

Pudibondi e spudorati

Riflessioni semiotiche sul linguaggio del corpo (s)vestito.

doi: 10.4396/20100405

link: <http://dx.medra.org/10.4396/20100405>**Massimo Leone**

Università di Torino

massimo.leone@unito.it

1. Mappa concettuale.

In questo scritto propongo innanzitutto una breve rassegna sui primi sviluppi degli studi sul corpo (s)vestito inteso come linguaggio, quindi mi soffermo sul modo in cui tale prospettiva può essere utilizzata per riformulare alcune teorie classiche sull'(in)visibilità del corpo, e in seguito caratterizzo il meccanismo semiotico fondamentale del linguaggio del corpo (s)vestito come proiezione di un sistema semi-simbolico di valenze astratte, riempito di opposizioni valoriali diverse a seconda dei periodi storici e dei contesti socio-culturali. Proseguo esplorando attraverso un apposito quadrato semiotico il sistema valoriale della pudicizia/spudoratezza, offrendo alcuni spunti sui processi di naturalizzazione che caratterizzano l'arbitrarietà del linguaggio del corpo (s)vestito, e concludendo sulle distorsioni che la globalizzazione produce nella percezione e nell'attribuzione di senso al vestito dell'Altro.

2. Il vestire come linguaggio.

Alla fine degli anni Settanta, soprattutto grazie all'opera di Claude Lévi-Strauss e Margaret Mead, l'epistemologia e la metodologia della linguistica strutturale, poi della semiologia, entrano a far parte del bagaglio di strumenti concettuali e analitici dell'antropologia culturale. In particolare, è proprio attraverso una sensibilità semiologica che l'antropologia degli anni Settanta affronta il problema del significato

della cosiddetta “cultura materiale” e, nella fattispecie, del vestire. In questa prospettiva si rileggono alcuni saggi del passato, che già manifestavano un pionieristico approccio semiologico al vestire e ai suoi significati. È il caso del saggio di Petr Bogatyrev¹ *La funzione del costume folklorico nella Slovacchia morava*, originalmente pubblicato in slovacco nel 1937 e ripubblicato in inglese da Mouton nel 1971 nella collana “Approcci alla semiotica” [“Approaches to semiotics”]. Vi si legge: «Al fine di cogliere le funzioni sociali dei costumi dobbiamo imparare a leggerli come segni nello stesso modo in cui impariamo a leggere e comprendere le lingue» [«in order to grasp the social functions of costumes we must learn to read them as signs in the same way we learn to read and understand languages»] (BOGATYREV 1971: 83; trad. mia)². È forse una delle prime manifestazioni esplicite di un’istanza che, con il diffondersi della semiologia, si farà sempre più insistente: apprendere a decodificare il significato del vestire alla stregua di come si apprende a decodificare il significato del linguaggio verbale.

Gli antropologi che adottano una sensibilità e uno strumentario semiologici si accorgono subito che il vestire assume il proprio significato in maniera differente a seconda delle varie dimensioni dell’esistenza umana in cui viene utilizzato come segno: nell’ambito dell’esperienza estetica in termini di espressione della propria identità (anche l’identità fluttuante dell’umore) e differenziazione dall’identità altrui (o da un’identità propria rispetto alla quale si desidera distinguersi); nell’ambito della definizione del ruolo sociale; come affermazione non verbale del valore

¹ 1893-1970.

² Un antenato di questa concezione semio-linguistica del vestiario è certamente il *Sartor resartus* di Thomas Carlyle: «Tutte le cose visibili sono emblemi; ciò che tu vedi non è lì per suo proprio conto; strettamente considerato, non è lì per niente: la Materia esiste solo spiritualmente, e per rappresentare una qualche Idea, e *incorporarla*. Quindi i Vestiti, per quanto deprecabili li riteniamo, sono così indicibilmente significanti. I Vestiti, dal mantello del Re in giù, sono emblematici [...] D’altra parte, tutte le cose Emblematiche sono propriamente Vestiti, tessuti col pensiero o a mano; l’Immaginazione non deve forse intessere degli Indumenti, dei Corpi visibili, dove le creazioni altrimenti invisibili e le ispirazioni della nostra ragione sono, come Spiriti, rivelati [...]». [«All visible things are emblems; what thou seest is not there on its own account; strictly taken, is not there at all: Matter exists only spiritually, and to represent some Idea, and *body* it forth. Hence Clothes, as despicable as we think them, are so unspeakably significant. Clothes, from the king’s mantle downwards, are emblematic [...] on the other hand, all Emblematic things are properly Clothes, thought-woven or hand-woven: most not the Imagination weave Garments, visible Bodies, wherein the else visible creations and inspirations of our Reasons are, like Spirits, revealed...»] (CARLYLE 1869: 70; trad. mia).

dell'individuo in seno a una comunità; come indicatore di uno status economico; come segno di appartenenza politica; come indicatore di una condizione magico-religiosa; come strumento rituale; come dispositivo³ per il rafforzamento di credenze, costumi e valori; come forma di svago; come segno legato alla sfera della sessualità, etc. (ROACH e EICHER 1979).

Pare però evidente tanto agli antropologi con una sensibilità semio-linguistica quanto ai semiologi con una curiosità antropologica che questa differenziazione di significati (o come direbbe la semiotica contemporanea, di pratiche significanti) deve unirsi a uno sforzo, tipico del sapere antropologico, di individuare alcune leggi comuni che sottendano la significazione del vestire nel suo complesso, indipendentemente dai periodi storici, dai contesti socio-culturali e dalle dimensioni del vestire. In altre parole, sembra necessario scoprire la struttura profonda del vestire (o dello svestirsi, suo inscindibile complementare) come linguaggio, come matrice di sensi possibili⁴.

3. Riformulazione di teorie passate.

A tal proposito, l'antropologia culturale trae spunti interessanti dall'evidenza etologica e archeologica. Grazie a questi studi si comprende che le varie teorie formulate a proposito dell'origine del vestire implicano tutte ciò che la semiotica contemporanea chiamerebbe un "sistema semi-simbolico" (CALABRESE 1999): il significato del vestire non può essere catturato se il vestiario viene considerato come dotato di un valore in sé; al contrario, il valore significante del vestiario si esprime soprattutto in quanto dispositivo che consente al corpo di articolarsi in una serie di valenze contrapposte e di manifestare tali valenze come associate a valori anch'essi alternativi. L'antica ipotesi secondo cui il vestirsi nascerebbe dall'esigenza di proteggersi dall'ambiente, per esempio, da un lato viene confutata dall'evidenza

³ In questo articolo il termine "dispositivo" è inteso come "elemento considerato nella sua capacità di creare un legame più o meno efficace fra le intenzioni di un'istanza di agentività e le sue azioni potenziali o attuali".

⁴ Per un approfondimento di questa prospettiva, si vedano i numerosi saggi in proposito di Patrizia Calefato.

etnologica della nudità in alcune aree del pianeta particolarmente inospitali per l'uomo (Terra del Fuoco, Australia), dall'altro viene ri-articolata attraverso una nuova ipotesi che associa il vestiario alle pitture corporali: anche presso le culture i cui membri non proteggono i propri corpi dall'ambiente vestendoli, si manifesta l'esigenza di trasformare il corpo in un pattern, ove l'alternarsi di zone dipinte e di zone di nudità costruisca un insieme di valenze semiotiche contrapposte, associabili ora a questa ora a quella opposizione valoriale (SCHWARZ 1971).

È proprio in questa prospettiva che l'antropologia culturale degli anni Settanta, aperta a un dialogo fecondo con le correnti più vitali dello strutturalismo linguistico e semiologico, rielabora le ipotesi con cui il vestire era stato interpretato dall'antropologia classica di fine Ottocento, vale a dire come elemento protettivo contro le forze soprannaturali: uno dei meccanismi semantici essenziali del vestire è infatti quello di fornire all'uomo un linguaggio non verbale capace di trasformare il corpo in una scacchiera di zone di repulsione e di attrazione (FRAZER 1890; HIRN 1900; SPENCER e GILLEN 1899). Nell'ambito religioso, per esempio, tale possibilità si traduce nella capacità di modulare, attraverso il vestiario, non soltanto il rapporto fra i membri religiosi all'interno di una stessa comunità (a seconda del rango, del grado d'iniziazione, del genere, etc.), ma anche la relazione fra la dimensione immanente e quella trascendente, tra il naturale e il soprannaturale: alcune configurazioni del vestiario consentiranno allora all'umano di sottrarsi alla relazione col divino, mentre altre lo esporranno ad essa, in una dialettica che non solo si esprime nel vestiario in quanto segno significante, ma che anche si sostanzia nel vestire in quanto segno performante; è nel vestiario/vestire, e non nella parola, che i rapporti attanziali della comunicazione religiosa (un Dio destinante e un uomo destinatario, un soggetto umano e un oggetto divino, un uomo soggetto e un Dio di volta in volta adiuvante od opponente) s'incarnano e si manifestano.

Una delle "teorie" del vestire più antiche è quella legata al racconto biblico del peccato originale che genera la vergogna dei corpi—in particolare degli organi sessuali— e "l'istinto" di coprirli. È una teoria che se nella storia della filosofia giunge almeno sino a Voltaire—secondo cui i vestiti sarebbero nati dalla necessità di proteggersi dal freddo e, per quel che concerne le donne, trattenere le mestruazioni

(VOLTAIRE 1880: 9)— s’infiltra anche nel senso comune delle società contemporanee. Ebbene, dal punto di vista dell’antropologia culturale questa teoria viene demolita sulla base della considerazione che il significato del vestiario non risiede primariamente nella sua funzione, bensì nella sua capacità di dar luogo a tensioni valoriali. Come scrive Dunlap già sul finire degli anni Venti:

«Ogni grado di vestizione, a inclusione della completa nudità, è perfettamente pudico non appena ci abituiamo completamente a esso. Inversamente, ogni cambiamento nel vestire, effettuato improvvisamente, può essere impudico se esso è di natura tale da essere evidente [...] il vestire in sé non è né pudico né impudico»

[«any degree of clothing, including complete nudity, is perfectly modest as soon as we become thoroughly accustomed to it. Conversely, any change in clothing, suddenly effected, may be immodest if it is of such a nature to be conspicuous [...] Clothing itself has not modesty nor immodesty.»] (DUNLAP 1928: 66; trad. mia)

Il passaggio dalla teoria della funzione (il vestire riceve il suo senso per il fatto di coprire alcune parti del corpo intrinsecamente “vergognose”, ad esempio per dettato divino) alla teoria della valenza (il vestire riceve il suo senso per il fatto di creare, coprendole, la “vergognosità” di alcune parti del corpo) consente all’antropologia degli anni Settanta di riformulare anche la cosiddetta ipotesi dell’attrazione (ELLIS 1900, WESTERMARCK 1891). Concepire il vestire come dispositivo che disegna una matrice di valenze sul corpo consente infatti agli studiosi di cogliere appieno la dialettica complessa, a volte paradossale, fra nascondimento e desiderio: è proprio perché questa matrice di valenza può essere scritta e riscritta sul corpo utilizzando il vestiario come linguaggio, che gli individui possono, di volta in volta, utilizzare questo linguaggio non solo per proteggere certe parti del corpo dal desiderio altrui, ma anche suscitare il desiderio altrui di certe parti del corpo giustappunto proteggendole (EILBERG-SCHWARZ e DONIGER 1995). Non si tratta di un

pensiero nuovo: già Montaigne, per certi versi antesignano della moderna antropologia culturale, scriveva che nel regno di Pegu gli uomini si erano allontanati dalle donne per procurarsi piacere fra loro; le donne, allora, per sedurre i loro compagni, avevano adottato vestiti particolarmente scollati che non dissimulavano più nulla; così facendo, tuttavia, esse non avevano ottenuto altro che gli uomini fossero ulteriormente disgustati dei corpi femminili (BOLOGNE 1986: 13-14). Racconto che testimonia della sensibilità di Montaigne, in anticipo sui tempi, nel comprendere come il sottrarre il corpo allo sguardo e al desiderio possa in certi casi eccitare e l'uno e l'altro; ma che testimonia anche di come l'autore non fosse affatto scevro da un atteggiamento nei confronti del corpo e del vestire che attraversa le epoche e le culture: se il vestiario crea un gioco di alternanze tra visibilità e invisibilità, copertura e scopertura, questo gioco è sin da subito orientato a seconda del genere: il corpo femminile reagirà in maniera diversa alla giustapposizione con il vestiario, generando una matrice di sensi che è sin da subito concepita come diversa da quella maschile.

4. Il vestire come soglia.

Ma lasciando a un momento successivo lo studio del carattere fortemente *gender* del linguaggio dei vestiti basti per il momento sottolineare che con l'avvento dell'antropologia di impronta strutturalista sempre più la comprensione del senso del vestire, cioè dei significati che esso consente di manifestare, sembra dipendere dalla descrizione e dall'analisi puntuale di un sistema differenziale. In esso ostensione e visibilità —cui a prima vista, perlomeno nelle culture “occidentali” contemporanee, sembra legarsi il potere comunicativo dei vestiti — entra in un rapporto dialettico intricato e a volte paradossale con il nascondimento e l'invisibilità: non è semplicemente mostrando e rendendo visibile che si significa o si comunica intenzionalmente un certo significato; è solo se questi procedimenti semiotici si oppongono ad altri procedimenti di valenza contraria, quelli del celare e del rendere invisibile, che il vestire diviene significante. Tanto più che il vestire comporta sempre due diversi rapporti dialettici tra l'invisibilità e l'invisibilità: da un lato il semplice coprire certe parti del corpo lasciandone scoperte delle altre lo trasforma, come si

diceva, in una scacchiera di valenze, che interpretazioni e discorsi di diverso tipo potranno “riempire” con contenuti di struttura omologa; dall’altro lato, se una faccia dei vestiti si rivolge verso il corpo, coprendolo, l’altra faccia è invece rivolta allo sguardo, sia che si tratti dello sguardo proprio (davanti allo specchio, per esempio), sia che si tratti di quello altrui: a seconda dell’interazione fra corpo, sguardo e contesto, dunque, i vestiti potranno di volta in volta allontanare lo sguardo da questa “seconda pelle” oppure attirarlo su di essa. Nel primo caso l’effetto pragmatico finale sarà contraddittorio e paradossale: i vestiti che coprono certe parti del corpo per renderle invisibili le trasformano nelle parti del corpo in cui più si poggia lo sguardo. Nel secondo caso, invece, l’effetto pragmatico sarà consono a quello che svolge l’altra “faccia” dei vestiti, quella rivolta verso il corpo: data una certa relazione fra questo corpo, lo sguardo e i vestiti, lo sguardo proprio e quello altrui eviteranno di attribuire visibilità a quelle parti del corpo che i vestiti cercano di trasformare in invisibili. È inutile ribadire che è spesso la pressione di elementi contestuali —quelli che la semiotica attualmente più *trendy* analizza in termini di circostanze enunciazionali— a determinare l’oscillazione del sistema significante del vestire verso l’uno o l’altro di tali effetti contraddittori.

È secondo questa impostazione che una certa antropologia culturale, figlia di Lévi-Strauss e di Margaret Mead, ma anche di Ferdinand de Saussure e Roman Jakobson, di fatto identifica il passaggio dalla natura alla cultura con una transizione che si effettua grazie al meccanismo del linguaggio, il quale però, come gli studi contemporanei di Jurij M. Lotman e della scuola di Tartu mettono in luce con evidenza sempre maggiore, non si può limitare alla produzione di enunciati verbali ma deve intendersi, invece, come facoltà e come meccanismo più astratti, in grado di generare senso a partire dalla caoticità di un’esperienza percettiva e sensibile scarsamente ordinata. In questo senso il vestire si configura come linguaggio, e in questo senso il suo rendere possibile una dialettica complessa fra visibilità e invisibilità del corpo, con tutte le varianti tra questi due poli valoriali estremi e tutti i sincretismi fra di essi (si pensi alla trasparenza, o alla velatura, in qualche modo termini complessi fra il visibile e l’invisibile) sancisce anch’esso un passaggio dalla natura (intesa come interazione fra vita e ambiente ove non sussista il fenomeno della

semiosi, della produzione di senso) alla cultura (intesa come interazione fra vita e ambiente già intrisa di significazione, e dunque di tutte le caratteristiche proprie dei fenomeni semio-linguistici). Come Ogibenin scrive già nel 1971 commentando l'opera pionieristica di Bogatyrev:

«...siccome le apparenze corporee e il vestiario sono utilizzati nelle società umane come segni, essi costituiscono un'area di confine che fornisce esempi di fenomeni transizionali tra la natura e la cultura»

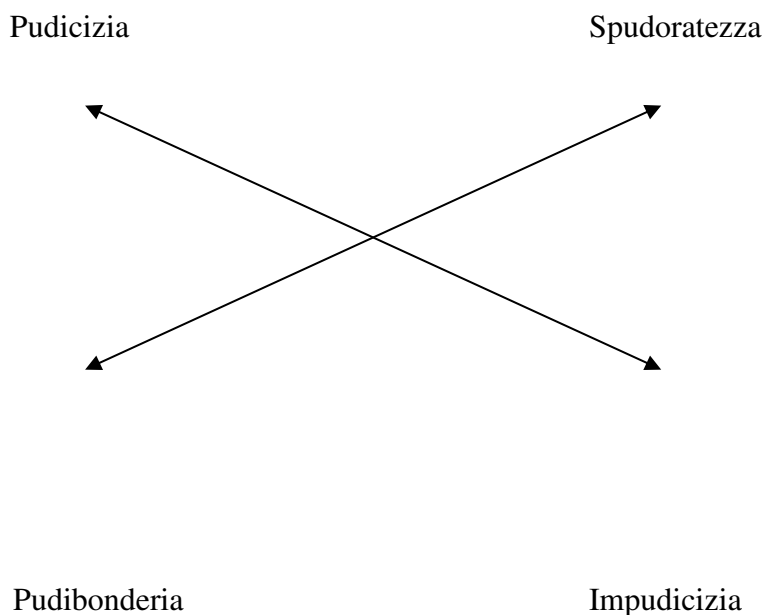
[«...since they [body appearances and clothing] are used in human societies as signs, they constitute a boundary area which provides illustrations of transitional phenomena between nature and culture»]. (1971: 14; trad. mia)

5. Il vestire come pudore.

Che il passaggio dalla natura alla cultura sia dettato dall'attivazione di meccanismi cognitivi e dispositivi simbolici di carattere linguistico non significa, però, ritornare alla vecchia equazione, intrisa di morale religiosa, fra cultura e pudore, inteso come appropriatezza di una certa configurazione di vestiti rispetto al corpo (sempre in qualche modo sdoppiato nelle sue due varianti di genere); la transizione tra natura e cultura non avviene per il fatto che il corpo nudo sia rivestito secondo un certo codice del pudore, bensì per il fatto stesso che questo codice si istituisca, indipendentemente da quali siano le sue manifestazioni in termini di vestiario. A questo proposito le ricerche storiche hanno messo in luce come lo stesso pudore, inteso come passione che sottende, giustifica e promuove determinate enunciazioni del linguaggio del vestire, determinate maniere di coprire o scoprire il corpo a seconda delle circostanze, non può essere compreso a fondo se non secondo un'ottica differenziale che lo opponga non soltanto al suo valore contrario (l'impudicizia), ma anche al suo valore contraddittorio (la spudoratezza)⁵; il quadrato semiotico, schema che visualizza

⁵ Contro ogni fraintendimento, è opportuno sottolineare che l'autore del presente articolo non considera il quadrato semiotico come rappresentazione diagrammatica dell'ontologia del senso, intesa come immune a qualsivoglia pressione contestuale e pertanto immutabile. Al contrario, l'autore del presente

l'articolazione interna di una categoria semantica, ideato da Algirdas J. Greimas sulla scorta della logica di tradizione aristotelica, mostra assai bene questa matrice di possibilità:



Questo schema astratto visualizza un'articolazione del senso assai semplice, ma con conseguenze importanti per quel che riguarda la comprensione del vestire come linguaggio creatore di strutture significanti: a seconda della cultura, del contesto⁶ e

articolo considera il quadrato semiotico per ciò che è, vale a dire una rappresentazione diagrammatica che, moltiplicando i termini di un'opposizione valoriale, può aiutare l'esercizio della concettualizzazione. Data questa premessa, è evidente che la contrarietà fra /pudore/ e /impudicizia/, così come la contraddittorietà fra /pudore/ e /spudoratezza/, al pari di tutte le altre relazioni valoriali rintracciabili nel quadrato, non sono scolpite per sempre nel marmo di una metafisica dei valori, ma tracciate provvisoriamente nella sabbia di una certa struttura semantica, relativa a un certo testo. L'esercizio cui troppi semiotici hanno dedicato le loro energie migliori, nel tentativo di stabilire se un certo quadrato semiotico fosse "ben costruito o meno" è francamente puerile, in quanto un quadrato semiotico è ben costruito solo in relazione a una certa "circostrizione semantica" (perché no, anche quella della "cultura del vestire nell'Occidente contemporaneo").

⁶ Non si potrà mai enfatizzare abbastanza il ruolo del contesto nel condeterminare il senso del linguaggio del vestire, così come quello di ogni altro linguaggio. Tuttavia, non è forse fuori luogo aggiungere che, quando diciamo che il senso di qualcosa dipende dal contesto, stiamo in realtà dicendo che il senso di qualcosa dipende da qualcos'altro, e che questo qualcos'altro può essere, per definizione, qualunque altra cosa. In altri termini, quando diciamo che il senso di qualcosa dipende dal contesto, stiamo ammettendo la nostra ignoranza rispetto a questo contesto. Il lavoro del semiotico

della particolare interazione fra corpi e sguardi, celare una certa parte del corpo attraverso i vestiti ovvero lasciarla scoperta può situarsi di volta in volta in tutte le posizioni valoriali del quadrato semiotico: ad esempio⁷, coprire il torso ovvero lasciarlo scoperto per un uomo che si trovi in un qualsiasi stabilimento balneare dell'Europa occidentale non chiama in causa né il valore della /pudicizia/ (sarebbe pudico restare in pubblico a torso nudo) né quello opposto della /spudoratezza/ (sarebbe spudorato il farlo); piuttosto, l'asse valoriale rilevante è quello neutro /pudibonderia/ – /impudicizia/: negli stabilimenti balneari dell'Europa occidentale, per un uomo non è né da pudichi né da spudorati restare in spiaggia a torso nudo; la configurazione di vestiti che cela o lascia scoperta questa parte del corpo in tale circostanza non si associa a un'opposizione semantica di questo tipo. Tuttavia, basta un cambiamento anche lieve nelle condizioni contestuali perché anche il rapporto fra il vestire e il suo valore semantico si modifichi: se l'uomo si allontana dallo stabilimento balneare, e attraversa la strada o qualsiasi altro tipo di soglia simbolica che lo separa dalla città, in certi casi, a seconda dei suoi spostamenti e delle sue azioni, il fatto che egli rimanga a torso nudo o che indossi una maglietta non sarà socialmente considerato né pudibondo né impudico, mentre in altri si configurerà immediatamente come scelta significativa rispetto a questa opposizione valoriale. Se l'uomo entra in un bar limitrofo allo stabilimento per bere un caffè, per esempio, probabilmente nessuno penserà che egli è pudico perché indossa una maglietta, né che

dovrebbe mirare giustappunto a trasformare il contesto in testo, a esplorare la vastissima *terra incognita* che circonda il promontorio testuale. Molti dei semiotici contemporanei sono dell'avviso che questa esplorazione dei dintorni testuali, o meglio questo allargamento del perimetro testuale, possa e anzi debba avvenire nell'ambito di una semiotica delle culture. Abdicare a questa responsabilità, semplicemente ribadendo a ogni pie' sospinto che "il senso dipende dal contesto" non è molto dissimile dal dire che "il senso dipende da qualcosa che non ho avuto il tempo, la voglia, o la capacità di studiare". Il lavoro del semiotico, è opportuno ribadirlo, ambisce a far sì che la frase "dipende dal contesto" diventi pleonastica.

⁷ Gli esempi addotti in questo articolo sono volutamente banali, proprio nel segno di quella scoperta del senso comune che, come sancisce lapidariamente il seguente aforisma wittgensteiniano, costituisce la meta del filosofo, e a maggior ragione del semiotico: «Der Philosoph ist der, der in sich viele Krankheiten des Verstandes heilen muß, ehe er zu den Notionen des gesunden Menschenverstandes kommen kann» (*Vermischte Bemerkungen*, 44). Troppe volte nella storia della semiotica, spesso al solo fine, e con il solo risultato, di "épater le bourgeois", si sono proposti esempi bizantini, alambiccati e capziosi, che in ultima analisi non esemplificavano nulla se non la vuota arguzia o la cieca erudizione del semiotico, allontanandolo dalla comprensione del senso comune e permettendogli tutt'al più di trastullarsi con un senso privato.

è spudorato perché non la indossa; semplicemente, si tratta di un contesto e di una circostanza che non attivano l'opposizione /pudicizia/ versus /spudoratezza/; in altre parole, la scelta di vestirsi o di coprirsi, di mostrare il torso o di nascondere non è considerata come significativa rispetto all'asse valoriale in questione. Se invece l'uomo entra in una banca per compiere un'operazione allo sportello, probabilmente in molte città balneari dell'Europa occidentale il fatto che un uomo resti a torso nudo sarà tale da esprimere, se non /spudoratezza/, perlomeno /impudicizia/. La scelta contraria, tuttavia, non attiverà la deissi semantica opposta (/pudicizia/ □ /pudibonderia/): nessuno giudicherà l'uomo come particolarmente pudico o pudibondo perché ha indossato una maglietta prima di entrare in banca. Questo esempio conduce a due riflessioni.

La prima: cogliere il rapporto fra certi contesti, certe configurazioni di vestiti e certe strutture valoriali è solo il primo passo; il passo successivo consiste nel cercare di spiegare l'esistenza di tale rapporto, attraverso un discorso che non può più essere soltanto semiotico ma deve attingere al sapere storico e antropologico: perché entrare in banca a torso nudo ci fa sentire impudichi o ci fa passare per tali, o è addirittura vietato da un regolamento? Forse perché certe parti del corpo possono essere scoperte solo nel momento dello svago, mentre le situazioni lavorative richiedono un altro pattern di visibilità e invisibilità del corpo? E perché mai il corpo che lavora dovrebbe essere più invisibile di quello che si svaga? Forse per proteggere la situazione lavorativa dallo sguardo e dal desiderio che potrebbe suscitare un corpo scoperto? Naturalmente con la possibile conseguenza, intuita da Montaigne, di produrre l'effetto opposto? Rispondere a tali domande richiederebbe l'analisi puntuale di un contesto specifico e darebbe luogo, probabilmente, a risultati disparati. Una seconda considerazione sull'esempio sopra descritto ha invece una rilevanza più generale: nel modo in cui certe configurazioni di vestiti proiettano una matrice di valenze sul corpo, che generano da un lato attrazione e repulsione e dall'altro instaurano un certo regime passionale della pudicizia o della spudoratezza, della pudibonderia o dell'impudicizia, si coglie un'asimmetria che è importante sottolineare: questi valori emergono sempre come scarto rispetto a una tendenza sociale. In altri termini, che io indossi una maglietta quando entro in banca è sicuramente una scelta che mi sottrae a

un'attribuzione di spudoratezza o d'impudicizia, ma nessuno mi giudicherà pudibondo, e nemmeno pudico, per il fatto di indossare una maglietta in banca: tale configurazione di vestiti corrisponde infatti alla tendenza sociale, e né io né chi mi circonda è consapevole che essa veicola un valore di /pudibonderia/ o di /pudicizia/. In effetti, tale relazione semantica è latente, inscritta nella tendenza sociale, e si rivela soltanto in negativo, quando non viene rispettata. Io entro in banca senza maglietta, e subito avvengono due fenomeni: da un lato lo sguardo e l'atteggiamento degli altri⁸, se non l'intervento del personale di sicurezza, mi rivela la spudoratezza, o l'impudicizia, della mia configurazione di vestiti: il mio modo di vestire si discosta per difetto dalla tendenza sociale di coprire certe parti del corpo in certi contesti; dall'altro lato, tuttavia, attraverso l'incontro con questo comportamento anomalo anche gli altri si renderanno conto del valore di /pudicizia/ del loro modo di vestire, del loro avere il torso appropriatamente coperto quando sono di fronte all'impiegato di banca.

Effetti perfettamente simmetrici si producono nel caso opposto di qualcuno che copra una parte del corpo in una situazione in cui la tendenza sociale predominante è di scoprirlo. Nello spogliatoio di uno stadio, i compagni di una squadra di calcio si spogliano completamente prima di andare sotto le docce. Anche in questo caso nessuno si sente impudico, o tanto meno spudorato, per il fatto di restare completamente nudo. Se però uno dei compagni di squadra rifiuta sistematicamente di scoprire i propri genitali nello spogliatoio, allora si verificherà una situazione del tutto simmetrica rispetto a quella già descritta: da un lato lo sguardo e l'atteggiamento degli altri, se non il loro scherno (sanzione sociale in qualche modo equivalente al personale di sicurezza che interviene in banca perché l'impudico si copra) rivela la pudibonderia di chi non vuole restare completamente nudo: il suo modo di vestire si discosta per eccesso dalla tendenza sociale di coprire certe parti del corpo in certi

⁸ Questo articolo sviluppa un metadiscorso sul linguaggio del vestire soprattutto dal punto di vista della sua generatività astratta, intesa come tendenza a costruire opposizioni espressive in correlazione a opposizioni semantiche; un'analisi di come questa tendenza si estrinseca precisamente e in concreto in un certo testo richiederebbe, come è ovvio, un'attenzione al modo in cui tali correlazioni strutturali sono lette, interpretate o travisate da un interprete esterno, secondo una dinamica che è sostanzialmente di ermeneutica sociale.

contesti; dall'altro lato, tuttavia, attraverso l'incontro con questo comportamento anomalo anche gli altri si renderanno conto del valore d'impudicizia del loro modo di vestire, del loro avere il corpo appropriatamente scoperto quando sono nello spogliatoio di uno stadio.

Lo schema seguente cerca di sintetizzare gli effetti di questa dialettica fra norma sociale e devianza individuale con riferimento al rapporto fra corpo, linguaggio dei vestiti e sfera valoriale (o categoria semantica) della pudicizia/spudoratezza:

Tendenza sociale predominante	“Devianza”	Risultato
Parte del corpo coperta “spudorato”	Per difetto di copertura	Corpo
Parte del corpo scoperta “pudibondo”	Per eccesso di copertura	Corpo

Queste due dinamiche sono simmetriche anche da un altro punto di vista: quando un corpo è troppo o troppo poco visibile in relazione a un'opposta tendenza sociale consolidata il giudizio di non conformità riguarda unicamente la devianza, e non retroagisce sulla tendenza stessa. In altre parole, quando un gruppo sociale giudica un individuo come “spudorato”, il gruppo simultaneamente proietta su sé stesso un valore di /pudicizia/ che però raramente, o forse mai, sfocia in una considerazione relativistica sul fatto che, per esempio, l'avvistare la spudoratezza dell'individuo deviante possa in realtà derivare non dal carattere pudico, ma da quello pudibondo, della tendenza sociale predominante. Ciò infatti implicherebbe una presa di posizione sul fatto che la visibilità del “corpo sociale” sia in difetto; invece il corpo sociale più di frequente considera la propria visibilità e il proprio linguaggio del vestire come norma, e in base a questa misura gli eccessi o i difetti di visibilità dei corpi individuali. Simmetricamente, poi, quando il corpo sociale giudica un corpo

individuale come deviante perché eccessivamente invisibile, e dunque “pudibondo”, raramente proietta su di sé un valore di “spudoratezza”.

6. Naturalezza del vestire.

Nonostante il linguaggio dei vestiti e le tendenze sociali rispetto alla visibilità e invisibilità dei corpi che tale linguaggio manifesta siano in continua evoluzione, e siano dunque possibili fluttuazioni più o meno ampie all’interno di uno stesso gruppo sociale, con riferimento a un medesimo contesto storico e socio-culturale (in un Paese “occidentale” la lunghezza della gonna indossata da una giovane donna che lavora come insegnante elementare può di norma fluttuare abbondantemente senza innescare connotazioni legate alla sfera dello spudoratezza o del suo valore contrario), all’interno delle configurazioni del vestire vi sono normalmente soglie al di là o al di qua delle quali è molto facile che s’inneschi il rigetto sociale, si manifesti esso sotto forma di sanzione legale o di stigmatizzazione collettiva.

Se al di qua di tali soglie si generano più che altro fenomeni di tensione in cui, a seconda del contesto e della circostanza, connotazioni valoriali opposte si fronteggiano in un equilibrio più o meno instabile, al di là delle soglie la tendenza sociale predominante solitamente si “naturalizza” e non ammette, perlomeno nel breve periodo, tensioni di sorta: coprire certe parti del corpo in pubblico è allora *naturalmente* pudibondo, ovvero scoprirle è *naturalmente* spudorato.

Questa naturalizzazione della visibilità e dell’invisibilità del corpo è particolarmente evidente nella retorica persuasiva che molte culture elaborano nel tentativo di negare la presenza di un “doppio standard”. Dal punto di vista dell’antropologia culturale strutturalista, per esempio, la presenza di un doppio standard relativo alla visibilità e all’invisibilità del corpo maschile/femminile, un doppio standard declinato dunque secondo la differenza di genere, è evidente in molte culture e sin da tempi antichissimi. Il corpo femminile deve essere naturalmente coperto, ed ogni deviazione dalla norma sociale che regola l’invisibilità di questo corpo è sanzionabile sia attraverso la legge, sia attraverso la stigmatizzazione collettiva del disprezzo di fronte

alla spudoratezza. Forse non vi è manifestazione più evidente di questo doppio standard che nel passaggio in cui Plinio descrive il galleggiamento dei corpi annegati: quello femminile galleggia rivolto verso il basso, in modo da rendere invisibili allo sguardo altrui gli organi genitali; il corpo maschile, invece, galleggia rivolto verso l'alto, incurante dello sguardo altrui (PLINIO, *Storia naturale*, 8, 17). Insomma: tanto è naturale la configurazione di visibilità e invisibilità — e dunque di pudibonderia e spudoratezza — che il linguaggio del vestire disegna sul corpo femminile, che questo corpo si attiene a tale configurazione anche quando è privato della capacità di scelta, per un'inclinazione naturale che si manifesta anche dopo la morte.

L'antropologia e la semiotica del Novecento si sono dunque sforzate di dimostrare in maniera sempre più sistematica l'arbitrarietà del linguaggio del vestire soprattutto perché la storia delle culture manifesta una tendenza diametralmente opposta: quella di naturalizzare tale arbitrarietà fino a far diventare i vestiti una "seconda pelle" del corpo umano. È una eliminazione dell'arbitrarietà che si ritrova perlomeno sino al diciassettesimo secolo, quando il gesuita Le Moyne in *Les Femmes, la modestie et la bienséance chrétienne* ancora scrive:

«non c'è niente di più naturale per la donna che il pudore. È un velo che ella non compra affatto, e la cui fattura non le costa niente. Esso nasce, si forma, cresce assieme a lei. La sua capigliatura non cresce che dopo questo velo, ed esso resta ancora dopo la caduta dei capelli. Vi è in tutti i paesi e in tutte le stagioni, in tutte le condizioni e in tutte le età...»

[«il n'y a rien de plus naturel à la femme que la pudeur. C'est un voile qu'elle n'achète point, et qui ne lui coûte rien à faire. Il naît, il se forme, il se croît avec elle. Sa chevelure ne lui pousse qu'après ce voile, et il lui demeure encore après la chute de ses cheveux. Il est de tous les pays et de toutes les saisons, de toutes les conditions et de tous les âges...»] (LE MOYNE 1886: 342; trad. mia)

Prima ancora che il corpo femminile sia coperto dai vestiti, dunque, esso è già naturalmente predisposto alla copertura e all'invisibilità, da un velo che si sottrae alle

logiche economiche della moda (non si compra e non costa niente), è consustanziale al corpo (nasce, si forma e si sviluppa assieme ad esso) e travalica i confini delle epoche, delle culture, delle condizioni e delle età. Insomma, per il fatto stesso di essere femminile, il corpo è intrinsecamente coperto, per cui scoprirlo è, prima ancora che un atto di spudoratezza, un atto innaturale, un atto contro natura. Una tale concezione può sembrare inaccettabile solo da parte di chi, come l'antropologo contemporaneo, abbia appreso a includere un numero sempre maggiore di manifestazioni dell'umano nella sfera del linguaggio, e dunque nella sfera della libertà di arbitrio, di scelta rispetto a una serie di opzioni tutte potenzialmente adottabili.

Tuttavia, esplorando la storia del vestire ci si rende conto che in certe epoche storiche e in certi contesti socio-culturali questa naturalizzazione non riguardava soltanto le soglie tra pudicizia o impudicizia, o il doppio standard fra corpo maschile e corpo femminile, ma addirittura anche le differenze che oggi si direbbero di classe, e con un grado di specificazione che lascia sbalorditi. Un'ordinanza promulgata a Norimberga nel quattordicesimo secolo, per esempio, indicava che nessun cittadino, giovane o vecchio, dovesse portare i capelli con la riga; i cittadini avrebbero portato i capelli a ciocche come era stato fatto sin dall'antico (GREENFIELD 1918: 109). Il riferimento all'antichità è un altro aspetto ricorrente delle norme sociali che cercano di "naturalizzare" il dispiegamento dei vestiti sul corpo, a inclusione di quella parte del corpo, i capelli appunto, su cui gli individui potrebbero, almeno in teoria, far valere l'esercizio delle loro scelte autonome: anche i capelli sono trattati alla stregua di abito coprente, e solcarvi una riga in mezzo scoprendo il cuoio capelluto sottostante è altrettanto impudico quanto lo spogliarsi in pubblico dei vestiti imposti dalla tradizione⁹.

7. Arbitrarietà del vestire.

⁹ Sulla naturalizzazione dei significati dell'acconciatura femminile si leggano i saggi raccolti in EILBERG-SCHWARTZ e DONIGER 1995, che contiene una sintesi delle riflessioni, ormai classiche, di Freud, Leach e Obeyesekere.

Come si è sottolineato attraverso alcuni semplici esempi, la tendenza a naturalizzare i codici che regolano l'enunciazione del linguaggio dei vestiti sul corpo è ancora presente in molte culture: il naturismo è considerato più che altro come una curiosa stramberia e spesso i naturisti stessi ritornano, sia pur rovesciandola, alla naturalizzazione del vestire sostenendo che sia naturale circolare in pubblico senza indumenti (dove il nome "naturismo"). In realtà, dal punto di vista strettamente semiotico non c'è nulla nella completa nudità, e dunque anche nel naturismo che la propugna, che la configuri come scelta naturale. Si dirà: ma l'individuo nasce nudo. È vero, ma immediatamente viene avvolto, coperto, vestito, svestito, scoperto, in un continuo proiettare sul corpo visibilità e invisibilità a partire da un sistema di scelte possibili che dura sino ai rituali di vestizione funeraria (per non parlare dell'oblio-rimozione della placenta ben commentato da Sloterdijk nel primo volume di *Sphären*). Ebbene, lì dove è possibile una scelta fra più opzioni (quand'anche solo una di esse fosse consentita dalla legge o dalla morale, questo non facendo altro che evidenziare la possibilità di scelte alternative che trasgrediscano e l'una e l'altra), lì s'insinua il linguaggio con la sua arbitrarietà e con il suo arbitrio. Tuttavia, in molte società contemporanee il doppio standard fra generi si è affievolito, o si è circoscritto alle differenze anatomiche fra il corpo maschile e quello femminile: in molti contesti non è più spudorato mostrare le gambe nude in pubblico per una donna che per un uomo, mentre questo doppio standard permane relativamente alla differenza anatomica del seno. Molte società, insomma, hanno maturato la consapevolezza che, entro certe soglie piuttosto flessibili, la disposizione dei vestiti sul corpo attiene a una scelta individuale il cui risultato non comporta una connotazione secondo la categoria del pudore. Capo coperto o capo scoperto, maniche lunghe o maniche corte, gonna lunga o gonna corta, pantaloni lunghi o pantaloni corti: nella maggior parte delle società occidentali tutte queste opzioni hanno pari dignità, si sottraggono a un giudizio sulla loro pudicizia o impudicizia e assumono un valore più che altro funzionale (ci si copre per il freddo, ci si scopre per il caldo), estetico (si segue la moda nel coprirsi o nello scoprirsi) o un valore di seduzione svincolato da ogni valutazione morale (si mostra per attirare, o si cela per sedurre, in una confusione già descritta *supra*). Le eccezioni sono poche e non è un caso che siano legate molto spesso a contesti rituali (l'uomo deve scoprire il capo in chiesa, la donna non deve

indossare una minigonna a un funerale, etc). In certi contesti, addirittura, come quelli balneari, top e topless sono praticamente sullo stesso piano, e solo gli organi genitali rimangono saldamente ancorati alla logica della naturalezza del coprirli e del nasconderli (o alla naturalezza rovesciata ma non dissimile del denudarli per il naturismo).

8. Il vestire dell'altro.

In effetti, la rigidità dei codici che regolano la visibilità del corpo e la sua pudicizia si è spostata dalle divisioni fra generi e classi sociali alle divisioni fra culture. La globalizzazione economica e della comunicazione ha avuto come effetto quello di dar luogo a moltissime occasioni in cui diversi linguaggi culturali del vestire, forieri di diversi codici della visibilità e dell'invisibilità, hanno modo di manifestarsi nella stessa arena sociale e visiva. Ne deriva un fenomeno assai simile a quello descritto attraverso il quadrato semiotico del pudore. Il caso del velo indossato da donne provenienti da culture prevalentemente islamiche ha generato a questo proposito una forte attenzione da parte di studiosi, media e privati cittadini, un'attenzione forse eccessiva e sintomo anch'essa degli squilibri prodotti dall'inattesa convivenza di più culture dell'(in)visibilità. Non è il caso di tentare di sviscerare il fenomeno in questa occasione (LEONE 2010). Basti far notare che, come sottolineano gli studiosi più avvertiti, la vistosità del velo "islamico" o della sua mancanza nasce proprio dal suo essere fortemente minoritario nell'ambito di contesti migratori prevalentemente non islamici o secolari, o dal suo essere fortemente maggioritario in contesti fortemente islamizzati. Nella società i cui costumi sono prevalentemente influenzati da un codice "islamico" del corpo femminile il velo non ha necessariamente una connotazione di pudore. In molti casi la donna islamica mette il velo per andare in strada così come l'uomo occidentale mette la cravatta per andare in ufficio: la donna che indossa il velo non si giudica né è giudicata pudica, così come l'uomo che porta la cravatta in ufficio non si giudica né è giudicato come vestito appropriatamente. In effetti, il senso del velo in questo contesto, così come il senso della cravatta, o il senso di qualunque indumento o dispositivo di copertura del corpo, si sprigiona solo nel momento in cui

la sua mancanza impedisce il formarsi di una configurazione di vestiti “normale” e fa emergere la devianza, la spudoratezza rispetto a una tendenza sociale normalizzata. Anche in questo frangente, tuttavia, come si è cercato di dimostrare, il gruppo non ascrive a sé una connotazione di eccesso di pudore (le donne velate come pudibonde) ma semplicemente quella di un pudore “normale”, naturale. In contesti nei quali il velo islamico è una rarità, o una minoranza, si verifica un’attribuzione di valore speculare ma simmetrica: la donna velata è considerata come eccessivamente pudica, come pudibonda o, nel caso specifico, come vittima di una cultura pudibonda più o meno ascrivibile al controllo maschile. L’incontro fra diverse culture della visibilità e dell’invisibilità produce quindi una discriminazione dello sguardo dove l’altro è di volta in volta considerato come troppo o troppo poco vestito, mentre è facile che l’oggetto di tali discriminazioni reagisca a un tale atteggiamento sociale o attraverso l’assimilazione più o meno forzata, oppure attraverso la marginalizzazione rispetto all’arena visiva della società, o ancora con l’elaborazione di una sorta di discriminazione invertita: la donna senza velo in un Paese maggioritariamente islamico considererà le donne velate come eccessivamente pudibonde, mentre la donna velata in un Paese maggioritariamente non Islamico o laico considererà tutte le donne non velate come oltremodo spudorate.

Ciò che manca alle società globalizzate è allora proprio lo sguardo e l’atteggiamento che l’antropologia culturale ha maturato soprattutto attraverso una fertile contaminazione con la linguistica strutturale e con la semiotica: scoprire un corpo la cui visibilità o invisibilità si discosta notevolmente da quella della cultura del vestire nella quale si è immersi genera stupore, è inevitabile. Non è però facile, almeno in questa fase della globalizzazione, che lo stupore di fronte ai vestiti e all’invisibilità altrui conduca a una riflessione, o persino a un’empatia, sullo stupore che l’altro può provare nei confronti dei vestiti o della visibilità di chi lo guarda stupito.

Bibliografia.

- BOGATYREV, Petr G. (1971), *The Function of Folk Costume in Moravian Slovakia* (1937), trad. inglese dallo slovacco di Richard R. Crum, "Approaches to semiotics" 5, L'Aia, Mouton.
- BOLOGNE, Jean-Claude (1986), *Histoire de la pudeur*, Parigi, Olivier Orban.
- CALABRESE, Omar (1999), *Lezioni di semi-simbolico: come si analizza un'opera d'arte*, Siena, Protagon.
- CARLYLE, Thomas (1869), *Sartor Resartus: the Life and Opinions of Herr Teufelsdröckh* (1831), Londra, Chapman and Hall.
- DUNLAP, Knight (1928), «The development and function of clothing» in *Journal of General Psychology*, n. 1, pp. 64-78.
- EILBERG-SCHWARZ, Howard e DONIGER, Wendy (1995), *Off with Her Head! The Denial of Women's Identity in Myth, Religion, and Culture*, Berkeley, University of California Press.
- ELLIS, Havelock (1900), *Studies in the Psychology of Sex*, 7 voll. Philadelphia, F.A. Davis.
- FRAZER, James G. (1890), *The Golden Bough: a study in Comparative Religion*, 2 vols, Londra, Macmillan.
- GREENFIELD, Kent Roberts (1918), *Sumptuary Law in Nürnberg. A Study in Paternal Government*, Baltimora, Johns Hopkins University Press.
- HIRN, Yrjo (1900), *The Origins of Art: a Psychological and Sociological Inquiry*, Londra, Macmillan.
- LEONE, Massimo (2010), «Remarks for a semiotics of the veil» in *Chinese Semiotic Studies*, 2 (in stampa)
- LEMOYNE, Pierre (1886), *Les Femmes, la modestie et la bienséance chrétienne* (1656), Parigi, R. Ruffet.

OGIBENIN, Boris L. (1971), «Petr Bogatyrev and structural ethnography» prefazione a BOGATYREV, Petr G. (1971), *The Function of Folk Costume in Moravian Slovakia* (1937), trad. inglese dallo slovacco di Richard R. Crum, “Approaches to semiotics” 5, L’Aia, Mouton, pp. 9-32.

ROACH, Mary Ellen e EICHER, Joanne Bubolz (1979), «The language of personal adornment» in CORDWELL, Justine M. e SCHWARZ, Ronald A. (1979), [a cura di,] *The Fabrics of Culture: The Anthropology of Clothing and Adornment*, L’Aia et al., Mouton publishers, pp. 7-21.

SCHWARZ, Ronald A. (1971), “Uncovering the secret vice: toward an anthropology of clothing” in CORDWELL, Justine M. e SCHWARZ, Ronald A. (1979), [a cura di,] *The Fabrics of Culture: The Anthropology of Clothing and Adornment*, L’Aia et al., Mouton publishers, pp. 23-46.

SPENCER, Walter B. e GILLEN, Francis J. (1899), *The Native Tribes of Central Australia*, Londra, Macmillan.

VOLTAIRE (1880), *La Bible enfin expliquée*, in *Œuvres*, Parigi, Garnier, v. 30.

WESTERMARCK, Edward A. (1891), *A History of Human Marriage*, Londra, Macmillan.