

# Claudia Mattalucci-Yılmaz

## *Introduzione\**

### **1. Donne che portano la parrucca**

*Peruk takan kadınlar* è l'opera che nel 1999 l'artista e cineasta turco Kutluğ Ataman ha presentato alla Biennale di Venezia curata da Harald Szeemann<sup>1</sup>. Quattro schermi giustapposti proiettano le testimonianze di donne che, per un periodo della loro vita, hanno portato una parrucca: un'attivista politica di sinistra che nel 1971, dopo il colpo di stato militare, utilizzava un nome in codice, una divisa delle Turkish Airlines e una parrucca per sfuggire al controllo della polizia; una giornalista, colpita da un tumore al seno, che ha portato una parrucca per mascherare gli effetti della chemioterapia; una studentessa musulmana che indossa una parrucca per frequentare l'università, in un contesto – quello turco – che in nome della laicità dello Stato, interdice l'uso nel foulard nelle scuole, nelle università e nella pubblica amministrazione<sup>2</sup>; e infine un transessuale<sup>3</sup>. Impegnata nella lotta per i diritti all'uguaglianza, quest'ultima ha portato una parrucca per un breve periodo della sua gioventù e nuovamente, a distanza di anni, dopo aver subito un arresto con una pretestuosa accusa di vilipendio ad Atatürk; in quest'occasione i poliziotti, dopo averla torturata, le avevano tagliato i capelli.

Per la sua intensità e ricchezza di spunti che offre allo spettatore, l'opera di Ataman meriterebbe un'analisi a parte. In questa sede, mi limiterò tuttavia a evocarne alcuni tratti. Come gli autori degli articoli che questo numero di «Antropologia» raccoglie, Ataman mostra, con una straordinaria incisività, che i corpi sono il prodotto dell'interazione tra pratiche culturalmente codificate ed esperienze personali, tra dispositivi di controllo che il potere esercita sui soggetti indivi-

\* Ringrazio, per i loro commenti e osservazioni, Setrag Manoukian e Levent Yılmaz.

duali e strategie di resistenza che questi stessi soggetti elaborano. Lo fa dando visibilità a quattro storie che, come egli stesso sottolinea nella sua introduzione (2001, pp. 7-8), si oppongono al discorso ufficiale che lo Stato proietta sui cittadini. Ciascuna delle sue *Donne che portano la parrucca*, vive ai margini di una “normalità” definita dal sistema giudiziario, dalle politiche sessuali, dalle norme che limitano la libertà religiosa, da quelle che definiscono la salute e la malattia. L’attenzione rivolta all’uso della parrucca genera risonanze e fa integrare le narrazioni.

La parrucca è uno dei numerosi mezzi attraverso cui è possibile forgiare e modificare il corpo umano. Appartiene a una vasta gamma di “oggetti”, che sono costruiti a parte rispetto al corpo e sono indossati o smessi conformemente alle situazioni interattive (Remotti 2003). Tre delle quattro donne che Ataman ha intervistato riferiscono di aver scelto una parrucca conforme a un ideale di femminilità e desiderabilità culturalmente diffuso: sono parrucche di capelli biondi e lunghi. Diverge da quest’ideale la scelta della studentessa musulmana che si conforma a un altro modello culturalmente disponibile. Generalmente, la parrucca indossata come sostituto del foulard<sup>4</sup> – *tesettür peruk* – è bruna e poco appariscente. Nelle storie raccontate l’uso della parrucca si accompagna a interventi modificatori di altra natura che comprendono l’abbigliamento, l’uso del velo, la chirurgia terapeutica, la chirurgia genitale, l’assunzione di ormoni, ecc. Dalle interviste emergono gli effetti che questi interventi producono sulla soggettività. La parrucca non modifica soltanto l’immagine sociale; trasforma anche la percezione di sé. Così Melek Ulagay, la donna che appare sul primo schermo, mette in evidenza la funzione protettiva dell’accessorio che se da un lato attirava l’attenzione, dall’altro, le infondeva sicurezza:

Ero abbastanza convinta che mentre indossavo la parrucca non mi avrebbero riconosciuta. Mi sentivo al sicuro. Ogni tanto la indossavo e mi sentivo come se venissi da un altro mondo (...) (p. 26).

La donna sottolinea ugualmente il potere trasformativo che i travestimenti e l’uso di nomi in codice hanno esercitato sulla sua persona:

non hai più un’identità unica, fissa, definita, nota e riconosciuta da tutti. Inizi a vivere la vita con diverse identità. E quando te ne accorgi – cosa che accade soltanto quando ti trovi effettivamente in quella situazione – senti di non averne più alcuna (...). Esisti fino a quando esistono queste false identità (p. 30).

Per Nevval Sevindi, la giornalista colpita da tumore al seno, i capelli persi in seguito alla chemioterapia erano una metonimia della femminilità.

Durante tutta la mia vita, ho sempre tenuto molto ad avere un'identità femminile. Con il cancro mi è sembrato che la mia femminilità venisse messa alla prova, perché il seno ed i capelli sono i simboli più importanti della femminilità. E il cancro attacca proprio questi simboli. Mi sentivo come se alcune cellule terroristiche attaccassero la mia femminilità e ho resistito all'attacco (p. 43)<sup>5</sup>.

La parrucca le restituisce la femminilità perduta; si tratta, tuttavia, di una femminilità posticcia, riservata alla sfera pubblica e continuamente minacciata:

quando ti sta male, quando non sta come dovrebbe, ti senti come un transessuale. Hai la sensazione di sembrare un transessuale (p. 54).

La studentessa musulmana descrive l'uso della parrucca durante le lezioni come un'esperienza umiliante e dolorosa. Indossando la parrucca il suo corpo si piega alla norma di un sistema repressivo che, prescrivendo un certo modello di visibilità, nega all'individuo la possibilità di esibire un simbolo di appartenenza religiosa. Per questo fa in modo che la parrucca riveli la sua artificialità e sia il più possibile ridotta alla funzione del coprire. Portando la parrucca dice di non riuscire a concentrarsi e di percepire una scissione tra il proprio corpo e il proprio spirito.

È uno stato molto confuso. Sei lì e non sei lì. (...) Da un lato, non sei sicura di fare la cosa giusta. Il cuore ti fa male, la tua coscienza soffre. Dall'altro lato, sai che stai facendo la cosa giusta, e ti fai coraggio pensando che è solo per un periodo (p. 67).

Come una maschera, la parrucca le impedisce di riconoscersi. A scuola, dopo averla indossata, si sente come un'altra persona:

introversa, chiusa, separata dal mondo esterno, non interessata alle lezioni, apatica, come dire? Come quelli che stanno in manicomio; ti trasformi in qualcuno che resta così, sospeso nel vuoto (p. 72).

Demet Demir, l'ultima donna che porta la parrucca, riferendosi al periodo in cui viveva in casa dei suoi genitori e non si era ancora sottoposta alla chirurgia genitale, afferma:

Dal momento che avevo i capelli corti la parrucca mi faceva sembrare più femminile. Voglio dire che mi ha aiutato, mi ha fatto crescere spiritualmente. Ha aiutato il mio corpo a adeguarsi alla mia anima. Mi mancava qualcosa; mancava nel corpo, non nell'anima (pp. 84-85).

Della seconda parrucca, invece, sottolinea essenzialmente il carattere funzionale.

Le donne hanno i capelli lunghi. I travestiti, perché anche loro amano i capelli lunghi... nel momento in cui glieli tagliano [quando, dopo averli arrestati, i poliziotti glieli tagliano] perdono il loro sex-appeal. Subiscono un trauma spirituale. Senza capelli non puoi neppure uscire per strada! (...) Comunque, c'è sempre la soluzione della parrucca. (...) E quando ti tagliano la parrucca, vai a comprartene un'altra. (...) Tutti comprano una parrucca e sono di nuovo per strada (pp. 96-97).

## **2. Corpi e antropologia**

L'antropologia ha messo in evidenza come il corpo non sia soltanto un'entità biologica e materiale, ma sia anche il prodotto di processi sociali, storici e culturali. La cultura forgia i corpi, ne segna la superficie esterna, li modifica internamente, determina gesti, posture e movimenti. Gli interventi operati sul corpo sono informati dalle rappresentazioni relative al genere, allo status, all'identità religiosa, all'età. In molti contesti culturali, le modificazioni e le tecniche del corpo rinviano, inoltre, alle relazioni tra corpo individuale e corpo sociale, tra corpo e cosmo. Queste relazioni sono simbolizzate attraverso l'abbigliamento, le regole alimentari, le norme igieniche, le interdizioni o le prescrizioni che riguardano i contatti, i passaggi e gli scambi tra corpi. Anche i discorsi che definiscono la sessualità, la riproduzione, la salute, la malattia, la possessione e la morte fanno parte di quei complessi sistemi di senso che qualificano il corpo come prodotto culturale e storico.

Oltre ad aver esplicitato in che modo le diverse società si rappresentano la produzione del corpo umano – dallo sviluppo prenatale, alla nascita, alla pubertà, alla maturità e alla morte –, mostrando che i processi di produzione del corpo sono imbricati in quelli di riproduzione dei rapporti di parentela, di appartenenza religiosa, politica, ecc., la ricerca etnografica ha rilevato come agendo sul corpo o attraverso di esso sia anche possibile contestare o sovvertire l'ordine sociale (si vedano tra gli altri Godelier, Panoff, a cura, 1998a; 1998b;

Scheper-Hughes, Lock 1991). Nell'opera di Ataman l'alienazione, la sofferenza e la frustrazione descritte dalle intervistate non sono soltanto sentimenti individuali; sono anche comuni e sociali. I modi in cui queste donne vivono il proprio corpo, le relazioni che riconoscono tra il corpo e i valori in cui si identificano o le identità che rivendicano, sono culturalmente informate e, almeno in parte, condivise da altre donne. Per questo, le strategie messe in atto per resistere alle violenze subite (cercare di entrare in università con il foulard; camminare fino alla propria cella come una donna; ecc.), trascendono il vissuto individuale e si caricano di valenze politiche.

Oggi l'antropologia dei saperi e delle pratiche relative al corpo ha uno statuto riconosciuto all'interno della disciplina (Lock 1993). La crescente attenzione che, negli ultimi decenni, è stata dedicata alla corporeità, viene spesso associata ai fenomeni che caratterizzano la contemporaneità. Gli sviluppi delle biotecnologie e i problemi etici che esse sollevano hanno fatto del corpo un soggetto di cogente attualità (Battaglia 1995; Héritier 1996). I processi di mercificazione dei suoi fluidi e delle sue parti hanno messo in discussione una concezione del corpo come entità circoscritta, strettamente vincolata all'identità personale (Le Breton 1994; Sharp 2000; Scheper-Hughes 2000; 2002). Le modificazioni corporee (Featherstone, a cura, 2000), ottenute attraverso pratiche più o meno invasive, che comprendono il tatuaggio, l'allenamento sportivo, la chirurgia estetica, i disturbi alimentari, ecc., ridefiniscono le appartenenze, rimodellano i generi e occultano le età, mettendo in discussione l'idea che esista un divenire corporeo biologicamente e socialmente determinato. Anche le dislocazioni di interi gruppi umani e i fenomeni migratori hanno avuto delle ripercussioni sul modo in cui pensiamo la corporeità. Lontani dalle reti di relazioni di cui un tempo erano parte, i corpi dei migranti e dei rifugiati sono il luogo in cui si incarnano identità ibride, sradicate e mobili prodotte dalle tensioni tra mondi locali e più ampi scenari storici, economici e politici (Pandolfi, a cura, 1996; si veda inoltre l'articolo qui pubblicato).

Se il rinnovato interesse dell'antropologia per il corpo nasce dall'esigenza di comprendere le contraddizioni che caratterizzano i mondi contemporanei, esso deriva d'altra parte da un processo di revisione critica che ha portato la disciplina a ripensare gli obiettivi e i metodi della sua impresa conoscitiva. Come sottolinea Ilario Rossi nell'articolo incluso in questo numero della rivista, oggi l'antropologia si interessa sempre più al modo in cui i significati culturali sono riprodotti, trasformati o contestati a livello delle esperienze individuali e

collettive. Dai lavori di Pierre Bourdieu sulla somatizzazione dei codici culturali (1972; 1979) e dagli studi di Michel Foucault sugli effetti del bio-potere (1976, 1994), il corpo si è imposto come un punto di vista privilegiato per analizzare i modi in cui le soggettività sono prodotte e le forme culturali elaborate. Sotto questo profilo, le prospettive antropologiche attente alla corporeità si situano in linea di continuità con quelle imperniate sulla persona o sul sé (Levy 1994), anch'esse interessate a capire in che modo i membri di una comunità sono forgiati dai contesti in cui vivono, e le strategie in virtù delle quali mantengono, invece, uno spazio di autonomia e creatività. Spostando l'attenzione verso il corpo, tuttavia, è oggi diventato possibile analizzare l'impatto che le categorie culturali – come quelle di persona e di sé – hanno sulla esperienza incorporata e, reciprocamente, i modi in cui la nostra condizione di esseri corporei influisce sulle categorie culturali e sulle pratiche sociali (Lambek, Strathern, a cura, 1998).

### 3. Incorporazione

I corpi di cui tratta l'analisi culturale – rivolgendosi a processi come l'azione sociale, l'esperienza religiosa, la lotta politica, ecc. – non sono riducibili alla somma delle loro componenti organiche, ma non sono per questo meno reali dei corpi-mosaico descritti e prodotti dalle bioscienze (quegli insiemi di organi senza corpo di cui parla Braidotti 1994). Nell'opera di Ataman, la giornalista colpita da tumore al seno racconta il trauma subito all'annuncio della malattia e il suo iniziale rifiuto di sottoporsi a intervento. Mentre il chirurgo cercava di convincerla che il seno non è un organo vitale, e in quanto tale può essere facilmente asportato, Nevval Sevindi lo considerava come una componente essenziale della sua corporeità: la sua asportazione avrebbe reso il suo corpo “incompleto” e generato in lei una profonda crisi di identità. Al linguaggio biomedico della funzionalità, la donna oppone un discorso che situa gli organi all'interno di un certo modo di abitare il corpo, di un insieme di abitudini (portare i capelli lunghi, indossare abiti femminili, truccarsi, ecc.) che la caratterizzano e in cui si riconosce.

Come Thomas Csordas sottolinea, nell'articolo qui proposto in traduzione, gli studi che s'interessano al corpo come base esistenziale della cultura e del sé, non analizzano il corpo per sé, ma i modi in cui le persone abitano i propri corpi – nelle parole di Csordas, “le forme di incorporazione”, “gli stili di oggettivazione corporea” – nella con-

vinzione che questi possano aiutarci a capire le pratiche culturali e i processi sociali. Il termine “incorporazione” – in inglese *embodiment* – si riferisce a quell’insieme di abitudini apprese e di tecniche somatiche culturalmente forgiate (Mauss 1934; Bourdieu 1972), grazie alle quali gli esseri umani sono nel corpo e nel mondo. Diversamente da “corpo”, “incorporazione” è un termine processuale e fa riferimento sia alla somatizzazione della cultura, sia all’impegno del corpo nella produzione delle forme culturali e storiche. Dal punto di vista dell’incorporazione, il corpo non è un’entità soltanto biologica, ma è anche un fenomeno storico e culturale. Reciprocamente, la cultura e la storia non sono soltanto il prodotto di idee, rappresentazioni e condizioni materiali, ma sono anche fenomeni corporei.

Csordas propone una fenomenologia culturale basata sull’incorporazione, un approccio la cui elaborazione risale ai suoi scritti precedenti (cfr. Csordas 1990; a cura, 1994). Dopo aver sottolineato che, a partire dagli anni Settanta, l’antropologia ha soprattutto privilegiato nozioni quali “testualità”, “discorso” e “rappresentazione”, l’autore suggerisce di considerare “incorporazione”, “esperienza” ed “essere-nel-mondo” come partner dialogici di queste nozioni. Prestare maggiore attenzione all’esperienza incorporata – la propria e quella degli altri – non significa aggiungere dei dati alle nostre interpretazioni, ma acquisire una diversa prospettiva sulla realtà. Detto altrimenti, se ci abituiamo a considerare la cultura e lo studio delle culture anche come processi corporei, il nostro sguardo si arricchirà. Csordas attinge dalla tradizione fenomenologica gli strumenti per elaborare una prospettiva complementare allo studio delle rappresentazioni. Se per la fenomenologia l’esperienza della percezione è il luogo in cui, in un rapporto di reciproca implicazione, si costituiscono soggetto e oggetto, coscienza e mondo, per la “fenomenologia culturale” è nell’esperienza incorporata degli attori sociali che si costituiscono, attraverso rapporti di scambio e interazione, soggettività e processi storici e culturali.

Per Csordas uno degli obiettivi della fenomenologia culturale è l’analisi dei processi corporei, culturalmente determinati, attraverso cui si formano le rappresentazioni. Questo programma – che gli ha permesso di studiare le esperienze caratteristiche della cura carismatica – non è privo di conseguenze per la stessa pratica etnografica, il cui obiettivo è produrre quel particolare tipo di rappresentazioni che chiamiamo etnografie. Applicata alla ricerca etnografica la fenomenologia culturale può produrre risultati complementari alla critica riflessiva. Uno degli esiti più significativi della svolta riflessiva in antropologia è stato quello di condurre i ricercatori a problematizzare l’intreccio tra

la propria esperienza, personale e professionale, e le esperienze degli altri, e ad acquisire una consapevolezza più matura del proprio ruolo nella produzione delle rappresentazioni etnografiche (Fabietti 1999). La critica riflessiva si è, tuttavia, concentrata più sulla scrittura che sull'esperienza (Piasere 2002). E ha raramente prestato attenzione all'esperienza incorporata dei ricercatori, ossia al fatto che questi utilizzano il proprio corpo come strumento di ricerca. Vivendo insieme a coloro tra i quali svolge la propria ricerca, l'etnografo viene, in qualche misura, acculturato. Uno dei segni più immediatamente visibili di questo processo sono i cambiamenti nelle sue posture, nei gesti e nei movimenti. Parlando di *riflettività* come nozione complementare alla *riflessività*, Csordas ci invita a prestare attenzione ai processi corporei attraverso i quali ci accostiamo alle realtà che studiamo, riflettendole. Al fatto, cioè, che come ogni attività sociale, la ricerca etnografica non consiste soltanto di dialoghi e conversazioni, ma anche di esperienze corporee e sensoriali che hanno un ruolo fondamentale nella produzione delle rappresentazioni etnografiche.

#### 4. Tra biologia, cultura e storia

Non tutti gli autori di questo numero lavorano nella prospettiva inaugurata da Csordas. I loro scritti, tuttavia, si situano in continuità con le due direzioni d'analisi che l'autore apre nell'ultima parte del suo articolo: la prima è quella che riguarda la relazione tra incorporazione e biologia, la seconda quella tra incorporazione e processi culturali e storici.

Sottolineando l'urgenza di mettere in questione i rapporti tra biologia e cultura, Csordas precisa che l'obiettivo dell'analisi antropologica non è smentire la biomedicina, ma studiarla all'interno della più generale problematica del cambiamento storico e culturale. Questo significa considerare la biomedicina non soltanto come strumento per gestire la fragilità fisica ed emotiva degli esseri umani, ma anche come sistema culturale imbricato in contesti sociali, economici e politici – un sistema che, talvolta, può servire a occultare le cause delle sofferenze che caratterizzano quegli stessi contesti. È in questa prospettiva che Ilario Rossi affronta il tema delle malattie croniche, con particolare riferimento alla Svizzera. Se le risposte mediche alle mutazioni del mondo contemporaneo e alle trasformazioni del panorama epidemiologico sono prodotti storici e culturali, compito dell'antropologo è proporre una lettura critica. Le cosiddette “malattie della civilizza-



zione”, non potendo essere definitivamente guarite, devono essere gestite nel tempo. L’adattamento del malato alla nuova situazione del proprio corpo ha delle ripercussioni sulle reti sociali all’interno delle quali questi è inserito, e sulle realtà – quella cittadina o nazionale – che si fanno carico dei costi ed elaborano strategie per far fronte a questo tipo di patologie. La gestione delle malattie croniche favorisce l’espansione del paradigma biomedico. Le risposte dei pazienti, tuttavia, rivelano un’elaborazione del rapporto con il proprio corpo, in cui i riferimenti alla medicina sono soltanto una delle molte componenti. Un’interpretazione ibrida della malattia, che tenga simultaneamente conto dei modelli esplicativi della biomedicina, di quelli culturali veicolati dai reticoli sociali in cui il soggetto è inserito, e di quelli esperienziali che si riferiscono alla sua storia individuale, risulta quindi più vicina al punto di vista del paziente.

Ivo Quaranta, presentando i risultati della ricerca che ha condotto nelle Grassfields del Camerun, sposta l’attenzione dal rapporto tra incorporazione e biologia a quello tra incorporazione, cultura e storia, affermando che a Nso’ l’AIDS non esiste nei termini in cui la biomedicina lo costruisce. Il sapere locale intorno alla malattia è il prodotto di continue interpretazioni che rivelano le tensioni della società post-coloniale. A Nso’ il disfacimento del corpo viene interpretato come conseguenza della violazione delle “leggi della terra”: la rottura dei tabù sessuali ha compromesso l’integrità del gruppo e la sua capacità di resistere agli attacchi di un potere identificato con lo Stato o con le forze internazionali che lo controllano. I discorsi sull’origine e l’eziologia della malattia possono essere letti come un commento complesso e stratificato alle tensioni caratteristiche della società locale, dove l’AIDS è visto come un’arma di cui il potere dispone per tenere sotto controllo le capacità riproduttive della popolazione.

I cambiamenti significativi dell’ordine politico e sociale sono spesso accompagnati da una trasformazione parallela delle forme di incorporazione. La colonizzazione e l’evangelizzazione hanno prodotto, a questo riguardo, degli effetti profondi e pervasivi (Comaroff 1985). Ai soggetti colonizzati sono state imposte nuove pratiche disciplinari che comprendevano norme igieniche, cure mediche, restrizioni e prescrizioni concernenti l’abbigliamento, la danza, ecc. Queste pratiche sono state istituzionalizzate attraverso la costituzione di apparati diretti al controllo della salute pubblica e della moralità. Nel suo contributo Maurizio Gnerre prende in esame gli effetti che l’azione missionaria ha avuto sulle modalità gestuali e motorie degli shuar dell’alta Amazzonia, sottolineando le connessioni tra l’ad-

domesticamento dei corpi selvaggi e l'emergenza di nuove identità "civili" e cristiane. La concezione cristiana dell'anima e la rappresentazione delle sue relazioni con la gestione e il controllo del corpo hanno avuto un ruolo decisivo nell'introduzione di nuovi tipi di controllo delle micro- e macro-gestualità. I missionari cercarono di diffondere forme linguistiche e comunicative, contorni prosodici, gesti e movimenti adeguati alle nuove soggettività e agli spazi, fisici e sociali, che andavano edificando.

L'azione dei colonizzatori non ha esclusivamente avuto degli effetti sui corpi dei vivi; si è anche esercitata, spesso in modo altrettanto aggressivo, sui corpi dei morti, che sono stati distrutti, trafugati, incorporati alle istituzioni scientifiche e che oggi, in alcuni casi, sono restituiti alle comunità locali. Rifacendosi alla letteratura concernente l'Australia e l'Oceania insulare, Adriano Favole affronta il problema dell'appropriazione, dell'incorporazione e della restituzione dei resti umani. L'acquisizione di resti umani da parte di viaggiatori, coloni e militari veniva caldeggiata dalle istituzioni scientifiche, per le quali questi erano un importante materiale di ricerca. Esposti nei musei etnografici, i resti umani servivano, inoltre, a soddisfare la curiosità e la sete di esotismo degli spettatori occidentali. Oltre ad analizzare le logiche dell'incorporazione dei resti umani alle istituzioni occidentali, Favole evidenzia alcuni interrogativi che la loro restituzione solleva, mostrando come i dibattiti intorno al perché e a chi restituire, chiamino in causa l'intreccio tra biologia, processi storici e culturali.

Il tema del rapporto tra corpo e potere attraversa tutti gli articoli, ed è esplicitamente tematizzato da Mariella Pandolfi che si interroga su alcuni paradossi che contraddistinguono la società contemporanea. Questa è caratterizzata da un nuovo regime di visibilità, e da un insieme di tecnologie che tendono a riprodurre gli stessi corpi su scala planetaria. Forgiando i corpi, la disciplina del consumo e le nuove tecnologie rendono sempre più incerti i confini della "natura" e fanno sorgere la necessità di ridefinire il rapporto giuridico tra la persona e il suo corpo. Partendo da una rilettura dei concetti di bio-potere e biopolitica introdotti da Foucault e approfonditi da Giorgio Agamben (1995), Pandolfi ci invita a riflettere sulla recente riattivazione del potere assoluto in forma di bio-potere: in nome della protezione della vita, lo Stato e gli organismi internazionali s'insinuano nella vita dei cittadini, definiscono diritti umani e norme di sicurezza, e allentano sempre più i legami di proprietà e di responsabilità che legano gli individui ai propri corpi.

In che modo interagiscono le tecniche e le rappresentazioni del corpo, culturalmente forgiate, e le esperienze personali? Portare una parrucca è un atto di libertà? Oppure è una scelta obbligata – dettata dalla paura di essere scoperta, punita, rifiutata ed esclusa? Le interviste di Kutluğ Ataman alle *Donne che portano la parrucca* suggeriscono che l'impiego di quest'accessorio, così come il ricorso ad altri interventi modificatori operati sul corpo, possa essere, simultaneamente, entrambe le cose. C'invitano, inoltre, a domandarci quali siano i limiti del diritto a disporre del proprio corpo, e quali, invece, i limiti del potere che le istituzioni esercitano sui corpi. Oltre ad apportare un importante contributo a questi dibattiti, analizzando le tensioni esistenti tra diversi sistemi di autorità e di controllo e attori sociali, gli autori di questo numero di «Antropologia» cercano di rispondere a una sfida di ordine metodologico. Come possiamo studiare la cultura e l'azione sociale non soltanto in termini di simboli o di rappresentazioni, ma anche in termini di corpi e di forme di incorporazione? Affrontando i temi della malattia, della gestualità, del traffico e della restituzione dei resti umani e del bio-potere, i loro articoli ci invitano a riflettere criticamente sulla corporeità e insieme sui rapporti di scambio e di mutua implicazione, che intercorrono tra soggettività, culture e storia.

## Note

<sup>1</sup> Le citazioni fanno riferimento al testo che riproduce la trascrizione delle interviste (Ataman 2001).

<sup>2</sup> In Turchia, l'abolizione del velo risale al progetto kemalista di rinnovamento della società, un progetto che non riguardava soltanto l'organizzazione dello Stato ma intendeva trasformare la vita quotidiana dei cittadini. Nel '34 l'uso di abiti religiosi al di fuori delle cerimonie e dei luoghi di culto fu formalmente interdetto; questa decisione ebbe delle ripercussioni sulla tenuta delle studentesse. Sebbene l'uso del velo all'interno della pubblica amministrazione, delle scuole e delle università fosse contrario ai principi di Atatürk, il rigore con cui le singole strutture hanno fatto rispettare l'interdizione ha subito, nel corso del tempo, variazioni importanti. Nell'ultimo ventennio il dibattito intorno alla possibilità di coprirsi nelle università è stato particolarmente acceso. Nel 1991 una decisione della Corte costituzionale ha stabilito che l'uso del *turban* nelle università non poteva essere accettato come forma di espressione della libertà di abbigliamento. Tra il '95 e il '98 il governo di Erbakan e Çiller ha esercitato una notevole pressione sul consiglio nazionale delle università (YÖK) perché le studentesse con il *turban* potessero assistere alle lezioni. Durante questi anni alcune università hanno applicato la sentenza del '91 mentre altre hanno dato prova di maggiore elasticità. Dopo lo scioglimento del partito di Erbakan, accusato di utilizzare i simboli religiosi nell'arena politica, si è imposto un maggior rigore nell'applicazione dell'interdizione a entrare in università con il capo e il collo coperti. Sull'uso del foulard come mezzo di riappropriazione della sfera pubblica da parte delle donne musulmane, si veda Göle 1991.

<sup>3</sup> Dopo essersi sottoposta a chirurgia genitale Demet Demir ha acquisito un'identità anagrafica femminile. Nel testo, utilizzo la forma femminile anche per riportare i fatti antecedenti all'operazione. In turco non ci sono maschile e femminile. Ho scelto questa forma in relazione alla percezione di sé che emerge dall'intervista.

<sup>4</sup> Nel testo "türban". Questo è un foulard che, a differenza di quello portato dalle donne turche nei contesti rurali, copre interamente i capelli e il collo, lasciando libero soltanto il viso. Nell'intervista la studentessa racconta di essersi recata in un negozio di parrucche dove le è stata proposta una *tesettür peruk*, una parrucca per coprirsi. *Tesettür* è l'obbligo di coprirsi e di evitare lo sguardo degli uomini.

<sup>5</sup> Sulla metafora del corpo malato come campo di battaglia si veda Martin 1994.

## Bibliografia

In tutti i saggi raccolti in questo volume, l'anno che accompagna i rinvii bibliografici secondo il sistema autore-data è sempre quello dell'edizione in lingua originale (o, per i testi classici, dell'edizione italiana di riferimento), mentre i rimandi ai numeri di pagina si riferiscono sempre alla traduzione italiana, qualora negli estremi bibliografici vi si faccia esplicito riferimento. Se nelle bibliografie sono citate edizioni successive a quella originale, le citazioni interne sono state tratte da tali edizioni.

- Agamben, G., 1995, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi.
- Ataman, K., 2001, *Peruk takan kadınlar*, Istanbul, Metis.
- Battaglia, D., 1995, *Fear of selfing in the American cultural imaginary or "You are never alone with a clone"*, «American Anthropologist», 97(4), pp. 672-678.
- Bourdieu, P., 1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Droz; trad. it. 2003, *Per una teoria della pratica*, Milano, Raffaello Cortina editore.
- Bourdieu, P., 1979, *La distinction: critique sociale du jugement*, Paris, Editions de Minuit; trad. it. 2001, *La distinzione. Critica sociale del gusto*, Bologna, il Mulino.
- Braidotti, R., 1994, *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, New York, Columbia University Press; trad. it. 1995, *Soggetto nomade. Femminismo e crisi della modernità*, Roma, Donzelli.
- Comaroff, J., 1985, *Body of Power, Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People*, Chicago, University of Chicago Press.
- Csordas, T. J., 1990, *Embodiment as a Paradigm for Anthropology*, «Ethos», 18, pp. 5-47.
- Csordas, T. J., a cura, 1994, *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Fabietti, U., 1999, *Antropologia culturale. L'esperienza e l'interpretazione*, Roma-Bari, Laterza.
- Featherstone, M., a cura, 2000, *Body modification*, London-New York, Sage Publication.
- Foucault, M., 1976, *Histoire de la sexualité. I. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard; trad. it. 1978, *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*, Milano, Feltrinelli.
- Foucault, M., 1994, *Dits et écrits II, 1976-1988*, Paris, Gallimard/Quarto.
- Godelier, M., Panoff, M., a cura, 1998a, *La production du corps. Approches anthropologiques et historiques*, Amsterdam, Éditions des archives contemporaines.
- Godelier, M., Panoff, M., a cura, 1998b, *Le Corps humain, supplicé, possédé, cannibalisé*, Amsterdam, Éditions des archives contemporaines.

- Göle, N., 1991, *Musulmanes et modernes. Voile et civilisation en Turquie*; rist. 2003, Paris, La Découverte.
- Héritier, F., 1996, *Masculin/feminin: la pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob; trad. it. 2000, *Maschile e femminile. Il pensiero della differenza*, Roma-Bari, Laterza.
- Lambek, M., Strathern, A., a cura, 1998, *Bodies and persons. Comparative perspectives from Africa and Melanesia*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Le Breton, D., 1994, *Dissecting Grafts. The Anthropology of the Medical Uses of the Human Body*, «Diogenes», 42(3), pp. 95-111.
- Levy, R., 1994, *Person-Centered Anthropology*; trad. it. 2000, “Per un’antropologia imperniata sulla persona”, in R. Borofsky, a cura, *L’antropologia culturale oggi*, Roma, Meltemi, pp. 225-234.
- Lock, M., 1993, *Cultivating the body: Anthropology and epistemologies of bodily practice and knowledge*, «Annual Review of Anthropology», 22, pp. 133-155.
- Martin, E., 1994, *Flexible Bodies: The Role of Immunity in American Culture from the Days of Polio to the Age of AIDS*, Boston, Beacon Press.
- Mauss, M., 1934, *Les techniques du corps*, «Journal de Psychologie», XXXII, nn. 3-4, 15 marzo - 15 aprile; nuova ed. 1950, in *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, pp. 363-383; trad. it. 1991, “Le tecniche del corpo”, in *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino, Einaudi, pp. 384-409.
- Pandolfi, M., a cura, 1996, *Perché il corpo. Utopia, sofferenza, desiderio*, Roma, Meltemi.
- Piasere, L., 2002, *L’etnografo imperfetto. Esperienza e cognizione in antropologia*, Roma-Bari, Laterza.
- Remotti, F., 2003, “Interventions esthétiques sur le corps”, in F. Affergan, S. Borutti, C. Calame, U. Fabietti, M. Kilani, F. Remotti, *Figures de l’humain. Les représentations de l’anthropologie*, con , Paris, EHESS, pp. 279-306.
- Scheper-Hughes, N., 2000, *The global traffic in human organs*, «Current Anthropology», vol. 41, n. 2, aprile, pp. 191-224; trad. it. 2001, *Il traffico di organi nel mercato globale*, Verona, Ombre corte.
- Scheper-Hughes, N., 2002, *Commodifying Bodies*, London, Sage.
- Scheper-Hughes, N., Lock, M., 1991, *The message in the bottle: illness and the micropolitics of resistance*, «Journal of psychohistory», 18, pp. 409-432.
- Sharp, L. A., 2000, *The commodification of the body and its parts*, «Annual Review of Anthropology», 29, pp. 287-328.