Modern Library.
- VOLOSINOV V.N.
 1973 *Marxism and the Philosophy of Language*. New York : Seminar Press (traduction L. Matejka et I.R. Titunik).
- WHITE L.
 1988 « Domestic Labour in a Colonial City : Prostitution in Nairobi, 1900-1952 », in S. Stichter et J. Parpart (dir.), *Patriarchy and Class. Workforce*. Boulder : Westview Press.

WILLIAMSON J.

1992 « I-less and Gaga in the West Edmonton Mall : Towards a Pedestrian Feminist Reading », in D.H. Currie et V. Raoul (dir.), *The Anatomy of Gender. Women's Struggle for the Body*. Ottawa : Carleton University Press.

WILLOUGHBY W.C.

1899 ca *Native Life on the Transvaal Border*. Londres : Simpkin, Marshall, Hamilton, Kent.

RÉSUMÉ/ABSTRACT

Les vieux habits de l'Empire
Façonner le sujet colonial

Cet essai explore le rôle du vêtement dans la fabrication des sujets coloniaux et des communautés « ethniques ». Il s'intéresse aux raisons pour lesquelles les missions britanniques installées au XIX^e siècle dans le sud de l'Afrique, qui s'efforçaient de re-former les cœurs et les âmes des Africains, consacrèrent tant de temps à vêtir les corps noirs. L'habillement, pour les chrétiens, était le « tissu de la civilisation »; sa consommation adéquate était considérée comme un moyen essentiel permettant de modeler de nouvelles formes de soi, de désir et de travail. Le costume européen (neuf ou d'occasion) provoqua effectivement des transformations; mais il déclencha aussi un jeu politique complexe autour de l'habillement, intervenant dans la fabrication de nouvelles identités ethniques et de classe, mais encourageant aussi de nouveaux croisements avec les styles vestimentaires indigènes. Si les Africains remodelèrent leurs traditions à partir des tissus coloniaux, ils imposèrent souvent des modes locaux d'appropriation, jouant de manière imprévue sur les possibilités de la culture marchande.

The Empire's Old Clothes
Fashioning the Colonial Subject

This essay explores the role of dress in the making of colonial subjects and « ethnic » communities. It asks why nineteenth-century British missions in Southern Africa, striving to re-form African hearts and minds, devoted so much time to clothing black bodies. Clothing, for the Christians, was the « fabric of civilization »; its appropriate consumption was seen as a major means of shaping new forms of selfhood, desire, and labor. While European dress (both new and second-hand) did effect transformations, it touched off a complex politics of dress, playing into the making of new ethnic and class identities, but also encouraging a novel cross-breeding with indigenous styles. If Africans remade their traditions with colonial materials, they often asserted local modes of appropriation, playing in unforeseen ways on the possibilities of commodity culture.

Jean Comaroff
Department of Anthropology
University of Chicago
1126 East 59th Street
Chicago, Illinois 60637
U.S.A.