



Signata

Annales des sémiotiques / Annals of Semiotics

11 | 2020

Le sens de la performance : à partir des arts vivants

Sémiotique de la pudeur

The Semiotics of Modesty

Massimo Leone



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/signata/2761>

ISSN : 2565-7097

Éditeur

Presses universitaires de Liège (PULg)

Édition imprimée

ISBN : 9782875622440

ISSN : 2032-9806

Référence électronique

Massimo Leone, « Sémiotique de la pudeur », *Signata* [En ligne], 11 | 2020, mis en ligne le 01 juillet 2020, consulté le 22 juillet 2020. URL : <http://journals.openedition.org/signata/2761>

Ce document a été généré automatiquement le 22 juillet 2020.

Signata - PULg

Sémiotique de la pudeur

The Semiotics of Modesty

Massimo Leone

The man who is ostentatious of his modesty is
twin to the statue that wears a fig-leaf¹.

1. L'habillement comme langage

- ¹ À la fin des années 1970, surtout grâce aux travaux de Claude Lévi-Strauss et de Margaret Mead, l'épistémologie et la méthodologie de la linguistique structurale, puis de la sémiologie, font désormais partie de la boîte à outils conceptuelle et analytique de l'anthropologie culturelle. En particulier, c'est précisément à travers une sensibilité sémiologique que l'anthropologie des années 1970 est confrontée au problème du sens de ce qu'on appelle la « culture matérielle » et, en l'occurrence, de l'habillement². C'est dans cette perspective qu'on relit certains travaux anciens où l'on trouve une approche sémiologique pionnière des vêtements et de leur signification. C'est le cas de l'essai de Pëtr Bogatyrev, *Funkcie kroja na Moravskom Slovensku* [« La fonction du costume folklorique en Slovaquie morave »] initialement publié en slovaque en 1937 et réédité en anglais par Mouton en 1971 dans la série « Approaches to Semiotics ». On y lit l'affirmation suivante : « 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 » [« Pour saisir les fonctions sociales des vêtements, nous devons apprendre à les lire comme des signes, de la même manière que nous apprenons à lire et à comprendre les langues »] (Bogatyrev 1971, p. 83 ; nous traduisons)³.
- ² Ce passage est peut-être l'une des premières manifestations explicites d'une préoccupation qui, avec la diffusion de la sémiologie, deviendra de plus en plus insistante : apprendre à décoder le sens des vêtements de la même manière que l'on apprend à décoder le sens du langage verbal.
- ³ Les anthropologues adoptant une sensibilité et des outils sémiologiques sont immédiatement conscients du fait que les vêtements prennent leurs sens de façon variée selon les différentes dimensions de l'existence humaine dans lesquelles ils sont

utilisés comme signes : dans le contexte de l'expérience esthétique en termes d'expression de sa propre identité (y compris l'identité fluctuante de l'humeur) et différenciation de l'identité des autres (ou d'une identité à soi par rapport à laquelle l'on souhaite se démarquer) ; dans la définition du rôle social ; comme affirmation non verbale de la valeur de l'individu au sein d'une communauté ; comme indicateur d'un statut économique ; comme signe d'appartenance politique ; comme indicateur d'une condition magico-religieuse ; comme instrument rituel ; comme dispositif⁴ pour le renforcement des croyances, des coutumes et des valeurs ; comme forme du divertissement ; comme signe lié à la sphère de la sexualité, etc. (Roach et Eicher 1979).

- 4 Cependant il semble évident, à la fois aux anthropologues à la sensibilité sémiolinguistique et aux sémiologues à la curiosité anthropologique, que cette différenciation des significations (ou, comme dirait la sémiotique contemporaine, des pratiques signifiantes) doit se joindre à un effort, typique des connaissances anthropologiques, pour identifier certaines lois communes qui sous-tendent l'habillement dans son ensemble, indépendamment des périodes historiques, des contextes socioculturels et du genre des vêtements⁵. Autrement dit, il semble nécessaire de découvrir la structure profonde du fait de s'habiller (ou de se déshabiller, les deux phénomènes étant inséparables) comme langage, comme matrice de sens possibles⁶.

2. Reformulation des théories passées

- 5 À cet égard, l'anthropologie culturelle tire des enseignements intéressants des études ethnologiques et archéologiques. Grâce à elles, on comprend que les diverses théories formulées sur l'origine des vêtements impliquent toutes ce que la sémiotique contemporaine appellerait un « système semi-symbolique » (Calabrese 1999) : le sens des vêtements ne peut être saisi s'ils sont considérés comme doués d'une valeur en soi ; au contraire, la valeur signifiante des vêtements s'exprime avant tout en tant que dispositifs permettant au corps de s'articuler en une série de valences opposées et donc de manifester ces valences comme associées à des valeurs également alternatives. La vieille hypothèse selon laquelle les vêtements découleraient de la nécessité de se protéger de l'environnement, par exemple, d'une part est réfutée par les preuves ethnologiques de la nudité dans certaines régions de la planète particulièrement inhospitalières pour les humains (Terre du Feu, Australie) ; d'autre part, elle est réarticulée à travers une nouvelle hypothèse qui associe l'habillement à la peinture corporelle : même dans les cultures où les individus ne protègent pas leurs corps de l'environnement en les habillant, on ressentit l'exigence de les transformer en une matrice, où l'alternance des zones peintes et des zones de nudité construit un ensemble de valences sémiotiques opposées, pouvant ainsi être associées à telle ou telle opposition de valeurs (Schwarz 1971).
- 6 C'est précisément dans cette perspective que l'anthropologie culturelle des années 1970, ouverte à un dialogue fécond avec les courants les plus novateurs du structuralisme linguistique et sémiologique, retravaille les hypothèses par lesquelles les vêtements avaient été interprétés dans l'anthropologie classique de la fin du XIX^e siècle, c'est-à-dire comme éléments protecteurs contre les forces surnaturelles : un des mécanismes sémantiques essentiels de l'habillement est en fait de fournir à l'homme un langage non verbal capable de transformer son corps en un échiquier de zones de

répulsion et d'attraction (Frazer 1890 ; Hirn 1900 ; Spencer et Gillen 1899). Dans le domaine religieux, par exemple, cette possibilité se traduit par la capacité de moduler, à travers les vêtements, non seulement la relation entre les membres religieux au sein d'une même communauté (selon le grade, le degré d'initiation, le genre, etc.), mais aussi la relation entre l'immanent et le transcendant, entre le naturel et le surnaturel : certaines configurations de vêtements permettent alors à l'être humain d'échapper à la relation avec le divin, tandis que d'autres l'y exposent, dans une dialectique exprimée dans les vêtements comme signes à la fois signifiants et performants ; c'est souvent dans l'habillement (ainsi que dans le déshabillage) et non dans la parole que les relations de la communication religieuse (un Dieu destinataire et un homme destinataire, un sujet humain et un objet divin, un sujet homme et un Dieu tour à tour adjuvant ou opposant) s'incarnent et se manifestent.

- 7 Une des plus anciennes « théories » de l'habillement est liée précisément à l'histoire biblique du péché originel, qui aurait engendré la honte des corps — et notamment de l'exposition des organes sexuels — ainsi que de « l'instinct » de les recouvrir. Si dans l'histoire de la philosophie, cette théorie perdure au moins jusqu'à Voltaire — selon qui les vêtements seraient nés du besoin de se protéger du froid et, en ce qui concerne les femmes, de retenir les menstruations (Voltaire 1880, p. 9) —, elle inspire également le sens commun des sociétés contemporaines. Toutefois, du point de vue de l'anthropologie culturelle, cette théorie est contredite par le fait que le sens des vêtements ne réside pas principalement dans leur fonction, mais dans leur capacité à susciter des tensions de valeur, ainsi que Dunlap l'écrit déjà à la fin des années 1920 :

[...] 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 immodesty⁷.

- 8 Le passage de la théorie de la fonction (les vêtements reçoivent leur sens en recouvrant certaines parties du corps intrinsèquement « honteuses », par exemple sur injonction divine) à la théorie de la valence (les vêtements reçoivent leur sens par le fait de créer, en les couvrant, la « honte » de certaines parties du corps) permet aux anthropologues des années 1970 de reformuler également l'hypothèse de l'attraction (Ellis 1900 ; Westermarck 1891). Concevoir les vêtements comme un dispositif qui dessine une matrice de valences sur le corps permet en effet aux savants de saisir pleinement la dialectique complexe, parfois paradoxale, entre dissimulation et désir : c'est précisément parce que cette matrice de valences peut être écrite et réécrite sur le corps à l'aide de la langue de l'habillement que les individus peuvent, de temps en temps, utiliser cette langue non seulement pour protéger certaines parties du corps contre le désir des autres, mais aussi pour susciter le désir des autres vis-à-vis de certaines parties du corps, tout en les protégeant (Eilberg-Schwarz et Doniger 1995). Il ne s'agit pas d'une pensée nouvelle : Montaigne, en quelque sorte précurseur de l'anthropologie culturelle moderne, écrivait déjà que dans le royaume de Pégu, ainsi que les européens appelaient la Birmanie à partir du IX^e siècle, les hommes s'étaient détournés des femmes pour se donner du plaisir entre eux ; alors les femmes, pour séduire leurs compagnons, adoptèrent des vêtements particulièrement décolletés ne cachant plus rien ; ce faisant, cependant, elles ne firent qu'attiser le dégoût des hommes envers les corps féminins (Bologne 1986, pp. 13-14). Ce récit fabuleux témoigne de la sensibilité de Montaigne, lorsqu'il comprend comment le retrait du corps du regard et du désir d'autrui peut dans certains cas exciter et l'un et l'autre ; mais il témoigne aussi du fait

que l'auteur n'était pas à l'abri d'une attitude envers le corps et le voile qui traverse les époques et les cultures : si les vêtements créent un jeu d'alternances entre visibilité et invisibilité, habillement et déshabillage, ce jeu est orienté selon le genre : le corps féminin réagira différemment à la juxtaposition avec les vêtements, générant une matrice de sens immédiatement conçue comme différente de celle qu'engendre la relation au corps masculin.

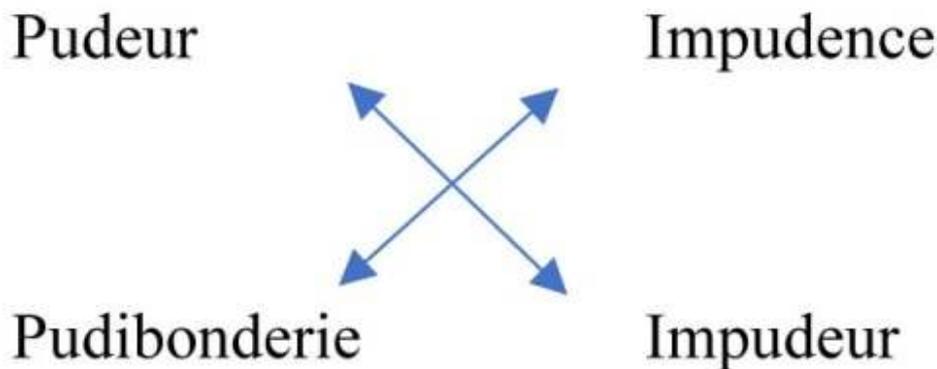
3. L'habillement comme seuil

- 9 Nous reprendrons plus tard l'étude du caractère fortement sexué du langage des vêtements ; il suffit pour l'instant de souligner qu'avec l'avènement de l'anthropologie structuraliste, la compréhension du sens des vêtements, c'est-à-dire des signifiés qu'ils permettent de manifester, semble dépendre de plus en plus de la description et de l'analyse ponctuelle d'un système différentiel. L'ostension et la visibilité — qui à première vue, du moins dans les cultures « occidentales » contemporaines, fondent le pouvoir communicatif des vêtements — entrent dans une relation dialectique complexe et parfois paradoxale avec la dissimulation et l'invisibilité : ce n'est pas simplement en montrant et en rendant visible qu'un certain sens est signifié ou communiqué intentionnellement ; ce n'est que si ces procédures sémiotiques sont opposées à d'autres procédures de valence contraire, celles de la dissimulation et de l'invisible, que les vêtements deviennent significatifs. D'autant plus que les vêtements impliquent toujours deux relations dialectiques différentes entre la visibilité et l'invisibilité : d'une part le simple recouvrement de certaines parties du corps, en laissant des autres découvertes, les transforme, comme nous l'avons dit, en un échiquier de valences, qu'interprétations et discours de différents types pourront ainsi "remplir" de contenus à la structure homologue. D'autre part, si une face des vêtements se tourne vers le corps, les couvrant, l'autre face est plutôt tournée vers le regard, que ce soit son propre regard (devant le miroir, par exemple), ou bien le regard des autres : selon l'interaction entre le corps, le regard et le contexte, les vêtements pourront donc selon les occasions détourner le regard de cette "deuxième peau" ou l'attirer. Dans le premier cas, l'effet pragmatique final est contradictoire et paradoxal : les vêtements qui couvrent certaines parties du corps pour les rendre invisibles les transforment dans les parties du corps où le regard se pose le plus. Dans le second cas, par contre, l'effet pragmatique est en harmonie avec celui qu'exerce l'autre "visage" des vêtements, celui face au corps : étant donné une certaine relation entre ce corps, le regard et les vêtements, son propre regard et celui d'autrui éviteront d'attribuer de la visibilité aux parties du corps que les vêtements essaient de rendre invisibles. Il est inutile de répéter que c'est souvent la pression d'éléments contextuels — ceux que la sémiotique actuellement analyse en termes de circonstances énonciatives — qui détermine l'oscillation du système signifiant de l'habillement vers l'un ou l'autre de ces effets contradictoires.

4. L'habillement comme pudeur

- 10 Que le passage de la nature à la culture soit dicté par l'activation de mécanismes cognitifs et de dispositifs symboliques de nature linguistique n'implique cependant pas de revenir à l'ancienne équation, empreinte de morale religieuse, entre culture et pudeur, comprise comme la justesse d'une certaine configuration de vêtements par

rapport au corps (toujours en quelque sorte dédoublée dans ses variantes de genre) : la transition entre nature et culture n'a pas lieu du fait que le corps nu est habillé selon un certain code de modestie, mais du fait que ce code est établi, quelles que soient ses manifestations en termes de vêtements. À cet égard, les recherches historiques ont révélé que même la pudeur, conçue comme passion qui sous-tend, justifie et favorise certains énoncés du langage vestimentaire — des manières spécifiques de couvrir ou de découvrir le corps en fonction des circonstances — ne peut être pleinement comprise que selon un point de vue différentiel qui l'oppose non seulement à sa valeur opposée (l'impudeur) mais aussi à sa valeur contradictoire (l'impudence)⁸ ; le carré sémiotique, un schéma qui visualise l'articulation interne d'une catégorie sémantique, conçue par Algirdas Julien Greimas sur la base de la logique de tradition aristotélicienne, montre bien cette matrice de possibilités :



- 11 Ce schéma abstrait d'une articulation de sens est très simple, mais il entraîne des conséquences importantes sur la compréhension de l'habillement comme langage producteur de structures signifiantes : en fonction de la culture, du contexte⁹ et de l'interaction spécifique entre corps et regard, dissimuler une certaine partie du corps grâce aux vêtements ou la laisser découverte peut se placer tour à tour dans toutes les positions de valeur du carré sémiotique : par exemple¹⁰, couvrir le torse ou le laisser à découvert, pour un homme qui se trouve dans n'importe quel établissement de bains en Europe occidentale, ne remet en cause ni la valeur de /pudeur/ (il serait pudique de rester en public torse nu) ni la valeur opposée /d'impudence/ (il serait impudent de le faire) ; au contraire, l'axe de valeur pertinent est celui neutre /pudibonderie/ — /impudeur/ : dans les établissements balnéaires de l'Europe occidentale, pour un homme, il n'est ni pudique ni impudent de rester sur la plage torse nu ; dans cette circonstance, la configuration de vêtements dissimulant cette partie du corps ou la laissant découverte n'est pas associée à une opposition sémantique et émotionnelle de ce type. Cependant, un changement même léger dans les conditions contextuelles suffit pour changer la relation entre l'habillement et sa valeur sémantique : si l'homme quitte l'établissement balnéaire et traverse la rue ou tout autre type de seuil symbolique qui le sépare de la ville, dans certains cas, en fonction de ses déplacements et de ses actions, le fait qu'il reste torse nu ou qu'il porte un T-shirt ne sera pas socialement considéré comme pudique ou impudique, tandis que dans d'autres, cela sera immédiatement perçu comme un choix significatif par rapport à cette opposition de valeur. Si l'homme entre dans un bar à côté de l'établissement pour boire un café, par exemple, il est probable que personne ne pensera qu'il est pudique parce qu'il porte une chemise, ni qu'il est dévergondé parce qu'il ne la porte pas ; simplement, c'est un contexte et une circonstance qui n'activent pas l'opposition /impudeur/ vs /impudence/ ; en d'autres

termes, le choix de s'habiller ou de se découvrir, de montrer son torse ou de le cacher, ne sera pas considéré comme significatif par rapport à l'axe des valeurs en question. Si, en revanche, l'homme entre dans une banque pour effectuer une opération au guichet, dans de nombreuses villes balnéaires d'Europe occidentale le fait qu'un homme reste torse nu sera probablement de nature à exprimer, sinon de /l'impudence/, du moins de /l'impudeur/. Le choix contraire, cependant, n'activera pas la deixis sémantique opposée (/pudeur/ – /pudibonderie/): personne ne jugera l'homme comme particulièrement pudique ou impudent parce qu'il a mis une chemise avant d'entrer dans la banque. Cet exemple conduit à deux réflexions.

- 12 La première : saisir la relation entre certains contextes, certaines configurations de vêtements et certaines structures de valeur n'est qu'une étape initiale ; l'étape suivante consiste à tenter d'expliquer l'existence de cette relation, à travers un discours qui ne peut plus être seulement sémiotique mais doit s'appuyer sur des connaissances historiques et anthropologiques : pour quelle raison entrer dans une banque torse nu nous fait-il nous sentir impudiques ou nous fait-il passer pour tels, et est-ce même interdit par un règlement ? Peut-être parce que certaines parties du corps ne peuvent être découvertes que lors des loisirs, alors que les situations de travail nécessitent un autre schéma de visibilité et d'invisibilité du corps ? Et pourquoi le corps qui travaille devrait-il être plus invisible que celui qui s'amuse ? Peut-être pour protéger la situation de travail du regard et du désir qu'un corps découvert pourrait susciter ? Naturellement avec la conséquence possible, pressentie par Montaigne, de produire l'effet inverse ? Répondre à de telles questions nécessiterait une analyse détaillée d'un contexte spécifique et conduirait probablement à des résultats disparates.
- 13 Une deuxième considération sur l'exemple ci-dessus a, en revanche, une pertinence plus générale. La façon dont certaines configurations de vêtements projettent une matrice de valences sur le corps, lesquelles d'une part génèrent attraction et répulsion et d'autre part assurent un certain régime passionnel de la pudeur ou de l'impudence, de la pudibonderie ou de l'impudeur, implique une asymétrie. Il est important de la souligner : ces valeurs émergent toujours comme écart par rapport à une tendance sociale. En d'autres termes, que je porte une chemise quand j'entre dans une banque est définitivement un choix qui me soustrait à une attribution d'impudence ou d'impudeur, mais personne ne me jugera pudibond, ou même pudique, à cause de ce choix : une telle configuration vestimentaire correspond en fait à la tendance sociale, et ni moi ni ceux qui m'entourent ne sommes conscients qu'elle est porteuse d'une valeur de /pudibonderie/ ou de /pudeur/. En effet, cette relation sémantique est latente, inscrite dans la tendance sociale, et ne se révèle que dans le négatif, lorsqu'elle n'est pas respectée. J'entre dans une banque sans chemise, et aussitôt deux phénomènes se produisent : d'un côté, le regard et l'attitude des autres¹¹ (voire l'intervention du personnel de sécurité) me révèlent l'impudence ou l'impudeur de ma configuration vestimentaire : ma façon de m'habiller diffère par défaut de la tendance sociale à couvrir des parties du corps dans certains contextes ; d'autre part, cependant, à travers la rencontre avec ce comportement anormal, même les autres se rendront compte de la valeur de /pudeur/ de leur façon de s'habiller : d'avoir leur torse correctement couvert quand ils sont devant un employé de banque.
- 14 Des effets parfaitement symétriques se produisent dans le cas contraire de quelqu'un qui recouvre une partie de son corps dans une situation où la tendance sociale prédominante est, au contraire, de la découvrir. Dans le vestiaire d'un stade, les

membres d'une équipe de football se déshabillent complètement avant de passer sous la douche. Dans ce cas aussi, personne ne se sent impudique, et encore moins impudent, du fait qu'il est complètement nu. Cependant, si l'un des coéquipiers refuse systématiquement de découvrir ses parties génitales dans le vestiaire, alors une situation se produira qui est complètement symétrique par rapport à celle déjà décrite : d'une part, le regard et l'attitude des autres, sinon leur moquerie (sanction sociale équivalant en quelque sorte à l'intervention du personnel de sécurité dans la banque) révèlent la pudibonderie de celui qui ne veut pas rester complètement nu : sa façon de s'habiller diffère par excès de la tendance sociale à couvrir des parties du corps dans certains contextes ; d'autre part, cependant, par la confrontation avec ce comportement anormal, les autres aussi se rendront compte de la valeur d'impudeur de leur façon de s'habiller, d'avoir le corps correctement découvert lorsqu'ils sont dans le vestiaire d'un stade.

- 15 Le schéma suivant tente de résumer les effets de cette dialectique entre norme sociale¹² et déviance individuelle en faisant référence à la relation entre corps, langage vestimentaire et sphère de valeurs (ou catégorie sémantique) concernant la pudeur / impudence :

Tendance sociale prédominante	« Déviance »	Résultat
Partie du corps couverte	Par manque de couverture	Corps « impudent »
Partie du corps découverte	Par excès de couverture	Corps « pudibond »

- 16 Ces deux dynamiques sont également symétriques d'un autre point de vue : lorsqu'un corps est trop ou trop peu visible par rapport à une tendance sociale établie, le jugement de non-conformité ne concerne que la déviance et ne rétroagit pas sur la tendance elle-même. En d'autres termes, lorsqu'un groupe social juge un individu comme « impudent », le groupe simultanément projette sur lui-même une valeur de / pudeur/ ; celle-ci, cependant, ne se traduit que rarement, ou peut-être jamais, dans une considération relativiste, par exemple à propos du fait que l'observation de l'impudence de l'individu déviant pourrait en fait dériver non du caractère pudique mais du caractère pudibond de la tendance sociale prédominante. Cela impliquerait en effet de prendre position sur le fait que la visibilité du « corps social » est déficitaire ; au lieu de cela, le corps social considère plus fréquemment sa visibilité et son langage vestimentaire comme norme et, sur cette base, mesure les excès ou les défauts de visibilité des corps individuels. Symétriquement donc, lorsque le corps social juge un corps individuel comme déviant parce qu'il est excessivement invisible, et donc pudibond, il projette rarement sur lui-même une valeur « d'impudence ».

5. Naturalité des vêtements

- 17 D'une part, le langage vestimentaire et les tendances sociales vis-à-vis de la visibilité et de l'invisibilité des corps que ce langage manifeste évoluent constamment, donnant ainsi lieu à des fluctuations plus ou moins amples au sein d'un même groupe social, en référence au même contexte historique et socio-culturel (dans un pays occidental, la longueur de la jupe portée par une jeune femme travaillant comme institutrice peut

normalement fluctuer sans déclencher de connotations liées à la sphère de l'impudence ou à sa valeur contraire) ; d'autre part, à l'intérieur des configurations vestimentaires, il existe normalement des seuils au-delà ou en-deçà desquels il est très facile de déclencher un rejet social, qu'il se manifeste sous la forme de sanction légale ou de stigmatisation collective.

- 18 Si, en deçà de ces seuils, des phénomènes de tension sont générés où, selon le contexte et les circonstances, des connotations de valeurs opposées se font face dans un équilibre plus ou moins instable, au-delà des seuils, la tendance sociale prédominante est généralement « naturalisée » et n'admet pas, du moins à court terme, de tension d'aucune nature : couvrir certaines parties du corps en public est alors *naturellement* pudibond, tandis que les découvrir est *naturellement* dévergondé.
- 19 Cette naturalisation de la visibilité et de l'invisibilité du corps est particulièrement évidente dans la rhétorique persuasive que de nombreuses cultures élaborent pour tenter de nier la présence d'un « double standard ». Du point de vue de l'anthropologie culturelle structuraliste, par exemple, la présence d'un double standard concernant la visibilité et l'invisibilité du corps masculin/féminin — articulé donc en fonction de la différence de genre — est évidente dans de nombreuses cultures depuis l'Antiquité : le corps féminin doit naturellement être couvert, et tout écart par rapport à la norme sociale régissant l'invisibilité de ce corps peut être sanctionné à la fois par la loi et par la stigmatisation collective face à l'impudence. Peut-être n'y a-t-il pas de manifestation plus évidente de ce double standard que dans le passage où Pline décrit le flottement des corps noyés : le féminin vers le bas, de manière à rendre les organes génitaux invisibles au regard des autres ; le corps masculin vers le haut, quel que soit le regard des autres (Pline, *Histoire naturelle*, 8, 17). Bref, la configuration de la visibilité et de l'invisibilité — et donc de la pudibonderie et de l'impudence — que le langage vestimentaire projette sur le corps féminin est si naturelle, que ce corps y adhère même lorsqu'il est privé de la capacité de choix, par une inclinaison naturelle qui survient même après la mort.
- 20 L'anthropologie et la sémiotique du xx^e siècle ont donc cherché à démontrer de manière de plus en plus systématique le caractère arbitraire du langage vestimentaire, surtout parce que l'histoire des cultures montre une tendance diamétralement opposée : celle de naturaliser ce caractère arbitraire au point de faire de l'habillement une « deuxième peau » du corps humain. C'est une élimination de l'arbitraire qui caractérise les mœurs jusqu'au xvii^e siècle, quand le jésuite Le Moyne écrit dans *Les Femmes, la modestie et la bienséance chrétienne* :
- 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 croît avec elle. Sa chevelure ne lui pousse qu'après ce voile, et il lui reste encore après la chute de ses cheveux. Il est de tous les pays et de toutes les saisons, de toutes les conditions et tous les âges [...]. (Le Moyne 1886, p. 342)
- 21 Avant même que le corps féminin ne soit couvert de vêtements, il est donc déjà naturellement prédisposé à l'occultation et à l'invisibilité, par un voile qui échappe aux logiques économiques de la mode (il ne s'achète pas et il ne coûte rien), qui est consubstantiel au corps (il naît, se forme et se développe avec lui) et qui dépasse les frontières des époques, des cultures, des conditions et des âges. Bref, du fait même d'être féminin, le corps est intrinsèquement recouvert ; le découvrir est dès lors, avant d'être un acte d'impudence, un acte contre nature. Une telle conception ne peut paraître inacceptable qu'à ceux qui, comme l'anthropologue contemporain, ont appris à

inclure un nombre croissant de manifestations de l'humain dans le domaine du langage, et donc dans la sphère de la liberté par rapport à une série d'options potentiellement toutes adoptables. Cependant, en explorant l'histoire de l'habillement, on se rend compte qu'à certaines époques historiques et dans certains contextes socioculturels, cette naturalisation ne concernait pas seulement les seuils entre la pudeur et l'impudeur, ou le double standard entre corps masculin et féminin, mais aussi des différences que l'on dirait aujourd'hui « de classe », et cela avec un degré de précision qui étonne. Une ordonnance promulguée à Nuremberg au XIV^e siècle, par exemple, indiquait qu'aucun citoyen, jeune ou vieux, ne devait diviser sa chevelure par une raie : les citoyens porteraient leurs cheveux en mèches comme cela était la règle depuis l'Antiquité (Greenfield 1918, p. 109). La référence à l'Antiquité est un autre aspect récurrent des normes sociales cherchant à naturaliser le déploiement de vêtements sur le corps, y compris cette partie du corps – les cheveux – sur lesquels les individus pourraient, au moins en théorie, faire valoir leur libre-arbitre : même eux sont traités comme une robe couvrante, et y tracer une raie en découvrant le cuir chevelu sous-jacent est tout aussi impudique que le fait de se dépouiller en public des vêtements imposés par la tradition¹³.

6. L'arbitraire de l'habillement

- 22 Comme cela a été souligné à travers quelques exemples simples, la tendance à naturaliser les codes régissant l'énonciation du langage des vêtements sur le corps est toujours présente dans de nombreuses cultures : le naturisme est plutôt considéré comme une exception bizarre et souvent les naturistes eux-mêmes reviennent, bien qu'en l'inversant, à la naturalisation des vêtements, affirmant qu'il est naturel de circuler nus en public (d'où le nom de « naturisme »). En réalité, du point de vue strictement sémiotique, il n'y a rien dans la nudité totale (et donc aussi dans le naturisme qui la promeut) qui la configure comme un choix naturel. L'individu naît nu mais il est immédiatement enveloppé, couvert, habillé, déshabillé, découvert, dans une projection continue de visibilité et d'invisibilité à partir d'un système de choix possibles qui dure jusqu'aux rituels d'habillement funéraire (et il faudrait aussi considérer l'oubli-enlèvement du placenta, bien commenté par Sloterdijk dans le premier volume de *Sphären*). En effet, si un choix entre plusieurs options est possible (même si une seule d'entre elles est autorisée par la loi ou la morale, cela ne faisant que souligner la possibilité de choix alternatifs transgressant l'une et l'autre), le langage s'y insinue avec son caractère arbitraire.
- 23 Cependant, dans de nombreuses sociétés contemporaines, le double standard entre sexes s'est affaibli, ou s'est limité aux différences anatomiques entre les corps masculin et féminin : dans de nombreux contextes, il n'est pas plus éhonté pour une femme que pour un homme de montrer ses jambes nues en public, alors que le double standard demeure quant à la différence anatomique du sein. De nombreuses sociétés ont donc pris conscience du fait que, à l'intérieur de certains seuils assez flexibles, la disposition des vêtements sur le corps est un choix individuel dont le résultat n'implique pas une connotation selon la catégorie de la pudeur. Tête couverte ou découverte, manches longues ou courtes, jupe longue ou jupe courte, pantalon long ou short : dans la plupart des sociétés occidentales, toutes ces options ont une égale dignité, ne font pas l'objet de jugement sur leur pudeur ou leur impudeur et expriment une valeur purement

fonctionnelle (on se couvre à cause du froid, on se découvre à cause de la chaleur), esthétique (on suit la mode en se couvrant ou en se découvrant) ou encore une valeur de séduction sans contrainte morale (on se montre pour attirer, on se cache pour séduire, dans une confusion déjà décrite en haut). Les exceptions sont rares et ce n'est pas un hasard si elles sont très souvent liées à des contextes rituels (l'homme doit se découvrir à l'église, la femme ne doit pas porter de minijupe lors de funérailles, etc.). Dans certains contextes, comme à la plage, les hauts et les seins nus sont pratiquement au même niveau, et seuls les organes génitaux restent fermement ancrés dans la logique du naturel de les couvrir et de les cacher (ou dans celle du naturel inversé — mais non pas différent — de leur dénudation dans le naturisme).

7. Les vêtements de l'autre

- 24 La rigidité des codes qui régissent la visibilité du corps et sa pudeur est passée des clivages entre genres et classes sociales aux clivages entre cultures. La mondialisation de l'économie et de la communication a eu pour effet de donner lieu à de nombreuses occasions où diverses cultures vestimentaires, porteuses de différents codes de visibilité et d'invisibilité, ont la possibilité de se manifester dans le même espace social et visuel. Le résultat est un phénomène très similaire à celui qui a été décrit à travers le carré sémiotique de la pudeur. Le cas du voile porté par les femmes issues de cultures majoritairement islamiques a suscité à cet égard une attention pointue de la part des chercheurs, des médias et des particuliers ; une attention peut-être excessive, mais symptomatique elle aussi des déséquilibres produits par la coexistence inattendue de plusieurs cultures de la visibilité. Il n'est pas opportun d'essayer d'enquêter sur le phénomène à cette occasion (Leone 2010). Qu'il suffise de noter que, comme le soulignent les chercheurs les plus avertis, la saillance du voile "islamique" ou celle de son absence découlent précisément de son caractère fortement minoritaire dans des contextes migratoires à dominante non islamique ou laïque, ou de son caractère majoritaire en des contextes fortement islamisés. Dans la société dont les coutumes sont principalement influencées par un code "islamique" du corps féminin, le voile n'a pas nécessairement une connotation de pudeur. Dans de nombreux cas, la femme islamique met le voile pour sortir dans la rue de la même manière que l'homme occidental met la cravate pour aller au bureau : dans de telles circonstances de "normalisation", la femme qui porte le voile n'est ni jugée ni ne se juge pudique, de la même manière que l'homme qui porte la cravate au bureau n'est pas jugé ni ne se juge lui-même comme convenablement habillé. En fait, le sens du voile dans ce contexte, ainsi que le sens de la cravate, ou le sens de tout vêtement ou dispositif de couverture corporelle, n'est dégagé que lorsque son absence empêche la formation d'une configuration vestimentaire "normale" et fait ressortir la déviance et l'impudence par rapport à une tendance sociale normalisée. Cependant, même à ce stade, comme nous avons tenté de le démontrer, le groupe ne s'attribue pas une connotation "d'excès de pudeur" (les femmes voilées comme pudibondes) mais simplement celle d'une pudeur "normale" et naturelle. Dans les contextes où le voile islamique est une rareté, ou un comportement minoritaire, une attribution de valeur spéculaire mais symétrique a lieu : la femme voilée est considérée comme excessivement pudique, comme pudibonde ou comme victime d'une culture pudibonde plus ou moins attribuable au contrôle masculin. La rencontre entre différentes cultures de la visibilité et de l'invisibilité produit donc une discrimination du regard où l'autre est tour à tour considéré comme

trop ou trop peu habillé, alors qu'il est facile pour l'objet d'une telle discrimination de réagir à une telle attitude sociale soit par l'assimilation plus ou moins forcée, soit par la marginalisation vis-à-vis de l'arène visuelle de la société, soit même par l'élaboration d'une sorte de discrimination inversée : la femme sans voile dans un pays à majorité islamique considérera les femmes voilées comme excessivement pudiques, alors que la femme voilée dans un pays à prédominance non islamique ou laïque considérera toutes les femmes non voilées comme excessivement impudiques.

- 25 Ce qui fait défaut dans les sociétés mondialisées, c'est donc précisément le regard et l'attitude que l'anthropologie culturelle a surtout mûri à travers une contamination fertile avec la linguistique structurale et la sémiotique : découvrir un corps dont la visibilité s'écarte considérablement de celle de la culture vestimentaire dans laquelle on baigne génère l'étonnement, c'est inévitable. Il n'est pas facile, cependant, au moins dans cette phase de la mondialisation, que l'émerveillement devant les vêtements et l'invisibilité d'autrui conduise à une réflexion, voire à une empathie, à propos de l'étonnement que l'autre peut ressentir vis-à-vis des vêtements ou de la visibilité de ceux qui portent sur lui ce regard étonné. Éveiller cette empathie du regard et de la sensibilité vestimentaire est un objectif de la sémiotique des cultures.

BIBLIOGRAPHIE

- BOGATYREV, Petr G. (1971), *The Function of Folk Costume in Moravian Slovakia* (1937), trad. anglaise depuis le slovaque de Richard R. Crum (« Approaches to Semiotics » 5), La Haye, Mouton.
- BOLOGNE, Jean-Claude (1986), *Histoire de la pudeur*, Paris, Olivier Orban.
- CALABRESE, Omar (1999), *Lezioni di semi-simbolico : Come si analizza un'opera d'arte*, Sienne, Protagon.
- CARLYLE, Thomas (1869), *Sartor Resartus: The Life and Opinions of Herr Teufelsdröckh* (1831), Londres, Chapman and Hall.
- DUNLAP, Knight (1928), « The Development and Function of Clothing », *Journal of General Psychology*, 1, pp. 64-78.
- EILBERG-SCHWARZ, Howard et 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 vol., Philadelphia, PA, F.A. Davis.
- FRAZER, James G. (1890), *The Golden Bough: A Study in Comparative Religion*, 2 vol., Londres, 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*, Londres, Macmillan.
- LEONE, Massimo (2010), « Remarks for a Semiotics of the Veil », *Chinese Semiotic Studies*, 4, 2, pp. 258-278.

- LE MOYNE, Pierre (1886), *Les Femmes, la modestie et la bienséance chrétienne* (1656), Paris, R. Ruffet.
- MERTON, Robert K. (1968), *Social Theory and Social Structure*, New York, US, Free Press.
- OGIBENIN, Boris L. (1971), « Petr Bogatyrev and Structural Ethnography », preface to BOGATYREV, Petr G. (1971), *The Function of Folk Costume in Moravian Slovakia* (1937), trad. anglaise depuis le slovaque de Richard R. Crum (« Approaches to Semiotics » 5), La Haye, Mouton Publishers, pp. 9-32.
- ROACH, Mary Ellen et EICHER, Joanne Bubolz (1979), « The Language of Personal Adornment » dans CORDWELL, Justine M. et SCHWARZ, Ronald A. (dirs) (1979), *The Fabrics of Culture: The Anthropology of Clothing and Adornment*, La Haye et al., Mouton publishers, pp. 7-21.
- SCHWARZ, Ronald A. (1971), « Uncovering the Secret Vice: Toward an Anthropology of Clothing », dans CORDWELL, Justine M. et SCHWARZ, Ronald A. (dirs) (1979), *The Fabrics of Culture: The Anthropology of Clothing and Adornment*, La Haye et al., Mouton publishers, pp. 23-46.
- SPENCER, Walter B. et GILLEN, Francis J. (1899), *The Native Tribes of Central Australia*, Londres, Macmillan.
- VOLTAIRE (1880), *La Bible enfin expliquée*, dans *Œuvres*, Paris, Garnier, vol. 30.
- WESTERMARCK, Edward A. (1891), *A History of Human Marriage*, Londres, Macmillan.

NOTES

1. Twain (1897, p. 297), cité à partir de Pudd'nhead Wilson's *New Calendar*.
2. Dans le texte, les termes « habillement » et « vêtement » renvoient à deux concepts distincts bien qu'évidemment mutuellement impliqués : l'acte de (se) vêtir et l'objet qu'est le vêtement.
3. On trouve une anticipation de cette conception sémiolinguistique des vêtements dans le *Sartor Resartus* de Thomas Carlyle:

“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 : must not the Imagination weave Garments, visible Bodies, wherein the else invisible creations and inspirations of our Reasons are, like Spirits, revealed, and first become all powerful?”

[« Toutes les choses visibles sont des emblèmes ; ce que tu vois n'est pas là pour son propre compte ; à strictement parler, il n'est pas là du tout : la matière n'existe que spirituellement, pour représenter une Idée et l'incorporer. Par conséquent, les vêtements, aussi méprisables que nous les pensions, sont d'une importance indicible. Les vêtements, du manteau du roi jusqu'au bas de l'échelle, sont emblématiques [...]; d'autre part, toutes les choses Emblématiques sont proprement des Vêtements, qu'elles soient tissées par la pensée ou par la main : l'Imagination ne doit-elle pas tisser des Vêtements, des Corps visibles, où les autres créations et les inspirations de nos Raisons, autrement invisibles, soient, comme des Esprits, révélées, et deviennent toutes puissantes en première instance ? » (Carlyle 1869, p. 70 ; nous traduisons).
4. Dans cet article, le terme « dispositif » est compris comme « un élément considéré dans sa capacité à créer un lien plus ou moins efficace entre les intentions d'une instance d'agence et ses actions potentielles ou réelles ».

5. Dans ce sens, les vêtements seraient un dispositif de médiation comparable à la façon dont Lévi-Strauss considère la cuisine, entendue comme cuisson des aliments, en tant que forme de médiation entre nature et culture.

6. Pour une compréhension plus approfondie de cette perspective, voir les nombreux essais de Patrizia Calefato.

7. « Tout degré d'habillement, y compris la nudité complète, est parfaitement pudique dès lors qu'on est pleinement habitué. Inversement, tout changement d'habillement, subitement opéré, peut être impudique s'il est de nature à être visible [...]. En eux-mêmes, les vêtements ne sont ni pudiques ni impudiques » (Dunlap 1928, p. 66 ; nous traduisons).

8. Contre tout malentendu, il convient de souligner que, dans le présent article, le carré sémiotique n'est pas considéré comme une représentation schématique de l'ontologie du sens, entendue comme immune à toute pression contextuelle et donc immuable. Au contraire, l'auteur du présent article considère le carré sémiotique pour ce qu'il est, c'est-à-dire une représentation schématique qui, en multipliant les termes d'une opposition de valeur, peut aider à l'exercice de la conceptualisation. Compte tenu de cette prémisse, il est évident que l'opposition entre /pudeur/ et /impudeur/, ainsi que la contradiction entre /pudeur/ et /impudence/, comme toutes les autres relations de valeurs traçables dans le carré, ne sont pas éternellement gravées dans le marbre d'une métaphysique des valeurs, mais sont provisoirement dessinées dans le sable d'une certaine structure sémantique, par rapport à un certain texte. L'exercice auquel trop de sémioticiens ont consacré leurs meilleures énergies, pour tenter de déterminer si un certain carré sémiotique était « bien construit ou non » est franchement puéril, car un carré sémiotique n'est bien construit qu'en relation avec une certaine « circonscription sémantique » (pourquoi pas, y compris celle de la « culture de l'habillement dans l'Occident contemporain »).

9. On ne soulignera jamais assez le rôle du contexte dans la détermination du sens du langage vestimentaire, ainsi que dans celui de toute autre langue. Cependant, il n'est peut-être pas hors de propos d'ajouter que lorsque nous disons que le sens de quelque chose dépend du contexte, nous disons en fait que le sens de quelque chose dépend de quelque chose d'autre, et que ce quelque chose d'autre peut être, par définition, toute autre chose. En d'autres termes, lorsque nous disons que la signification de quelque chose dépend du contexte, nous admettons ignorer ce qu'est ce dernier. Le travail de la sémiotique devrait viser précisément à transformer le contexte en texte, à explorer la vaste terre inconnue qui entoure le promontoire textuel. De nombreux sémioticiens contemporains estiment que cette exploration de l'environnement du texte, ou plutôt cet élargissement du périmètre textuel, peut et doit en effet avoir lieu dans le cadre d'une sémiotique des cultures. Le fait d'abdiquer cette responsabilité, en répétant à tout instant que « le sens dépend du contexte », n'est pas très différent de dire que « le sens dépend de quelque chose que je n'ai pas eu le temps, l'envie ou la capacité d'étudier ». Le travail de la sémiotique, il convient de le répéter, vise à faire en sorte que l'expression « cela dépend du contexte » devienne pléonastique. Cette note ne devrait pas cependant suggérer qu'aucune tentative n'ait jamais été faite en sémiotique pour traiter le sujet ; il faut peut-être rappeler que ce dernier est au cœur de la « sémiotique intégrationnelle » de Roy Harris, des efforts de linguistes et anthropologues tels que J.R. Firth et Bronisław Malinowski, avec leur emphase sur le « contexte de situation » ainsi que dans « l'ethnométhodologie » de Harold Garfinkel.

10. Les exemples fournis dans cet article sont volontairement triviaux, précisément pour servir l'objectif d'une exploration du sens commun qui, comme le ratifie de façon lapidaire l'aphorisme wittgensteinien, constitue la tâche du philosophe, et plus encore du sémioticien : « 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). Trop de fois dans l'histoire de la sémiotique — souvent dans le seul but et avec pour seul résultat d'épater le bourgeois —, on a proposé des exemples byzantins, spécieux ou tirés par les cheveux, qui finalement n'exemplifiaient rien d'autre que l'argutie vide ou l'érudition aveugle du sémioticien,

l'éloignant de la compréhension du sens commun et lui permettant tout au plus de batifoler avec un sens privé.

11. Cet article développe un métadiscours sur le langage vestimentaire surtout du point de vue de sa générativité abstraite, entendue comme une tendance à construire des oppositions expressives par rapport à des oppositions sémantiques ; une analyse de la façon dont cette tendance se manifeste précisément et concrètement dans un certain texte nécessiterait, comme cela est évident, une attention à la manière dont ces corrélations structurelles sont lues, interprétées ou déformées par un interprète externe, selon une dynamique qui est essentiellement d'herméneutique sociale.

12. Du moins depuis les travaux séminaux de Robert K. Merton (1968), la sociologie développe une pensée systématique sur le rapport entre norme et déviance, normativité et transgression. La sémiotique y contribue en se penchant non pas sur les systèmes sociaux abstraits mais sur les textes et les pratiques de la vie quotidienne, y compris « le langage des vêtements ».

13. Sur la naturalisation des significations de la coiffure féminine, lire les essais rassemblés dans Eilberg-Schwartz et Doniger 1995, qui contient une synthèse des réflexions désormais classiques de Freud, Leach et Obeyesekere sur le sujet.

RÉSUMÉS

Dans cet article, je propose tout d'abord un bref examen des premiers développements des études sur le corps habillé comme langage ; je me penche donc sur la manière dont cette perspective peut être utilisée pour reformuler toute théorie classique de la visibilité du corps ; puis je caractérise le mécanisme sémiotique fondamental du langage du corps habillé comme résultant de la projection d'un système semi-symbolique de valences abstraites, actualisant différentes oppositions de valeurs selon les périodes historiques et les contextes socioculturels. Je continue, ensuite, d'explorer le système de valeur de la pudeur / impudeur à travers un carré sémiotique spécifique, offrant un aperçu des processus de naturalisation qui caractérisent la nature arbitraire du langage du corps habillé, et conclus sur les distorsions que la mondialisation produit dans la perception et l'attribution de sens aux vêtements de l'Autre.

In this paper I firstly propose a brief survey of the initial developments of the studies on the (un)clothed body meant as language, then I dwell on the way in which such perspective may be used to reformulate classical theories about the (in)visibility of the body, after which I characterize the fundamental semiotic mechanism of the language of the (un)clothed body as the projection of a semi-symbolic system of abstract valences, filled with different value oppositions depending on the historical periods and the socio-cultural contexts. I continue by exploring, through a specific semiotic square, the system of values of modesty/immodesty, by offering insights into the processes of naturalization that characterize the arbitrariness of the language of the (un)clothed body, and I conclude with remarks on the distortions that globalization brings about in the perception and attribution of meaning to the clothes of the Other.

INDEX

Keywords : gender, norms, practices, sciences of culture, values, anthropology, clothing

Mots-clés : genre (sexuel), normes, pratiques, sciences de la culture, valeurs, anthropologie, vêtement

AUTEUR

MASSIMO LEONE

Professeur ordinaire de philosophie de la communication, sémiotique visuelle et sémiotique de la Culture auprès du département de philosophie de l'université de Turin en Italie ; professeur de sémiotique à temps partiel auprès de l'université de Shanghai, département de langue et littérature chinoises. Il est l'éditeur d'une trentaine d'ouvrages collectifs, ainsi qu'auteur de plus de cinq cent essais sur la sémiotique des cultures religieuses et de cultures visuelles, en plusieurs langues. Il est également l'auteur des monographies suivantes : *Religious Conversion and Identity: The Semiotic Analysis of Texts*, Routledge, 2004 ; *Saints and Signs: A Semiotic Reading of Conversion in Early Modern Catholicism*, Walter de Gruyter, 2010 ; *Sémiotique de l'âme : langages du changement spirituel à l'aube de l'âge moderne*, Presses Académiques Francophones ; *Annunciazioni : percorsi di semiotica della religione*, Aracne, 2014 ; *Spiritualità digitale : il senso religioso nell'era della smaterializzazione*, Mimesis, 2014 ; *Sémiotique du fondamentalisme : messages, rhétorique, force persuasive*, l'Harmattan, 2014 ; *Signatim : Profili di semiotica della cultura*, Aracne, 2015 ; *A Cultural Semiotics of Religion* [Series "Semiotics & Media"] (en chinois) ; Chine : University of Sichuan Press, 2018 ; *On Insignificance: The Loss of Meaning in the Post-Material Age*, Londres et New York : Routledge, 2019 ; *论无意味—后物质时代的意义消减* [*The Significance of Insignificance*; in Chinese; series "Semiotics & Media"]. Sichuan University Press, 2019. Il est membre du comité scientifique d'une quarantaine de revues internationales et directeur de la revue *Lexia* et des collections « I saggi di Lexia » et « Semiotics of Religion » (Walter de Gruyter). Il a été conférencier invité dans quatre cent cinquante événements scientifiques dans tous les continents et a été boursier de l'École Normale Supérieure de Paris (1998-2000), du Trinity Collège de Dublin (2001), de l'École Française à Rome (2002), de l'École Pratique des Hautes Études – Sorbonne (2006) et de l'université de Fribourg (2006). Il a été chercheur invité au CNRS de Paris (2002) et au CSIC de Madrid (2003) ainsi que professeur « Fulbright » au Graduate Theological Union de Berkeley (2004), professeur « Endeavour Research Award » à l'université Monash de Melbourne (2010), professeur « Faculty Research Grant » à l'université de Toronto (2010), professeur boursier du DAAD, Berlin (2012) ; professeur invité à la Sorbonne (bourse de recherche de la Mairie de Paris, 2013), à l'université de Kyoto (2016), à l'institut d'études avancées de l'université de Durham (2017), au Käte Hamburger Kolleg - Ruhr-Universität Bochum (2017), au IFK Internationales Forschungszentrum Kulturwissenschaften (2018), à l'université de Shanghai (2018), au Polish Institute of Advanced Studies, Warsaw (PIAST) (2020), et sera professeur invité au FRIAS, Freiburg Institute of Advanced Studies (2021) et au CRASSH, université de Cambridge (2022).
Courriel : massimo.leone[at]unito.it