



Ciocche e trecce: la donna tra i suoi nodi

Berti Nadia

KEYWORDS

hair
women
gender
violence
hairdo
capelli
donna
acconciature
violenza

ABSTRACT

This work shows the role of women's hair in society and in history. The work was presented at the ninth edition of the festival "The violence illustrated" of Bologna, within Open (h) Air, a Paola Luciani project. Hidden under the hair's symbol there is the image of a woman free to dance in the wild, how the photos of Paola Luciani show. The hair represent a paradox anthropology: waste body and symbol of the individual; here we come to the "not violent violence."

Noi siamo fatti tutti di pezzetti, e di una tessitura così informe e bizzarra che ogni pezzo, ogni momento va per conto suo. E c'è altrettanta differenza fra noi e noi stessi che fra noi e gli altri. (Montaigne 2005:435)

Introduzione

I capelli rappresentano un paradosso nell'ambito umano e antropologico, in quanto sono considerati scarti del corpo (come possono essere le unghie o lo sputo), e allo stesso tempo rappresentano un legame indissolubile con la persona e la sua identità, tanto da poter diventare oggetto di riti magici, stregonerie e malefici in ogni cultura e in ogni epoca. Il capello reciso è quindi un'appendice stessa della persona e rappresenta la sua vera identità, per questo va tutelata. Nella donna il capello acquisisce un'ulteriore valenza, quella legata alla femminilità, alla sensualità, al tabù. I capelli e l'acconciatura sono quindi uno dei poteri della donna e dalla sua femminilità, e questo fattore può scatenare anche un'arma a doppio taglio. La donna, da sempre e in moltissime culture, ha vissuto su di sé il pericolo della violenza, il peso dell'essere donna, del poter o non poter esprimere liberamente la propria femminilità. La femminilità, che venga percepito in modo conscio o inconscio dall'Altro, è un potere e come tale fa paura. La paura nei confronti della donna spesso non è controllata e può scatenare violenze e soprusi di cui purtroppo siamo sempre più spesso spettatori inermi. Come si lega la paura verso la donna e la sua sensualità, la violenza verso il mondo femminile e i capelli? I capelli sono stati tagliati, rubati, strappati, segretamente custoditi, rasati, e così via: sono cioè diventati uno strumento

diretto per umiliare la donna, per dimostrarle la sua sottomissione ad un potere più alto (che si tratti di un uomo, una dittatura politica, un regime, una divisa, un ordine religioso). Il capello può anche essere visto e analizzato sotto l'aspetto psicanalitico dell'archetipo il quale scatena dei meccanismi inconsci che apparentemente non possiedono una motivazione logica. Questo tipo di violenza può essere studiato da un punto di vista antropologico: infatti come si potrà leggere, i capelli contengono una storia e una simbologia che racconta la donna, racconta la violenza che la donna subisce, anche quella violenza "nascosta", psicologica (come l'umiliazione di essere rasate perché adultere o perché appartenenti ad una determinata fede religiosa o gruppo politico, oppure quella di diventare vittime di un marito geloso che taglia ciocche di capelli per rabbia¹, o del feticista che a Bologna tagliò le chiome di nascosto sugli autobus per poi conservarle). Sul tema della violenza contro le donne, Laura Boella scrive:

«Chi pensa la differenza sessuale oggi non contrappone certamente il corpo come dato biologico alla storia e allo spirito. Il pensiero della differenza sessuale si fonda al contrario sull'idea di una corporeità vivente e parlante, pensante e agente, unità di corpo e di anima, situata in un mondo storico e spirituale. Dire questo vuol dire che la differenza sessuale non è solo un fatto psico-fisico, bensì attraversa e coinvolge la vocazione spirituale delle donne degli uomini: la differenza dei corpi è anche differenza spirituale. Questo è uno dei principali profili attraverso i quali la soggettività femminile si rende riconoscibile nel campo della creatività artistica, culturale, filosofica, politica e spirituale in contrasto con l'impersonalità del "neutro", ossia di creazioni che si suppone abbiano autori senza sesso o indifferentemente sessuati o, ancora più esattamente, di sesso maschile talmente enfatizzato da elevarsi a paradigma universale. Il mito dell'immacolata concezione sta alla radice dell'idea maschile del concetto, secondo Maria Zambrano: una creazione increata, senza nascita, come, appunto, la creazione divina, una creazione dal nulla (e, nell'epoca moderna, spesso del nulla). Pensare la corporeità vivente sessuata (non il puro dato biologico) come elemento che qualifica la presenza di ogni essere umano sulla scena del mondo invita a un'ulteriore riflessione: in che modo un corpo vissuto da una donna si esprime nella vita quotidiana, nel diritto, nella politica, nell'arte, nell'economia, nella filosofia? E' solo un peso, un limite, un ingombro, o una qualità che si può facilmente occultare, mascherare, travestire, con cui infiniti frammenti o rappresentazioni si può giocare, che si può usare? Oppure, come testimonia la passione femminile della differenza sessuale, e l'asimmetria con cui storicamente il tema della differenza sessuale, tranne rare eccezioni, è stato pensato soprattutto dalle donne, è un di più, la leva di un'eccedenza, di un andar oltre, una potente e inesauribile riserva di significato? Se si va nel senso di quest'ultima possibilità, in che modo la corporeità vissuta in cui si incarna la differenza, l'essere nati uomo o donna, rinvia a qualcosa d'altro, mette in gioco altro da sé, in quali forme concrete di azione, di conoscenza, di partecipazione alla civiltà umana e alla sua storia? Un primo, fondamentale ostacolo da superare è quello relativo alla facilità con cui la differenza viene pensata in opposizione binaria con l'uguaglianza. E' vero che la differenza storicamente è stata ed è tuttora fonte di disuguaglianza, ma non ci si rende conto della facilità con cui il valore della differenza viene azzerato non solo dalla disuguaglianza, ma anche dall'egualitarismo che sembrerebbe porre rimedio a quest'ultima.(...) La differenza diventa invece liberatoria quando non significa più devianza che esclude, pietrificazione in una natura e in carattere

1 Sentenza 10413/13 pubblicata il 6 marzo dalla quinta sezione penale della Cassazione. "Il marito geloso che taglia i capelli alla moglie contro la sua volontà commette reato di violenza privata. Lo ha detto, di recente, la Cassazione che ha condannato un carabiniere genovese il quale, dopo aver appreso la notizia di un presunto tradimento, ha sfogato la propria ira contro l'acconciatura della sua ex compagna. A nulla è valsa la ricostruzione avanzata dalla difesa, secondo la quale il passionale militare avrebbe tutt'al più commesso i più lievi reati di minaccia e ingiuria (quest'ultimo configurabile, secondo il codice penale, ogni qualvolta si attuano condotte tali da umiliare l'onore e il decoro della persona offesa). In particolare la Suprema Corte ha ribadito che se l'umiliazione della persona avviene attraverso l'uso della forza o ricorrendo a strumenti violenti e intimidatori, come nel caso di specie, non si può parlare di ingiuria, ma del più grave delitto di violenza privata poiché la vittima, oltre alle offese, subisce una restrizione della propria libertà morale". Consulenza giuridica fornita dall'avv. Marta Baiotto.

fissi, ma specificità, variazione, eterogeneità, relazioni di somiglianza e dissimiglianza. (...) La differenza sessuale costituisce dall'interno l'identità di ogni essere umano, uomo o donna, fa differire da sé ogni essere umano e lo fa essere se stesso: uomo o donna. Non si tratta di una mediazione o di una tensione tra due entità, bensì di una ricerca del senso di sé che avviene tra sé e ciò che non si è ancora. La differenza sessuale è il banco di prova dell'identità di ogni essere che conquista ciò che gli è più proprio- esistenzialmente, storicamente- accettando una mancanza, una parzialità, una dipendenza dall'altro da sé. Il dominio, la disuguaglianza appare in questa luce una violenta abbreviazione di questo percorso dell'elaborazione del senso di sé.» (Boella 2003:26-29)

I capelli e le acconciature nella storia dell'uomo

Nel mondo antico il valore legato alla capigliatura trova la sua essenza nella convinzione che la testa raccolga il seme della vita, mentre la coscienza e il pensiero (che noi normalmente leghiamo alla testa e al cervello), sono posti nel cuore e nei polmoni. Questa concezione dell'anatomia umana deriva innanzitutto dal fatto che il cervello e la sostanza cerebrospinale sono ritenuti il principale veicolo del fluido seminale. Per comprendere come i capelli rappresentino l'identità della persona è necessario fare un passo indietro per rendersi conto di come la cura del capello e la sua bellezza siano sempre stati presenti nella storia dell'uomo e della donna, fin dai tempi più antichi, anche quando non esisteva uno specchio dove specchiarsi, o un concetto di estetica e di importanza data all'immagine esteriore così forte ed elaborata come nell'epoca attuale. Partendo proprio dall'uomo primitivo, per fare un esempio storico, a Brassempouy², in Aquitania (Francia), è stata trovata una statuetta di avorio di mammut datata dagli archeologi 25.000 a.C., ovvero dopo la fine dell'era glaciale. Di questa statuetta ci giunge solo la testa, ha l'acconciatura finemente decorata da righe ortogonali ed è stata per questo soprannominata "la signora della cappa" o anche la "dama dal cappuccio", proprio per la cura data all'acconciatura, intenzionalmente orientata. Più o meno contemporanea sembra essere la Venere di Willendorf³ (Austria), realizzata nel Paleolitico superiore, tra il 23.000 e il 19.000 a.C. Presenta la testa arrotondata e la capigliatura molto curata, è raffigurata attraverso piccole protuberanze disposte in file orizzontali e parallele che coprono quasi tutto il volto. Uno degli oggetti più antichi ritrovati negli scavi archeologici sono i pettini, utensile prodotto con materiali diversi quali osso, legno, corna, lisce di pesce; confermando ancora una volta l'attenzione e la consapevolezza data ai capelli e alla loro cura, ma non solo, in quanto questo strumento veniva utilizzato anche per altri usi tecnici.⁴

«Nel mondo antico, questo valore della capigliatura, trova la propria ragion d'essere in una diversa mappa dell'anatomia corporea, che identifica nella testa non la sede del pensiero o della coscienza (posti nel cuore e nei polmoni), ma il contenitore sacro del seme generatore di vita. Il cervello, in particolare la sostanza cerebrospinale, è ritenuto il principale veicolo del fluido seminale, una potenza che anima i singoli corpi e al contempo li trascende, identificandosi con lo spirito immortale e divino la psychè dei greci o il genius dei latini che permea l'intero universo. Per analogia, anche il macrocosmo è quindi provvisto delle sue "teste", dalla fonte di un fiume alle radici di una pianta fino alla spiga del grano, attributo di Ceres quale dea della fertilità. Finché i capelli restano, come per

2 Venere di Brassempouy, 23 000 a.C., avorio di mammut, alt. 3,65 cm. Musée d'Archéologie Nationale di Saint-Germain-en-Laye, Francia.

3 Venere di Willendorf, 23 000-19 000 a.C., pietra calcarea, alt. 11 cm. Vienna, Naturhistorisches Museum.

4 PETTINE (ΚΤΕΙΣ, ΚΤΪΛΙΟΝ, ΞΆΣΙΟΝ; pecten). - L'invenzione del p. risale a epoca remotissima. I primi esemplari che conosciamo provengono dalle stazioni scandinave (Ertbølle e Meilgaard) dell'inizio del Neolitico (protoneolitico) o ancora, secondo alcuni, del mesolitico, stazioni formate da ammassi di conchiglie (kjoekkenmøddings): sono di piccole dimensioni, in osso, e presentano una forma alta e stretta che ricorda, appunto, nelle proporzioni, la mano umana (Enciclopedia dell'Arte Antica Treccani, 1965 alla voce "Pettine").

Aristotele, il prolungamento del cerebrum da cui si crea la vita (keras, cereo, creio) “perché il cervello è fluido e il cranio ha molte suture”, e l'intero universo - dalle comete o “astri chiomati” descritti da Luciano di Samosata alle chiome arboree di cui parla Omero nell’Odissea - è visto permearsi di psychè nelle sue multiformi capigliature, nessuna degradazione può intervenire a intaccarne la sacralità.» (Violi 2008:8)

A tal riguardo possiamo citare la seguente affermazione di Mariella Combi, per comprendere come la cura del proprio aspetto faccia parte di quel bagaglio comunicativo ed espressivo del potere dominante e non solo:

«Acquistano particolare importanza i messaggi che l'ideologia dominante, in un certo periodo storico e in una particolare società, mette a disposizione dell'individuo. Essi implicano, infatti, forme di spiegazione e di razionalizzazione tendenti a far emergere sia alcuni aspetti, alcune puntualizzazioni della realtà sociale e naturale e non altri, sia prescrizioni riguardanti comportamenti disponibili o consentiti ai vari livelli e specie di individui e gruppi che compongono il sistema. Tali sistemi di messaggi hanno come scopo proprio quello di spiegare perché il mondo è così com'è, fornendo contemporaneamente delle indicazioni che servono a mantenere coerente il sistema e a rassicurare l'individuo sulla posizione che occupa al suo interno. Il corpo e la parola rientrano in queste spiegazioni e prescrizioni.» (Combi 1988:32-33)

Introduzione all'antropologia del corpo

«Identità non è restare presso di sé, bensì avere cura di sé nell'incontrare gli altri (...)» (Nivola e Satta 2006:24)

L'uomo è anche un corpo. Anzi, potremmo affermare che è soprattutto un corpo, non perché questa sua componente sia la più importante ma perché è sicuramente la prima che vediamo, osserviamo e soppesiamo, è lo strumento con cui ci presentiamo al mondo e agli altri, è una delle principali cause della nostra soddisfazione o insoddisfazione riguardo noi stessi, è quindi l'arma con cui ci auto-critichiamo e auto-valutiamo, è la prima causa del nostro giudizio sugli altri. Il corpo ha i suoi strumenti, le sue appendici, il suo contatto con il mondo esterno, attraverso le mani, i piedi, i 5 sensi. Attraverso il corpo si definisce e si costruisce la nostra cultura. Al corpo è collegato anche il gesto, ovvero ciò che Marcel Mauss definisce “tecniche del corpo”. Marcel Mauss scrisse il saggio “Le tecniche del corpo” nel 1950, contenuto nel testo “Teoria generale della magia e altri saggi”, in seguito sua alla celebre conferenza “Les techniques du corps” tenuta il 17 maggio 1934 presso la Société française de psychologie di Parigi, e definisce qui le tecniche del corpo come «i modi come gli uomini nelle diverse società si servono, uniformandosi alla tradizione, del loro corpo» (Torre, Turi e Veroli 1991). Ci sono diverse scelte che una persona può fare sul come agire, quali gesti compiere, in che sequenza, con che manualità, con che atteggiamento corporeo, quali strumenti usare e come usarli... ecc. L'autore ci spiega che queste scelte sono dettate dalla tradizione specifica della società che stiamo analizzando. Ciò che spesso ci sembra banale o scontato non lo è, ciò che crediamo non possa essere fatto in modo diverso da come lo facciamo tutti i giorni, in realtà avrebbe decine e decine di modalità differenti. Mauss continua la sua analisi e ci racconta che la tecnica del corpo adottata va analizzata sia da un punto di vista storico-culturale (e qui possiamo intuire quanto la tecnologia e il mondo virtuale influiscano su questo aspetto), ma anche osservando il ritmo e la ripetitività dei gesti, che vengono arricchiti dalla ricerca di un contatto attraverso i cinque sensi, che ci aiuta, ovviamente in modo inconscio, a riproporre elementi di un passato che possiamo solo ricordare, riformulare,

mettendolo in relazione con il tempo presente. In questo modo la tradizione si crea, attraverso la sua ripetizione, e viene trasmessa. In questo l'uomo si distingue dagli animali: per la trasmissione delle sue tecniche e per la loro trasmissione orale, il corpo è il primo e più naturale oggetto tecnico e allo stesso tempo, mezzo tecnico dell'uomo. Mauss diceva che le tecniche del corpo sono forme di riconoscimento collettivo e identitario, ma anche modelli per la società, a cui si avvale il singolo individuo nel processo di identificazione all'interno del gruppo e di formazione personale per la sua quotidianità. Si comprende così anche come il singolo individuo sia fondamentale per il successo della società nel suo complesso, e quindi quanto potere di azione abbiamo, nel bene e nel male. La società serve all'individuo, ma senza l'individuo la società non potrebbe esistere.

Mauss, durante il discorso tenuto alla conferenza sopra citata disse che *«abbiamo commesso l'errore fondamentale di ritenere che esistano delle tecniche solo quando ci sono strumenti»*. In sintesi l'autore ci dice che ci stavamo dimenticando dell'uomo, e spesso lo facciamo ancora! E prosegue *«Io chiamo tecnica un atto tradizionale efficace, e vedete che sotto questo aspetto esso non differisce dall'atto magico, religioso, simbolico. Occorre che sia tradizionale ed efficace»*. Mauss ci fa comprendere che la tradizione è composta da atti, gesti, azioni del nostro corpo sull'ambiente, azioni condivise dal resto della comunità, creando un continuum fra un gesto e l'altro e arricchendolo così di senso non solo pratico (l'azione determina un risultato, un prodotto) ma anche simbolico e identitario. Lo strumento più efficace per questo scopo è appunto il nostro corpo, che viene utilizzato e strumentalizzato (a volte anche modificato) in modi tali da distinguerci dal mondo animale, il quale "sfrutta" il corpo solo da un punto di vista biologico e non individualistico e culturale. L'uomo si distingue per la creazione dell'utensile, per il gesto con questo applicato, per il simbolo legato ad esso, per la sua capacità di addomesticare il tempo e lo spazio (ovvero l'esser riuscito a creare un tempo e uno spazio umani). La creazione di un tempo, legato al gesto, non è altro che la creazione di un ritmo; non solo un ritmo legato all'azione e alle sue parti scomponibili, ma anche applicabile al mondo che ci circonda: il giorno e la notte, le stagioni, i tempi di azione e di riposo, il rapporto del nostro corpo con la natura, creano un ritmo non più caotico ma cadenzato a intervalli regolari, diventando l'elemento principale della socializzazione umana, l'immagine dell'inserimento sociale. Ricordiamoci che la parola *ritmo* è etimologicamente legata alla parola *rito* e così possiamo facilmente comprendere perché Mauss riteneva che un atto tradizionale efficace non differisce dalla magia: la magia, il simbolo, il rito, il sacro, sono tutti aspetti che mettono in relazione l'uomo con l'ambiente circostante, cercando di addomesticare lo sconosciuto per farlo diventare conosciuto. Come disse Ernesto De Martino, la tensione per la fine del mondo implica il rischio di *non esserci culturalmente da nessuna parte*, questo timore rappresenta per De Martino una possibilità antropologicamente permanente, che supera tutte le culture umane. Nonostante ciò la capacità dell'uomo di combattere per esserci e la sua fede in questo orizzonte di speranza e di istinto di sopravvivenza è fuori discussione:

«Certo il mondo "può" finire: ma che finisca è affar suo, perché all'uomo spetta soltanto rimetterlo sempre di nuovo in causa e iniziarlo sempre di nuovo (...) il pensiero della fine del mondo, per essere fecondo, deve includere un progetto di vita, deve mediare una lotta contro la morte, anzi, in ultima istanza, deve essere questo stesso progetto e questa stessa lotta.» (Frazer 2003)

A questo proposito, tornando al corpo e all'antropologia del corpo, si può citare nuovamente Mariella Combi, che scrive:

«In ogni società il corpo, così come è vissuto dal singolo individuo, è impregnato dal simbolismo, dalle reazioni ai rapporti interpersonali e dalle emozioni. E' un corpo su cui il sociale con i suoi riti e le sue norme, le rappresentazioni fantasmatiche, la magia, la scienza e l'esperienza personale lasciano

il segno» (Combi 1988:57).

Trattandosi di un elemento culturale, che agisce sulla cultura e a cui a sua volta ne viene influenzato, il corpo, non può essere qualcosa di statico, così come non lo è la cultura. Ovvero, la percezione del corpo e la sua valutazione/svalutazione, si commisura alla cultura e all'epoca storica che si sta vivendo in un determinato territorio. Sappiamo, innanzitutto, che la società fino al Medioevo e al Rinascimento si è basata sul concetto comunitario, il corpo quasi non apparteneva all'individuo stesso, il quale si identificava con il gruppo, la comunità a cui apparteneva e non tanto con i propri desideri e le proprie esigenze personali. Con la società moderna, invece, strutturata su un incalzante individualismo, un processo di secolarizzazione che lo emancipa dal religioso e dall'attesa che la divina provvidenza decida le sue sorti, padrone della sua vita, del suo destino e anche (apparentemente) della natura, attraverso lo sviluppo della scienza da Galileo in poi, l'individuo diventa anche padrone del suo corpo, distaccandosi dalla folla, dalla comunità, perdendo così anche il forte legame con le tradizioni, le credenze popolari, il senso dei valori condivisi dalla comunità, il concetto di "bene comune", e così via. L'uomo è ora il suo corpo e le sue priorità girano attorno ad esso e a tutto ciò che rappresenta se stesso, tra questi anche il valore esasperato dato all'immagine, a discapito spesso dei contenuti. Come afferma David Le Breton in "Antropologia del corpo e modernità" (Le Breton 2007) il corpo è un'icoma che si impone sull'altro superando e contrastando tutte le altre caratteristiche psicologiche ed emotive della persona, la personalità del soggetto viene quindi sostituita dalla sua corporeità. L'autore parla anche di un mondo che perde la funzione di universo di valori, per divenire un universo di fatti. Su questo importante concetto scrive nuovamente Mariella Combi:

«Nelle società preletterate è il corpo comunitario che unisce i membri, mentre il corpo individuale porta i segni materiali e simbolici delle potenzialità del riconoscimento di questa appartenenza in molteplici modi. Imprimere, incidere tratti sul corpo, sulla carne del singolo significa iscrivere un segno-simbolo condiviso da quella stessa comunità che decide quale deve essere l'importanza dei segni stessi. Esso indica e permette non solo il riconoscimento dell'uguale o del diverso da sé, l'appartenenza o meno allo stesso gruppo sociale, ma indica soprattutto la condivisione di una stessa elaborazione simbolica che trova nei segni corporei l'espressione immediata di una comunicazione sulla realtà più generale. (...) Al contrario la società occidentale avendo attuato una scelta che ha tagliato i legami più profondi con il corpo comunitario, ha dissolto lentamente il senso di partecipazione della parte con il tutto. Nel momento in cui il corpo ha significato solo se stesso nella sua singolarità, senza agganci pregnanti con il riconoscimento dell'origine comunitaria e con il suo ruolo di produttore di segni collettivi e condivisi, ha perso la sua possibilità di rappresentare l'insieme. Permane, come si è detto, l'incidenza dell'iscrizione sociale nell'uso del corpo, nella sua percezione, ecc., ma non più come riconoscimento del "Medesimo" e della globalità» (Combi 1988:65-66)

I capelli nei riti di passaggio e di separazione

«Orrore dell'informe, orrore dei rifiuti, orrore dei peli e degli odori che possono nascondere, orrore di un elemento organico, di un'entità vivente che sfugge al nostro controllo (...) i peli rigettano l'uomo nello stato della pura animalità, della vita oscura e autonoma degli organi. (...) I peli screscono sul cadavere, si attorcigliano, si aggrovigliano, come i vermi che si vedono brulicare sui corpi dei monumenti funebri che la spiritualità della fine Quattrocento aveva moltiplicato. E anche quando la carne si è decomposta, i capelli restano, setosi e soffici» (Clair 2004:12-13)

L'interesse dell'antropologia verso i capelli cominciò fin dall'800, quando i primi studiosi si scontrarono con tribù "primitive" che svolgevano pratiche in cui i capelli venivano posti al centro dell'attenzione. Il capello, la ciocca, viene fatta anche circolare tra queste popolazioni, come vestigia del corpo a cui era appartenuta. Già nel 1850 la collezione di oggetti raccolti da Augustus Henry Lane e poi confluiti nel museo etnografico di Oxford da lui stesso fondato, comprende oggetti quali "crani e capelli tipici". Nasce così la prima riflessione sui capelli e questa si sviluppa proprio da un punto di vista magico-religioso, ritualistico e cerimoniale. Le prime ricerche di rilievo si hanno agli inizi del secolo '900 grazie a Robert Hertz e Arnold Van Gennep. Secondo Hertz, che scrisse "*Rappresentazione collettiva della morte*" nel 1907 (Hertz 1978), i riti funebri includono l'uso di capelli, ossa e unghie, oggetti che diventano simboli, in quanto contenitori dell'anima del defunto. Con l'uso di questi scarti corporali, il cadavere passa da uno stato impuro a quello di reliquia incorruttibile. Arnold Van Gennep scrisse il celebre "*Riti di passaggio*" (Van Gennep 2012) nel 1909, e individuerà il taglio dei capelli in riti funebri, nei matrimoni, nei riti iniziatici per il passaggio di età o di status sociale, ovvero in tutti quegli eventi che cerimoniano le varie fasi dell'esistenza e la transizione fra queste.

«Quel che viene definito "il sacrificio dei capelli" comprende due distinte operazioni: a) tagliare i capelli; b) dedicarli, consacrarli, ovvero sacrificarli. Orbene tagliare i capelli equivale a separarsi dal mondo precedente; dedicare i capelli significa legarsi al mondo sacro, più specificatamente a una divinità o a un demone, di cui si diventa così parenti. Ma questa è soltanto una delle forme di utilizzazione dei capelli nella quale consiste una parte della personalità dell'individuo, esattamente come nel prepuzio e nelle unghie tagliate. Molto spesso questa idea non c'è affatto, e non si dà alcun uso di questi scarti. Là dove esiste, invece, essi vengono sotterrati, bruciati, conservati in un sacchetto, affidati a un parente, ecc. Ugualmente il rito di tagliare i capelli o una parte della capigliatura (tonsura) viene impiegato in circostanze assai diverse: si rade la testa del bambino per indicare che entra in un altro stadio, cioè nella vita vera e propria; si rade la testa della ragazza quando si sposa, perché ciò sta a significare il cambiamento di classe d'età; analogamente le vedove si tagliano i capelli per distruggere il legame prodotto dal matrimonio, dal momento che deporre la capigliatura sulla tomba del defunto rafforza il rito. Talvolta è al morto che si tagliano i capelli, sempre per la stessa ragione. Orbene, vi è una spiegazione al fatto che il rito di separazione riguarda i capelli: è che essi, per la loro forma, colore, lunghezza e acconciatura, costituiscono un carattere distintivo sia individuale che collettivo facilmente riconoscibile.» (Van Gennep 2012:146)

Anche i primi antropologi quali Edward Tylor e James Frazer intravidero nei capelli una dimensione magica, anche se venne, come era abitudine all'epoca, associata ad una mentalità primitiva e sulla visione che questa aveva del mondo, della natura e delle interconnessioni con il corpo. Da questo punto di vista Frazer analizzò il taglio delle chiome come psyché o principio generativo della natura, collegando l'analogia con le varie divinità del mondo naturale e lo spirito Keras contenuto nella testa, oltre che con miti e fiabe. In sintesi, per Frazer, che espose le sue teorie nel celebre libro "*Il ramo d'oro*" (Frazer 2003), i capelli recisi sono attornati da tabù, come altri oggetti del corpo, quali lo sputo, le unghie, il sangue. Come questi diventa "oggetto" del corpo perché può distaccarsene e disperdersi, anche con il pericolo di attacco esterno, nonostante la recisione infatti rimane il legame spirituale, intimistico con la persona e la sua identità, creando un alone magico e superstizioso che accompagna il taglio dei capelli, sia esso rituale o meno. Per questo motivo le ciocche recise, i capelli che rimangono nella spazzola o nel pettine (consuetudine presente ancora nell'Italia contadina del 1900 inoltrato), vanno seppelliti, custoditi, bruciati, nascosti. Le parti di un corpo, infatti, se finiscono nelle mani di uno stregone, possono ricostruire l'intera identità della persona, che può diventare vulnerabile agli attacchi magici.

«Lo stregone prendeva dei capelli, dello sputo, o qualunque altro rifiuto corporale dell'uomo che voleva danneggiare, lo avvolgeva in una foglia e metteva il pacchetto in una borsa fatta di fili o di fibre intrecciate e seppelliva il tutto con certi riti speciali, dopo di che la vittima deperiva e languiva per venti giorni. Gli si poteva salvare la vita scoprendo e dissotterrando i capelli, lo sputo o quel che fosse, perché appena fatto questo la potenza dell'incantesimo era infranta.» (Frazer 2003:24-25)

Frazer utilizza il termine “rifiuto corporale”, facendo emergere l'ambiguità del termine e del significato dei capelli (così come delle unghie, dello sputo, e così via), quale scarto e/o parte di identità individuale della persona: infatti l'aspetto magico e identitario dello scarto risulta proprio dall'evidente ruolo dell'oggetto-chioma come forma di potenza, che può tanto uccidere quanto salvare la vittima predestinata. Lo scarto che diventa oggetto di potenza e dominio può essere modellato con della cera fino a plasmare un modello della vittima, laddove questa effigie sia assente, l'involucro stesso (la foglia, il sacchetto..) che contiene i capelli diventa una sorta di amuleto dalla incredibile potenza. Una pratica importante per la comprensione di questo atto è l'intreccio di fili e fibre, la tessitura cioè trasforma i capelli in oggetto culturale, o, per citare Alessandra Violi, in ordito culturale.

«Una sezione del capitolo sui “Tabù di oggetti” (del “Ramo d'Oro” di J.Frazer n.d.r.) è infatti dedicata a nodi, anelli, o artefatti simili quali corde, reti, cinture e serrature, tutti accumulati da un potere di legare o sciogliere che si manifesta sia nella loro struttura – sono legati, prodotti intrecciando dei fili – sia nella funzione di legatori che essi assolvono nel creare o impedire quella che Frazer chiama “catene corporali e spirituali”. Tale potere, intrinsecamente ambiguo nelle sue oscillazioni tra effetti benefici e malefici, agisce di nuovo sul corpo per magia omeopatica o imitativa – un nodo nei capelli o nelle vesti può per esempio intralciare il parto, mentre l'anello può trattenere la propria anima nel copro o legare a sé quella di qualcun altro -, ma dal corpo sembra anche derivare se teniamo conto ancora una volta della continuità fra questi factitia e i capelli come modello primario per la loro produzione.» (Violi 2008:117)

Come disse l'architetto tedesco Gottfried Semper, citato dalla Violi, *«il nodo è probabilmente il simbolo tecnico più antico e l'espressione delle prime idee cosmogoniche sorte fra i popoli»* (Violi 2008:119). Ricordiamo a tal riguardo l'ampia presenza della figura del Tessitore Primordiale in svariati miti cosmogonici, legando il simbolo del nodo (dal greco *gónu*) alla generazione (dal greco *gónos*). Anche l'immagine del Sole, mitologicamente, è stato visto *«come un ragno che secerne “capelli” luminosi dalla sua chioma raggiata per dar corpo alla tela del mondo»*. (Violi 2008:120)

Anche Frazer tratta della tessitura, come oggetto-nodo che diventa ornamento, un corpo trasformato in oggetto posticcio che si aggiunge a un altro corpo, si parla qui ovviamente dei talismani, degli amuleti, dei gioielli. Il tema dei gioielli e dei capelli trova un luogo di dialogo comune proprio nell'uso delle chiome come gioielli, usanza diffusa nell'Inghilterra del '600 e in generale nell'Europa e nell'America del XIX secolo (Susan Stewart indicò il 1560 come l'inizio della storia dei gioielli-reliquia, trovando come oggetto promotore il “locket”, ovvero la creazione di ritratti in miniatura da portare indosso, con inseriti all'interno dei capelli della persona ritratta (Stewart 1993:126-127): molto alla moda era infatti l'uso di cinture o cinturini di orologi fatti di capelli intrecciati, ciondoli e medaglioni con all'interno chiome di cari estinti o dell'amato e dell'amata da donare al proprio partner. Il monile ci riporta anche al concetto di “presenza-assenza” nel Mondo, presenza del Sé e dell'unione tra i due corpi e le due anime degli amanti. Il concetto di “presenza individuale nel mondo” e di “crisi della presenza” sono concetti che l'antropologia ha affrontato, in particolare lo fece Ernesto de Martino, in *“Sud e Magia”* e nella sua celebre analisi del fenomeno della taranta. Ernesto de Martino, al riguardo scrive:

«In virtù del piano metastorico come orizzonte della crisi e come luogo di destorificazione del divenire si instaura un regime protetto di esistenza, che per un verso ripara dalle irruzioni caotiche dell'inconscio e per un altro verso getta un velo sull'accadere e consente di "stare nella storia come se non ci si stesse". In virtù di tale duplice complementare funzione protettiva la presenza individuale si mantiene nel mondo, e attraversa i momenti critici reali o affronta le reali prospettive incerte "come se" tutto fosse già deciso sul piano metastorico secondo modelli che esso esibisce: ma intanto, pur entro questo regime protetto di esistenza, si reintegra il bene fondamentale da proteggere, cioè la presenza individuale, la quale attraverso il momento critico o affronta la prospettiva incerta rischiudendosi di fatto ai comportamenti realistici e ai valori profani che la crisi senza protezioni magica avrebbe, nelle condizioni date, compromesso». (de Martino 1959:97)

L'individuo vive una crisi nel mondo reale, non riesce a far aderire la sua personalità, la sua vera identità con ciò che lo circonda, il proprio ruolo va in crisi: una nuova presenza nell'atto magico non è quindi da vedere come una assenza o come una perdita di coscienza, anzi, va letta come un rituale che permette alla persona di sopravvivere al suo disagio, di ricollocarsi nel mondo, dopo questa fase magica di "presenza-assenza", potrà quindi rientrare nel suo ruolo. Il feticcio, l'amuleto, l'oggetto magico che dir si voglia, sarà quindi uno strumento tramite, un oggetto di transizione che fungerà quasi da porta tra il "fuori" e il "dentro", il presente e l'assente.

Ecco che il feticcio creato con i capelli diventa un vero e proprio oggetto magico, con cui tenere legato a sé la propria anima e quella dei propri antenati e/o del proprio amato e della propria amata. Il monile di capelli è quindi, usando le parole di Alessandra Violi *«un esplicito prototipo della materia come supporto memoriale»*, (Violi 2008:126) il gioiello-reliquia diviene strumento di esibizione di una storia intimistica e familiare, ma altresì una dichiarazione di segretezza, che suscita curiosità e interesse da parte dell'osservatore. Susan Stewart ha trovato proprio nella miniatura descritta poco sopra, la capacità di esprimere attraverso un gioiello-reliquia il concetto di "presenza-assenza", e infatti scrive:

«In this sense the miniature, although a kind of mirror of the world, is the antithesis of the "self-reflecting" mirror, for the mirror's image exist only at the moment the subject projects it. In contrast, the miniature projects an eternalized future-past upon the subject; the miniature image consoles in its status as an "always there" (...) if the miniature is a kind of mirror, it is a mirror of requited love. Like other forms of magic, it guarantees the presence of an absent other through either contagion or representation. When the miniature exist simply as a representation, it functions as sympathetic magic; when it is enclosed with a lock of hair, a piece of ribbon, or some other object that is "part" of the other, it functions as contagious magic.» (Stewart 1993:126)

La miniatura è quindi una sorta di specchio di noi stessi, che prolunga la nostra immagine come una eco, al di là del tempo e dello spazio, dell'assenza o della presenza (un "vero" specchio può riflettere la nostra immagine solo nel momento in cui siamo posti di fronte ad esso, la miniatura prolunga invece questo atto, in un "sempre presente"); il solo dipinto, se accresciuto dalla presenza di una ciocca di capelli del proprietario o di un'altra persona, diventa una magia contagiosa.

Proseguendo l'analisi dei capelli nei riti, Arnold Van Gennep nel libro *"I riti di passaggio"* (Van Gennep 2012), tratta molto del tema dei capelli, uno degli esempi di rito di passaggio che tratta è quello dell'India vedica, in cui al compimento del terzo anno di età di un bambino ha luogo una cerimonia nella quale avviene il primo taglio di capelli, ogni famiglia porta una particolare acconciatura con la quale può essere riconosciuta dalla comunità e questa stessa viene imposta al bambino, in questo

modo il suddetto rito diviene al tempo stesso di separazione (il bambino dai 3 anni comincia il suo cammino verso l'autonomia) e di aggregazione alla società familiare, e quindi anche di riconoscimento dell'individuo-bambino all'interno della comunità di appartenenza.

Nell'ambito invece dei **riti di separazione** si riporta, tra i vari esempi, quello di disfare la pettinatura, tagliare o radere i capelli o la barba. Quanto invece l'acconciatura sia indice di stato civile o famiglia di appartenenza, lo racconta sempre Van Gennep citando un passo di E. Doutté da Merrâkech

«Quando sono molto giovani, le ragazzine dei Rehamma (Marocco) portano il capo rasato, salvo i capelli davanti e un ciuffo in alto. Quando giungono alla pubertà, lasciano crescere i loro capelli, mantenendo quelli che sono sulla fronte e attorcigliando gli altri sulla testa. Quando si sposano, li dividono in due trecce che pendono lungo le spalle; ma da quando diventano madri fanno scendere sul davanti le due trecce, al di sopra delle spalle» (Van Gennep 2012:147)

Conclusione

Il presente saggio è stato scritto e presentato in concomitanza dell'evento-spettacolo Open (h) Air di Paola Luciani, fotografa e ideatrice del progetto. La ricerca ha accompagnato nel loro percorso le giovani ballerine e tutte le persone coinvolte nel progetto e nel set fotografico. Questo progetto, contro la violenza sulle donne, è stato presentato all'interno della IX edizione del "Festival la Violenza Illustrata" di Bologna, il 25 novembre 2014 a Casalecchio di Reno; unico festival in tutta Italia che tratta il tema della violenza contro le donne. Il festival, e tutti gli eventi del palinsesto presentati in questa edizione, sono stati patrocinati dalla "Casa delle donne per non subire violenza" di Bologna. In particolare questo progetto è stato patrocinato anche dall'associazione Antrocom Onlus e dall'associazione di promozione sociale Radices. L'idea proposta da Paola Luciani, quando mi contattò, era quella di ritrarre giovani ballerine mentre danzano liberamente in mezzo alla natura, con i capelli al vento. Le ragazze non conoscevano inizialmente la mia ricerca, e men che meno il significato simbolico e antropologico dei capelli. Durante una delle giornate del set fotografico ho partecipato anche io, incontrandomi con tutte le ragazze (si tratta di 9 ballerine professioniste, tutte con un'età compresa tra i 14 e i 17 anni). In questa occasione abbiamo parlato di antropologia, materia che non avevano mai sentito nominare, e abbiamo affrontato il problema dell'identità femminile, della costruzione identitaria, del riconoscimento della propria personalità e individualità al di là delle apparenze e dell'estetica. Uno degli obiettivi di questo saggio, e del progetto stesso, è quello di trattare un tema come la violenza contro le donne senza mostrare immagini violente e senza parlare in modo diretto di violenza. Questa scelta di controtendenza è stata fatta per due motivi: dimostrare che non è sempre necessario creare la galleria di mostruosità per trattare un tema sociale delicato e molto attuale e mettere il riflettore sulle dinamiche culturali, sociali e antropologiche che portano l'individuo a compiere atti di violenza. Inoltre da questa riflessione ho potuto coniare l'espressione violenza non violenta, per dimostrare come molto spesso l'individuo non prende coscienza delle situazioni che vive, delle azioni che compie o subisce, o per lo meno non ne individua la velata violenza che sottintende: prova disagio, imbarazzo o paura, ma non sempre comprende e riconosce il volto della violenza. Ovviamente non è responsabilità dell'individuo ma della visione culturale che la società dà alla violenza e al significato di questa parola. Al giorno d'oggi siamo troppo avvezzi a immagini crude e violente, ogni sera al telegiornale la galleria di sangue e atrocità che ci raccontano femminicidi, bullismo, omicidi inter familiari, disuguaglianze, guerre e genocidi, atti di terrorismo. Esistono diversi tipi di violenza: umiliare una persona, toglierle la dignità e il rispetto in quanto essere umano, al di là del sangue che

possa scorrere, è e sarà sempre una violenza. Questo è il significato di violenza non violenta: qualcosa di nascosto, velato, ma pur sempre presente, forse non vi saranno cicatrici visibili, ma nell'anima e nella memoria sicuramente rimarranno indelebili. I capelli, in questo caso, ci hanno aiutato a fare un percorso antropologico che ne evidenzia il ruolo nell'ambito dell'antropologia del corpo. In un'epoca in cui l'estetica diventa a volte anche ossessione, oltre che strumento di comunicazione, in un'epoca in cui l'aspetto conta spesso più del resto, e fa parte della nostra costruzione identitaria e comunitaria, è necessario fermarsi, fare un passo indietro e tracciare la storia della nostra estetica, comprenderne le origini e il cammino, per non perdere di vista i valori antropologici che giacciono dietro alle scelte estetiche e dietro ai ruoli sociali del femminile e del maschile, sempre più deboli e mescolati fra di loro, espressi anche attraverso l'acconciatura.

References

- Baldini, M. e Spalletta, M. (a cura di) (2006). *La moda capelli*. Roma: Armando Editore.
- Boella, L. (2003). *Femminile Plurale. Percorsi tra identità e differenza*. Mantova: Tre Lune Edizioni
- Chisesi, I. (a cura di) (2000). *Dizionario Iconografico*, Milano: Edizioni Bur.
- Clair J., *De immundo, Abscondita*, Milano 2004, pag.12-13
- Combi, M. (1988). *Il grido e la carezza*. Palermo: Sellerio Ed.
- De Marino, E. (1959). *Sud e magia*. Milano: Feltrinelli.
- de Martino, E. (1977). *La fine del Mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*. Torino: Einaudi.
- Durand, G. (2013). *Le strutture antropologiche dell'immaginario*. Bari: Edizione Dedalo.
- Frazer, J. G. (2003). *Il ramo d'oro*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Hertz, R. (1978). *Sulla rappresentazione collettiva della morte*. Roma: Savelli Editore.
- Le Breton, D. (2007). *Antropologia del corpo e modernità*. Milano: Giuffrè Editore.
- Mauss M. (1950). *Teoria generale della magia e altri saggi*. Torino: Einaudi Editore.
- Micheli, M. E., Santucci A. (a cura di) (2011). *Comae: identità femminili nelle acconciature di età romana*. Pisa: ETS Editore.
- Monaghan P. (1987) *Le donne nei miti e nelle leggende. Dizionario delle dee e delle eroine*. Como: Red edizioni.
- Montaigne, de M. E. (2005). *Saggi*, Milano: Adelphi.
- Nivola E., Satta M. E. (2006) 'Tessitura di pace'. In *Quaderni Satyagraha, forza della verità*. Bagno a Ripoli (FI): Libreria Editrice Fiorentina, Centro Ghandi Edizione Pisa.
- Pont-Humbert C. (a cura di) (1997) *Dizionario dei simboli, dei riti e delle credenze*. Roma: Editori Riuniti.
- Stewart, S. (1993). *On longing. Narratives of the Miniature, The Gigantic, the Souvenir, the Collection*. Durham, NC: Duke University Press.
- Torre, G., Turi, R., Veroli, L. (1991). *Autoscienza tra fiabe e realtà. L'eros nell'immaginario della donna*. Milano: Melusine c/o Centro Azione Milano Donne.
- Van Gennep, A. (2012). *I riti di passaggio*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Violi, A. (2008) *Capigliature. Passaggi del corpo nell'immaginario dei capelli*. Milano: Bruno Mondadori.
- Vlad Borrelli, L. (a cura di) (1965) *Enciclopedia dell'Arte Antica Treccani*.

