Introduzione

Gli scritti che compongono questo libro coprono un arco temporale di circa venti anni: dal 2000 al 2018. Alcuni sono inediti, altri invece già pubblicati. Venti anni è un tempo lungo, tanto più se scandisce la distanza con un presente profondamente mutato. Anche nel femminismo e sulle questioni qui affrontate. Perché, allora, comporre un libro, affiancando testi risalenti a momenti e contesti diversi?

La scommessa è stata di rintracciare il filo che scorre dall'uno all'altro, riprenderlo in mano e tracciare con esso una trama di discorso riconoscibile. Senza alcuna pretesa di completezza né del mio personale percorso, né tanto meno di quello del femminismo della differenza, con il quale è intimamente intrecciato. Il libro non offre infatti una ricostruzione teorica e politica delle vicende, indicando i temi e le questioni più rilevanti attorno ai quali si sono dipanate. Nel lavoro di selezione sono tornata più volte sulle mie scelte, scartando o recuperando questo o quel testo, o cambiando l'ordine in cui disporli. Ne è risultata una costruzione per capitoli, alla lettera. Ognuno di essi è infatti a se stante ma, allo stesso tempo, è un tassello non (più) separato dagli altri. Ognuno ha un suo contenuto distinto, ma il filo grazie al quale prende forma è lo stesso (sempre che forma ci sia, riconoscibile per chi legge). Può sembrare ovvio, essendo una stessa mano a tirarlo, ma per me non lo è affatto. Solo nella lunga e laboriosa fattura ho preso coscienza che vi è una comune trama di pensiero e da quali linee e nodi, è costituita. Per me è un risultato importante,

anche se potrò acquisirlo pienamente solo se ne avrò riscontro da altre/altri. Posso però già dire che nel comporli in libro ogni singola questione, affrontata nei diversi capitoli, ne è risultata schiarita; un nodo se non sciolto, meno aggrovigliato.

Vi è anche una motivazione legata al contesto attuale, contrassegnato dalla presenza di un movimento femminista, del quale sono protagoniste le generazioni giovani. Mi riferisco innazitutto a «Non una di meno» e a «#Metoo», ma anche ad una più estesa e composita realtà di gruppi, centri, associazioni che operano nei luoghi e negli ambiti più diversi dell'esperienza. È una realtà che viene spesso definita come «nuovo» femminismo, proprio per marcare la discontinuità con il femminismo degli anni Settanta. Personalmente questo accento sul nuovo mi è risuonato come una «chiamata» alla mia generazione femminista a dare conto di sé: si può infatti parlare di «neo» femminismo, solo se si è consapevoli, vecchie e nuove generazioni, di cosa abbiamo in comune e quali sono le differenze. Senza individuare la prima dimensione, infatti, non si può neppure stabilire la discontinuità. Ma non è questo il compito che mi sono proposta, quanto quello di corrispondere a quella «chiamata»; dando conto, per me e dunque in modo parziale, del femminismo della differenza che ho praticato nel pensiero e nella politica. Anche per capire se e come è possibile metterlo in relazione con altri femminismi, non solo quello più recente. Ripercorrere alcune delle tappe più significative del mio percorso è stato un modo per riflettere sulle politiche comuni tra femministe differenti.

Faccio una premessa. I «femminismi», al plurale, non vanno intesi come sistemi di pensiero compiuti, finiti; come tali, inevitabilmente alternativi tra loro. Non lo dico per conciliare le diverse tendenze, tanto meno per ricondurle tutte in un indistinto alveo ideologico. Fare del femminismo un'ideologia, è infatti la mossa di chi vuole addomesticarlo; rendendolo compatibile con l'ordine esistente. Viceversa, per me, la fecondità del femminismo (qui sì, inteso nella sua generalità) è nell'aver creato un altro modo di «nominare le cose». Se ci siamo riuscite è grazie, soprattutto, alla mossa (comune, nella trasversalità, ai discorsi e alle

pratiche) di dare parola ai corpi. *Non* si tratta di pensare il corpo, ma di pensare (di significare le soggettività ed il mondo) a partire dai corpi. Questo è per me il punto di vista originale del femminismo, ed ho voluto evidenziarlo in questo libro, a cominciare dal titolo.

Il corpo pensante ed il pensiero incarnato sono le due facce in cui si presenta. E sono due modi di nominare, e praticare, la differenza sessuale. Sul concetto di differenza torno più volte, provando a misurarmi con alcune delle diverse letture che ne sono state date. Già Simone de Beauvoir in *Il secondo sesso* ne dà due versioni, distinte ed incrociate. La prima è la differenza costitutiva degli esseri umani e delle relazioni tra loro, sulla quale si è storicamente strutturato il potere, sociale e culturale. La seconda è la Donna, con la maiuscola, ovvero la costruzione culturale e sociale del patriarcato; una narrazione potente che tuttora influisce su identità, relazioni, condizioni di vita di donne e uomini. Ed è attorno a questa polarità che si sono sviluppati, a partire dagli anni Settanta, i movimenti femministi, politici e teorici. Ho fatto ricorso al plurale, per segnalare che, fin dalle origini, non vi è stato un unico pensiero e una sola prospettiva politica. Basti pensare alla distinzione, perfino contrapposizione, tra femminismo della parità e femminismo della differenza, particolarmente marcata in Italia.

Ma per i temi affrontati in questo libro è più rilevante la distinzione tra differenza sessuale e genere, per la quale possiamo considerare la lettura di de Beavoir una significativa anticipazione.

Un altro aspetto sul quale si registrano convergenze significative è la critica della tradizione moderna, occidentale. Ed in particolare della concezione del soggetto, fondata sull'universalismo. Quest'ultimo è il presupposto della libertà, e, di conseguenza, è la prospettiva verso la quale indirizzare le spinte e i desideri di emancipazione di chi patisce condizioni di oppressione, discriminazione, inferiorizzazione. Libero è il soggetto razionale che si accorda con altri, e altre, per vivere secondo le proprie scelte. Ciascuno/a è titolare di diritti fondamentali – umani – e dovrebbe avere l'opportunità di goderne, esercitando, appunto, la sua li-

bertà. Conta la volontà, e la possibilità di esercitarla, nelle forme e nei limiti stabiliti dal patto sociale. È un'idea di libertà, ed un modello di rapporti tra individui liberi che si pone come universale, in quanto corrispondente all'umanità stessa.

In questa concezione del soggetto, della sua libertà, e della convivenza il corpo è un ingombro. Può essere considerato un «oggetto» di cui disporre, adottando la tradizionale dicotomia tra corpo e mente, *phisis* e *logos*, dando luogo ad una catena, sempre più lunga, di aporie e contraddizioni. Tutta la storia dell'emancipazione femminile ne è contrassegnata. A cominciare dal nodo intricato – insolubile in questa ottica – del corpo generante, nel quale l'individuo donna si fa due nell'individuo che dovrà mettere al mondo. Non è questa la sola fonte della critica femminista all'universalismo, anche se forse ne è la prima radice. Se è vero quanto ho detto, ovvero che per il femminismo la principale sfida è stata quella di pensare, a partire da corpo, il soggetto razionale, disincarnato, protagonista della modernità, non poteva non essere sottoposto a critica.

La critica femminista all'universalismo è fondamentale proprio nel mondo contemporaneo. Per affrontare il problema delle soggettività multiculturali, post-coloniali. L'universale è infatti il nucleo della razionalità occidentale su cui poggia il colonialismo. La pretesa di uniformare soggetti e rapporti (e perfino conflitti e progetti) all'ordine e alle forme di vita dell'Occidente. Anche su questo partire dai corpi muta i termini del confronto ed apre possibili piani di convergenza tra femminismi differenti.

Nel percorso femminista la riappropriazione del corpo, in tutte le sue forme, è stata centrale. Dalle pratiche del *self*, alle narrazioni dell'autocoscienza, alla critica dei saperi sul corpo (scienze biofisiche e sociali, storia, filosofia, psicoanalisi, arti e comunicazione) è stata fatta un'opera ampia e diversificata, volta a esplorare la corporeità, in tutta la sua ambivalenza e complessità, con le differenze storiche, culturali, sociali che ne segnano l'esperienza.

Il corpo è il dato naturale dal quale non possiamo prescindere: *il y a*, e questo «c'è» mi costituisce. È la «cosa umana» di Jean Paul

Sartre. Possiamo chiamarla natura, o biologia, materia o essenza, o in altro modo. Nasciamo corpi da un corpo e questo ci accompagna fino alla morte. Muovere da qui, non vuol dire, in alcun modo, assumere il corpo come dato certo; una «cosa» che posso conoscere in modo oggettivo, scientifico. Né vuol dire che una volta definito il corpo, ho stabilito qual'è il nucleo inviarabile dell'identità: la verità di «chi» sono, e «chi» è umano. A partire da chi è donna, chi è uomo. È vero piuttosto che non possiamo prescinderne e neppure dall'identità che ci viene assegnata fin dalla nascita.

Sul corpo hanno preso parola anche altri soggetti, con i quali il confronto/scontro è divenuto più rilevante in questi ultimi anni. È una parola che muove dall'esigenza di rifiutare l'identità assegnata, in quanto corpo e mira a stabilire una corrispondenza tra il corpo che si ha e il corpo che l'io sente e vive come suo. Chi muove dalla consapevolezza che «il corpo con cui sono nato/a non mi corrisponde» mette in discussione l'identità, ed il sistema rigido della polarità duale a cui ha dato luogo. Diversamente da quanto si afferma di frequente, questo non comporta la negazione della differenza sessuale e della sessuazione dei soggetti. Quanto ho affermato sopra – nasco corpo e con il corpo che ricevo devo fare i conti – non è in contraddizione con l'affermazione «questo corpo non sono io». Al contrario quest'ultima è possibile perché la differenza sessuale si è spostata, divenendo sempre più significante in luogo di contenuto del discorso. Detto altrimenti, la differenza sessuale non può non aprirsi alle differenze plurali, al manifestarsi di soggetti con corpi e menti diversi. Dannoso è invece il discorso che pretende di irrigidirla in identità immutabili: donna o uomo. Dalla quale discende la lunga catena degli opposti: bianco o nero, eterosessuale o omosessuale, cristiano o musulmano, nativo o straniero.

L'ultima parte del libro, «Corpo a corpo» si apre con l'immagine, per me potente, della *Creatura di sabbia,* il romanzo di Ben Jalloun. Nasciamo corpo e quel corpo è sabbia. È una figura metaforica della transessualità, della bisessualità, dell'intersessua-

lità, in generale del fatto che siamo mutevoli, ed anche ibridi. Nasco corpo e vivo corpo. Tuttavia il corpo non solo, come è ovvio, non esaurisce l'io, ma è anche altro dall'io, perfino gli si oppone. Personalmente l'ho sperimentato, in modo radicale, nella malattia. Il corpo malato si impone come una realtà estranea. È una «cosa», appunto, che nella sua materialità vive una vita indipendente e ti mette in scacco.

La *creatura di sabbia* ci rende coscienti che il corpo sessuato è più complesso della sua naturale fisiologia, biologia, anatomia, ed il sesso non è riducibile ad alcuni organi, o ad una combinazione di cromosomi. Le varianti in cui la materia si addensa determinano (e sono effetto di...) forme, figure, immagini, linguaggi. Questa complessità si gioca tutta attorno alla differenza sessuale, intesa come significante, ed ha segnato tutta la civiltà umana. È una vicenda tutt'altro che chiusa.

Detto altrimenti, la differenza sessuale non è rilevante solo come costruzione patriarcale, non è un portato del passato di cui liberarsi. Nell'epoca presente, con il femminismo, è stata il cuore di una rivoluzione simbolica e sociale che ha mutato profondamente il modo d'essere e di pensare delle donne e, di conseguenza, degli uomini. Lungi dall'essere conclusa quella della differenza è una vicenda che non sarà risolta – dissolta – neppure in futuro. Il movimento che attiva oggi è più veloce e profondo che in passato, ma è sempre stata una vicenda più complicata e complessa della «semplice», strutturale, divisione tra donne e uomini di ruoli, spazi, capacità, ecc., sulla base di un presunto statuto naturale. Dalla prospettiva femminista direi che la differenza sessuale offre una visione a 360 gradi della realtà, *sempre incompiuta.*

Questa complessità non è costruita sul vuoto, ovvero sullo sradicamento dell'umano dalla natura. Poggia infatti sul dato naturale che la specie umana si riproduce per differenza sessuale, e questa è funzionale alla riproduzione. Come sappiamo su questo dato si è costruito l'edificio imponente del patriacato. Ma la riproduzione è ancora il crinale del conflitto più aspro, come dimostrano le accese contese sulla riproduzione «artificiale».

Il «corpo a corpo» di cui si parla in queste pagine è quello tra

la soggettività sessuata, incarnata e i corpi oggetto del discorso biopolitico volto ad assoggettarla. O sottoponendola a rigidi divieti e controlli o riconducendola nello spazio neoliberale della contesa tra diritti uguali. In entrambi i casi, negando l'asimmetria tra donne e uomini nella procreazione. Riconoscerla, viceversa, vuol dire spostare radicalmente l'intero impianto teorico e politico dei rapporti umani, non solo nella filiazione, ma nella convivenza politica. È il tema della cura del vivere, ed è la matrice di una differente concezione della libertà. È stato lavorando su questo «corpo a corpo», a più riprese ed in diverse prospettive, che ho sentito più saldo nelle mani il filo del mio pensiero. E mi sono ritenuta autorizzata a proporlo.

Nota editoriale

Di seguito sono indicate le precedenti edizioni dei testi, nell'ordine in cui appaiono in questo volume.

Cap. I, Rossana Rossanda (a cura di), *Il manifesto del partito comunista 150 anni dopo*, Manifestolibri, Roma 2000.

Cap. II, Ida Dominijanni (a cura di), *Motivi di libertà*, Franco Angeli, Milano 2001.

Cap. IV, Mario Tronti et al., *Politica e destino*, Luca Sossella Editore, Roma 2006.

Cap. V, Alisa Del Re (a cura di), *Donne, utopia, politica*, Il poligrafo, Padova 2011.

Cap. VI, Maria Luisa Boccia e Michela Pereira, *Presenti, differenti. Donne nell'Università e nella sfera pubblica*, Edizioni dell'Università di Siena, Siena 2008.

Cap. VIII, «Critica marxista», n. 5, 2005.

Cap. IX, Ada Assirelli, Marisa Iannucci, Marina Manucci, Paola Patuelli (a cura di), *Femminismi musulmani*, Fernandel, Ravenna 2014.

Cap. XI, Ida Dominijanni (a cura di), *Soft Power Revista euroamericana de teoria e historia de la politica y del derecho*, vol. 4, n. 2, 2017.

Cap. XII, «Iride» n. 31, 2000.

Cap. XIII, Laura Gambi, Maria Paola Patuelli, Serena Simoni, Cinzia Spaolonzi (a cura di), *Partire dal corpo. Laboratorio politico di donne e uomini*, Ediesse, Roma 2011.

Cap. XIV, «Alternative», n. 3, 2005.

Cap. XV, Diotima, *L'ombra della madre*, Liguori, Napoli 2007.

Capitolo dodicesimo

Creature di sabbia. Corpi mutanti nello scenario tecnologico

Creati con la sabbia i corpi si prestano docilmente a mutare forma e natura, ma anche si sfarinano, inclinano, pericolosamente a perdere (perdersi) forma, rifluendo nell'indistinto scorrere, proprio della materia che li plasma. L'immagine, rubata allo splendido romanzo di Ben Jelloun[1] si attaglia bene all'ambivalenza che contrassegna, non da ora, le rappresentazioni e le pratiche del corpo. Con essa intendo tuttavia sottolineare la qualità del tutto peculiare che questa ambivalenza assume nell'attuale contesto tecnologico.

In Ben Jalloun la sabbia evoca la materia dominante in Marocco; è l'elemento che imperiosamente lo costituisce, *spostandosi* però continuamente, così da fornire due opposti e paradossalmente inscindibili caratteri: quello di identità inconfondibile, di una natura *sempre uguale a se stessa* e quello di una mutevolezza costante, tale da rendere impossibile determinarne stabilmente la fisionomia. La creatura di sabbia di cui si narra è un'essere diviso tra femminile e maschile, in un tempo e luogo dove vi è ancora, o almeno così appare, una netta e chiara distinzione di identità tra donne e uomini che appartengono a due diversi mondi. Nata donna, la/il protagonista della storia vive da uomo, identità che le viene attribuita dal padre, per ragioni di prestigio sociale. Tutto il suo essere si conforma a questa prescrizione emessa da una volontà umana, ne sono plasmati comportamenti e modi di vita,

[1] Ben Jelloun, *L'enfant de sable*, Editions de Seuil, Parigi 1985; trad. it. *Creatura di sabbia*, Einaudi, Torino 1985.

pensieri e percezioni intime di sé; anche il corpo ne viene modellato, assumendo lei/lui una *facies* maschile. Tuttavia la decisione identitaria urta nel corpo, non perché quest'ultimo imponga «da verità» del suo essere femminile, ma perché non restituisce alcuna conferma, né maschile, né femminile. La creazione è imperfetta, la creatura è precaria.

L'invenzione narrativa offre una pregnante metafora del confine sul quale resta sospesa la trasfigurazione, simbolica e carnale, dell'identità sessuale: sebbene al declino del genere, maschile e femminile, non vi sia alcuna risposta identitaria, la differenza dei corpi non si lascia azzerare. Non già perché il corpo custodisca alcuna certezza o verità di «chi sono», e però il suo «essere lì», inesorabile, lo rende questione ineludibile per la soggettività. «Il y a», afferma Emanuel Lévinas[2]; solo finché «c'è» la presenza anonima del corpo, io sono e percepisco il mio esserci. Tuttavia non so cosa questo corpo è e può, né cosa è corpo e cosa no. Semmai lo patisco. Da questa ingombrante presenza scaturisce la domanda di come uscire da esso, che è il cuore stesso del pensiero. Va precisato che l'enunciato generico «il y a» indica la presenza del corpo singolare, di questo o quel corpo che io sono, tu sei, lui/lei è, qui ed ora. Tutt'altra cosa dal corpo oggetto di conoscenza, di cui ogni corpo singolare è una traduzione in carne.

L'effetto cyborg delle biotecnologie

Nella scienza/conoscenza del corpo siamo ad una svolta decisiva, tale da configurare non solo un più ampio e dettagliato ambito di politiche sui corpi, ma un vero e proprio governo del vivente, ovvero la possibilità di decidere e orientarne le forme, a partire da diversi stadi evolutivi, i quali prescindono dall'esistenza dei corpi singolari, in quanto anticipano (o posticipano) la loro presenza. Questo mutamento tecnologico avviene nel tempo della differenza sessuale. Ovvero in un contesto già modificato radi-

[2] Emanuel Lévinas, *Dell'evasione*, Elitropia, Reggio Emilia 1984.

calmente dalla rivoluzione simbolica e politica delle donne che ha agito e pensato i corpi sessuati, le singolarità incarnate.

Nel femminismo contemporaneo la necessità di pensare la differenza sessuale insorge dal *patimento* subito in ragione del corpo. Come è noto per la tradizione occidentale è la coscienza femminile a dover patire inesorabilmente questo torto dalla natura, poiché l'intera vita di una donna dovrebbe compiersi nel segno impresso dal corpo.

Pensare la differenza sessuale ha voluto dire per le donne porsi come soggetto pensante, interrogandosi sul suo essere sessuato e incarnato, per pensare differentemente non solo, come di abitudine si crede, il significato di femminile e maschile, ma più in radice la rilevanza della corporeità per il pensiero stesso. L'affermazione di un soggetto differente e di un pensiero sessuato ha rappresentato una formidabile complicazione per la conoscenza, per gli statuti disciplinari del sapere, che non può più essere elusa.

La civiltà patriarcale ha inteso il corpo come realtà fattuale, della quale posso conoscere la verità o, al contrario, nella quale affondo, perché il suo enigma è destinato a restare inspiegato. La femminilità è stata l'oggetto paradigmatico di questo duplice rapporto tra il soggetto conoscente ed il corpo da conoscere. Non è difficile comprendere come per il pensiero femminile il progetto culturale e politico di conoscere il corpo come altro da sé configuri una libertà fittizia e sia stato necessario incrinarlo. Ne è stata modificata l'idea stessa di pensiero libero, poiché quest'ultimo non coincide più con l'essere svincolato dalla contingenza, dalle determinazioni materiali ma, al contrario, si rivolge al corpo, come condizione del suo stesso farsi, prima che come oggetto della conoscenza.

La frattura prodotta dal pensiero delle donne ha dato evidenza alla «scia luttuosa della catena di corpi sacrificati» dalla lama della ragione che ha disboscato la selvaticità del mondo materiale, corporeo appunto, per aprire la via alla «coscienza nella sua chiarezza lunare»[3]. Rispetto all'imperativo del Logos occidentale di con-

[3] Maria Zambrano, *L'uomo e il divino*, Edizioni Lavoro, Roma 2001, p. 174.

quistare la verità sacrificando l'opaca selvatichezza, alla quale i corpi appaiono legati, il pensiero delle donne ha rovesciato la sfida, affermando che la libertà comincia dai corpi singolari, dall'imprevisto della loro presenza, la quale suscita la coscienza di sé per il tramite imprescindibile dell'altro da sé che vede, ascolta, tocca.

Certo, non sono solo le donne ad aver riformulato il rapporto tra pensiero e corpo, tutto il Novecento ne è attraversato. Potremmo dire che nei primi decenni del secolo scorso il progetto moderno di governo razionale e tecnocratico dei corpi ha conosciuto il suo apice, ma anche la sua prima radicale messa in questione. Colpisce quindi che lo scenario attuale, dominato dalla prospettiva tecnoscientifica di portare a compimento quel progetto, abbattendo le «ultime» decisive barriere, non mostri alcuna traccia delle critiche ed alternative, delineate nel vivo delle vicende più significative del Novecento. Al contrario il confronto sulle attuali tecnologie del corpo, senza dubbio di portata epocale, resta ancorato alla classica opposizione tra tradizione e progresso, tra le concezioni fondamentaliste, del corpo-natura, e quelle costruttiviste, del corpo artefatto socio-culturale. Alle spalle della secca alternativa tra ciò che è lecito o illecito, tra permettere o vietare le pratiche corporee che le tecnologie offrono, vi è infatti la contrapposizione tra natura e cultura, tra tradizione etico-religiosa e progresso scientifico.

È una rappresentazione del tutto inadeguata a comprendere la forma attuale di «passione» del corpo, alla quale siamo tutti e tutte esposti/e, a prescindere dal ricorso a tecnologie più o meno invasive. A titolo esemplificativo vorrei indicare alcuni degli effetti più significativi di questa dominanza del punto di vista tecnoscientifico.

Nella biomedicina il corpo, già scomposto in parti distinte ognuna delle quali è oggetto di studio e cura, è dissolto anche come organismo, un insieme in sé rilevante, in quanto costitutivo dell'unità vivente. Quest'ultima è *regredita* allo stadio pre-corporeo ed il nucleo dell'identità si è spostato sul gene, dal momento che le cellule nella fase prenatale sono divenute oggetto di sperimen-

tazione. Le biotecnologie sono oggi in grado di operare sugli stadi biologici che precedono e seguono l'esistenza dei corpi. Nel frattempo, cioè nel corso della loro vita, li scompongono e ricompongono.

Queste inedite possibilità hanno ovviamente modificato le rappresentazioni del corpo. In particolare nel femminismo si è discusso dell'«effetto cyborg»[4]. Un effetto per Haraway liberatorio, nella convinzione che, finalmente, si dia la possibilità di costruire soggettività – in particolare per le donne – non condizionate dal corpo. Il cyborg è infatti figura emblematica di un divenire ai bordi della materia, lungo tracciati di esperienze non più predefinite dal carico di attributi fissi, in quanto determinati dal corpo (il sesso innanzitutto, ma anche il colore della pelle, l'età, la salute, ecc.). In parte artefatto, fabbricato da interventi più o meno radicali, in parte virtuale, trasposto nel flusso ininterotto di segni della comunicazione nel cyberspazio, il corpo rappresenterebbe l'ultimo feticcio di cui disfarsi.

Fare e disfare i corpi

È sorprendente tuttavia che questa liberazione dal corpo sia proclamata come congedo (definitivo) dalla tradizione umanistica, in particolare dal progetto moderno. Come ho già ricordato ogni discorso sul corpo ha avuto quale presupposto questo stesso intento: concepire soggetti *liberi* dal corpo, riuscire a sottrarsi al suo «inesorabile essere lì». L'auspicata dissoluzione del corpo implica inoltre il venir meno del confine tra me e l'altro/a. Al loro posto c'è infatti il continuum biologico che, con le sue diverse, mobili, combinazioni, fornisce la mappa comune, su cui operare.

Viceversa, è con il corpo che sperimentiamo l'estroversione, ovvero la disposizione attiva verso l'alterità del mondo e degli

[4] Donna Haraway, *Manifesto cyborg*, Feltrinelli, Milano 1995. Cfr. anche Evelin Fox Keller, *Vita, scienza & cyberscienza*, Garzanti, Milano 1996; Sandra Haraway, *The Science Question in Femminism*, Open University, London 1986 e Rosi Braidotti, *Madri, mostri, macchine*, Manifestolibri, Roma 1996.

altri enti corporei. Come soglia tra dentro e fuori, il corpo rappresenta un'esposizione costante alla violazione. Se viene meno questo confine dove e come si porrà il limite all'accesso ai corpi? È una domanda cruciale, in particolare per le donne, perché sull'accesso al corpo femminile, *sul diritto* alla sua violazione, a disporne senza limiti, si è strutturato l'ordine patriarcale. Gli uomini hanno affermato il loro diritto di accesso alla matrice della vita non soltanto con la norma sociale (nella filiazione, ma non solo), ma con la rappresentazione – interiorizzata dalle donne – del corpo materno. Le tecnologie, lungi dal favorire una presa di distanza da questa rappresentazione, contribuiscono a rilanciarla. Nella fecondazione artificiale infatti si riassemblano cellule ed organi, favorendo il transito dall'uno all'altro corpo del materiale genetico: ovuli, seme ed utero sono equiparati come componenti necessarie ad un unico indistinto processo procreativo. Queste pratiche si avvalgono dell'immagine interiorizzata di accesso alla matrice della vita e di intrinseca fusionalità tra il farsi del vivente ed il corpo materno. In fondo la volontà di disporre del proprio corpo non da ora è strettamente apparentata alle fantasie maschili di sottrarre alla donna il primato nella generazione, e viceversa di ri-congiungersi alla madre, appropriandosi e dilatando la potenza del corpo materno di fare o disfare i corpi.

Nonostante l'enfasi crescente sull'onnipotenza di mezzi acquisita dalla volontà appropriativa vi è ancora bisogno di pensare i corpi. La volontà di appropriazione del corpo – non esclusa quella di riappropriazione che è stata, anche comprensibilmente, la risposta speculare di una parte del pensiero femminile al diritto maschile di accesso al corpo delle donne – urta infatti contro l'imprevedibilità dei corpi che sfuggono alla pretesa di disporne.

Ma soltanto chi ha subito «il non essere più che carne», come definisce Franz Fanon[5] le identità marchiate dal corpo, si trova nella posizione di fare teoria *dalla* carne, di trarre dal marchio che è stato impresso su tutto il suo essere, «una teoria in carne ed ossa»[6].

[5] Franz Fanon, *Pelle nera, maschere bianche*, Tropea, Milano 1996, p. 9.
[6] Teresa De Lauretis, *Soggetti eccentrici*, Feltrinelli, Milano 1999, p. 110.

Nella lotta per liberarsi di quel marchio il soggetto «colonizzato», ricorda Fanon, acquisisce la cognizione profonda del limite di ogni progetto di decolonizzazione: la difficoltà, quasi insormontabile, di dotarsi di un'identità certa e fondata, *autentica*. Come ogni utopia di liberazione totale dalla storia e dalla cultura anche questa è destinata a rivelarsi un'illusione (un incubo?) della ragione.

L'impossibilità di attuare la liberazione rovesciando da negativo in positivo il nesso tra corpo ed identità, è un nodo teorico decisivo per il pensiero femminista. Muove da qui la consapevolezza che *Donna* è concetto problematico, non solo perché contrassegnato dalle molte differenze tra le donne, ma perché deve dar conto di un'*eccedenza* tra l'identità di sesso (o genere) e la soggettività femminile. Restituire un corpo sessuato al soggetto ha voluto dire assegnare un corpo a quel soggetto ed un soggetto a quel corpo, non già definire *la verità oggettiva* del corpo. Ed è su questo, a mio avviso, che il discorso femminista diverge da quello tecnoscientifico. Per le donne si tratta infatti di superare l'evidenza dell'esser donna, affidata al corpo, senza rifluire nel primato del soggetto razionale, decorporeizzato. Se l'enunciato «Sono donna poiché il corpo lo dice» è smentito dalle pratiche e dall'immaginario, non è però affatto semplice prendere congedo dal corpo.

Nel racconto metaforico di Ben Jalloun è il padre ad assegnare alla creatura di sabbia l'identità maschile *attribuendole* il sesso di carne: «Tocca i suoi piccoli testicoli, toccagli il pene, è già un uomo!»[7], con queste parole la neonata riceve un corpo, oltre che un nome ed un ruolo. Non diversamente l'autorità scientifica è chiamata oggi ad attestare chi siamo e cosa siamo, a partire dal corpo. Anche i corpi mutanti e tecnologici sono infatti un effetto di designazioni identitarie, in duplice modo. Per un verso con la prevalenza della genetica si abbassa, ma non scompare, il nucleo certo e predeterminato dell'identità. La differenza sessuale, ad esempio, viene a coincidere con il sesso biologico, ed alle differenti ed imprevedibili esistenze dei corpi singolari si sostituisce la prevedibilità di rischi ed opportunità inscritti nei geni. Nel codice

[7] Ben Jalloun, *op. cit.*, p. 19.

genetico insomma corpo ed identità appaiono entrambi predefiniti e tuttora inscindibili l'uno dall'altra. Per altro verso si dilata ed esalta la possibilità di intervenire sulle forme viventi, di qualsiasi specie ed in qualsiasi stadio, per farle corrispondere alle decisioni ed ai progetti umani. Vorrei sottolineare che su questo aspetto decisivo vi è contiguità tra le due posizioni che si rappresentano in dissidio radicale, l'una in difesa del valore sacro della vita, l'altra dell'emancipazione dalla natura. Entrambe infatti assumono il discorso tecnoscientifico come *la verità* del corpo, della sua natura immutabile o delle sue *performance* cangianti.

Transiti tra sesso, identità, differenza

Transgender e travestitismo hanno contribuito a ridefinire il discorso sulla soggettività, anche in ambito femminista. Le diverse pratiche di modificazione, più o meno radicale, del corpo (*piercing, body building*, chirurgia genitale, chirurghia estetica, travestitismo, transessualità, ecc.) sono ricondotte alla stessa prospettiva di decostruzione delle identità di sesso tradizionali. Ovviamente queste *performance* corporali non consistono solo in sperimentazioni tecniche, ma in veri e propri costrutti culturali, volti a dimostrare che siamo *oltre* l'ordine sessuale, fondato sui due generi, maschile e femminile.

Da questo punto di vista il *transgender* è particolarmente emblematico «dell'indistinzione, forse anche l'indifferenza di genere e sessualità»[8] perché non necessariamente comporta il passaggio da un sesso/corpo ad un altro. Il transgender è una «metamorfosi subitanea indolore e autogestita in un essere al di là dei due generi (maschile e femminile), al di là dei due sessi (maschio e femmina) e al di là delle due forme, ora considerate tradizionali dell'organizzazione sessuale (eterosessuale ed omo-

[8] Teresa De Lauretis, *op. cit.*, p. 102.

sessuale)»[9]. È dunque una figura che elude la rilevanza di corpo, sesso e sessualità nella costruzione della soggettività, a vantaggio di una concezione volontaristica e positivista. E dunque rilancia il mito del *self made man* e del diritto a realizzare in tal modo la propria felicità.

Altrimenti emblematica è anche la pratica del travestitismo, attivata dal desiderio di somigliare a ciò che non si è, di rivelarsi attraverso ciò che manca. Osserva giustamente Manuela Fraire che il travestito dando corpo al bisogno di identificazione con l'altro «revoca il suo esserci e insieme l'essere dell'altro», cosicché lungi dal rappresentare una forma di mobilità dell'identità sessuale nel travestitismo, uno dei due sessi, gli uomini (le donne perseguono con più tenacia un altro mimetismo, quello con l'abito mentale maschile) «soggiace alla tirannica fascinazione dell'altro» e ribadisce, indossandolo come abito della melanconia, la fissità identitaria del corpo materno[10].

La transitività da un corpo/identità all'altro, comune a queste ed altre pratiche rivela, dietro l'apparenza, «una messa a fuoco ossessiva della distinzione tra i generi»[11]. È la messa in atto muta di un eccesso di realismo, di fisicità della differenza – dare corpo all'altro da sé – provocata da una crisi di rappresentazione e di parola sulla differenza sessuale.

Crisi che colpisce, in particolare, il soggetto maschile, osserva giustamente Fraire nella sua lettura del travestitismo. «Si può

[9] *Ivi.*

[10] Manuela Fraire, *Travestitismo: un abito della melanconia*, in C. Giorelli (a cura di), *Abito ed identità*, Ed. Associate, Roma 1999, p. 17. Il travestitismo non è una forma di mobilità dell'identità sessuale, non racconta l'*assente*, né cosa manca a chi si traveste. È piuttosto un atto muto, un *«eccesso* di presenza cui lo costringe l'afasia originaria. Qualcosa ha impedito l'accesso alla rappresentazione della cosa ed ha obbligato il soggetto a sottomettersi ad una cosa inomminabile», (pp. 17-18). È un «disturbo di linguaggio che colpisce l'uomo, a fronte della differenza femminile che, viceversa, si è dislocata oltre l'immaginario parentale [...] cioè non più come materno» (p. 19), oltre il corpo muto. L'autorappresentazione che le donne creano ha tradito il segreto – del desiderio femminile e del godimento materno – che ha garantito, nella psiche e nella storia l'identità maschile.

[11] Gesa Lindemann, *The Body of Difference*, citata in De Lauretis, *op. cit.*, p. 126.

ipotizzare – scrive – che il travestitismo, come l'anoressia, sia quell'insieme di gesti che riduce *virtualmente* a zero la differenza tra i sessi [...] nell'assottigliamento continuo della differenza che c'è tra il corpo di un uomo e quello di una donna che si desidera diventare, cancella l'Altro, l'alterità»[12]. Potremmo adottare questa ipotesi per molte delle pratiche, corporee innnazitutto, volte ad appropriarsi dell'abito, dei gesti, dell'immagine dell'altro sesso, per mettere in scacco la differenza sessuale, e con essa l'alterità irriducibile (inconoscibile?) che i corpi segnalano. Forse non c'è segnale più forte dell'impossibilità di ridurre la differenza sessuale all'identità di genere e quest'ultima al corpo in cui abita e di cui è l'abito.

Insomma l'accanimento a disporre dei corpi non va inteso come un desiderio di sottrarsi alle identità rigide e prescrittive, rivolgendosi all'altro da sé. Al contrario, una volta azzerata la differenza incarnata, la spinta a far coincidere il corpo che *si ha* (non che si è) con l'identità desiderata e/o progettata, è più incontrollata. A ben vedere è la versatilità del corpo – la sua ambivalenza[13] – a rendere possibile l'auspicato regime di iperconsumo e plurifunzionalità dei corpi.

Penso che andrebbe rovesciata la rappresentazione che domina nel senso comune: non è tanto alle tecnologie e alla scienza che dobbiamo la liberazione dai vincoli della natura, quanto alle duttili capacità di apprendimento e modificazione che i corpi hanno. È la permeabilità dei corpi al simbolico che ne fa il luogo in cui biologico, psichico e sociale si intrecciano e costuiscono le soggettività.

Il corpo ingenerato

Queste annotazioni suscitano sovente l'obiezione di riproporre, magari inconsapevolmente, una concezione essenzialistica, se

[12] Manuela Fraire, *op. cit.*, p. 15.
[13] Cfr. Umberto Galimberti, *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 1987.

non addirittura naturalistica, del corpo e dei suoi attributi più rilevanti, tra i quali il sesso. Sembra cioè che non vi sia modo di uscire dal vecchio contrasto tra natura e cultura o, in termini più aggiornati, tra costruzionismo ed essenzialismo. Punto di partenza della mia riflessione è invece, come ho già ricordato, che non ci si possa affidare né all'autenticità del «corpo che sono», né all'appropriazione, tramite le tecnologie, per costruire il «corpo che voglio». È cioè necessario e possibile rifiutare sia l'idea del corpo quale dato «naturale», pietra angolare di qualsiasi discorso, sia l'idea che i corpi, nella loro differenza, si diano come esclusiva costruzione discorsiva. Si può convenire con l'acquisizione che i corpi sono una realtà creata, tuttavia questa è tale solo se si incarna; vorrei dire se un soggetto concreto la fa propria. Detto altrimenti il corpo oggetto del discorso è una forma astratta, più o meno efficace, che *si anima* nei singoli corpi viventi.

Non c'è un rapporto lineare di causa ed effetto tra forma e materia, ma un insieme di passaggi e reciproche influenze, per cui il soggetto stesso è un accumularsi di effetti, dovuto a questi scambi. Teresa de Lauretis ha coniato il termine «*in*generato» per indicare questo duplice movimento: «*In*generato è il soggetto prodotto o generato nel genere, ossia costituito in quanto donna o in quanto uomo; e viceversa il genere è *in*scritto, *in*serito, *in*nestato nel soggetto»[14]. Il corpo è insomma il luogo, materiale e simbolico, dove si fa e si disfa la trama complessa di rapporti tra sé e il mondo, tra l'esterno e l'interiorità, per restare ad una classica convenzione. Per De Lauretis, «è quella parte del soggetto [...] in cui fanno presa gli effetti di significato dei segni», ed è il soggetto «coinvolto fisicamente, corporalmente nella produzione di significato, di rappresentazione e autorappresentazione»[15].

Anche questa prospettiva lascia tuttavia sullo sfondo la dimensione più inquietante del corpo, quella contro la quale è rivolta la sfida delle tecnologie. Sfida che le teorie del de-costruzionismo postmoderno dichiarano essere stata vinta. Mi riferisco al corpo

[14] Teresa De Lauretis, *op. cit.*, p. 99.
[15] Teresa De Lauretis, *op. cit.*, p. 120.

come condizione, al suo «esser dato» (che è altra cosa dalla naturalità) che costituisce il limite contro il quale urta e si rifrange la «libera» scelta soggettiva, il sogno umano di disporre di tutta la realtà, in primo luogo della propria.

Se siamo integralmente una «realtà creata», e non data, possiamo ritenere che i corpi non oppongano alcuna resistenza alla pretesa di governo. Non c'è consistenza dei corpi in questa rappresentazione (non a caso è usuale il ricorso a termini metaforici quali «spazio», «luogo», «apertura») né tantomeno impermeabilità. Sono corpi alleggeriti della stratificazione del tempo, biografico e storico, poiché questo non sembra più un elemento condizionante delle capacità e possibilità performative.

La perdita di leggibilità del tempo nei corpi mi sembra una delle più significative tra le modificazioni avvenute. Grazie ad essa infatti si può ignorare la finitezza umana che è *la* questione che il corpo pone al pensiero. Senza il desiderio di trascenderla, di non subirla, lo sappiamo, non vi sarebbe stata storia, neppure linguaggio. Ma altra cosa è perdere l'emozione, prima ancora della consapevolezza, «che il tempo passa» ed i corpi non sono immunizzati, non in modo perenne, dal suo trascorrere. Le tecnologie, al contrario, assieme all'idea che possiamo sospendere il tempo – affiancando nello stesso spazio le immagini di passato, presente e futuro – promuovono un'ipertrofia del soggettivismo.

Il rifiuto del determinismo, oltre alla messa in questione, condivisibile, di un ordine immutabile, fondato su leggi divine o naturali, ha promosso la convinzione, affatto diversa, che essere soggetti voglia dire non essere condizionati. Poiché la porzione di realtà della quale possiamo disporre ed usare è tuttora molto più piccola di quella dalla quale dipendiamo, questa convinzione produce un misto di frustrazione e di eccesso di aspettative sulla possibilità di autorealizzazione.

Prestare attenzione ai corpi, lasciarsi interrogare dalla loro presenza vuol dire riconoscere che il discorso sul corpo lascia sempre fuori qualcosa. Un'eccedenza che non è l'opacità della materia, ma la parte non ordinata, non elaborata dello scambio tra senso e realtà, prodotto su e tramite i corpi. Possiamo riconsiderare l'affermazione di partenza, «il y a» un corpo. Accade qualcosa che non vogliamo, non desideriamo, ed è il corpo a viverlo, a saperlo. Quello che il corpo sa è di difficile traduzione discorsiva, ma è essenziale non prescinderne. Così l'«essere condizionati», non va inteso come adattamento all'esistente, ma come una differente libertà che insorge dalle necessità in cui siamo, dalle dipendenze che patiamo. Agire la libertà vuol dire sì trasformare le condizioni di vita, ma ci impegna anche a farci garanti ciascuno/a verso gli altri e le altre della permanenza del mondo, della cura dei corpi che sono del mondo, non solo del nostro e di quelli che ci sono prossimi e a cui siamo legati/e.

Maria Luisa Boccia

Le parole e i corpi
Scritti femministi

EDIESSE

© Copyright by Ediesse, 2018
Ediesse s.r.l.
Via delle Quattro Fontane - 00184 Roma
Tel. 06/44870283 - 06/44870325
Fax 06/44870335

In Internet:
– Sito: www.ediesseonline.it
– E-mail: ediesse@cgil.it
Progetto grafico: Antonella Lupi
Immagine di copertina: Alberto Olivetti, *Maria Luisa Boccia seduta*, olio su tavola, Ginostra 1981

Indice

Introduzione 11
Nota editoriale 17

TESTI

Capitolo primo
L'eredità simbolica di Marx 21
Pensare l'impensato 22
La «mitizzazione dei fatti» 24
Il significante «dotta di classe» 26
Scienza e coscienza di sé 28
Nuovi soggetti o una differente soggettività? 30

Capitolo secondo
Miracolo della libertà
in Hannah Arendt e Simone Weil 35
Libertà liberale 36
Spoliticizzazione negli Stati moderni 40
Condizioni materiali, preoccupazione per il mondo 44
Lavoro, vita, azione libera 46
Libertà e potere 50
Libertà e sovranità 54
Che cosa è la libertà 57

Capitolo terzo 63
Un sesso non più secondo 64
Un libro che ha cambiato le vite 68
Prendere congedo dalla Femminilità 72
Assonanze e divergenze 77
Solo una donna può dirti «il mondo ti appartiene» 79
«Donna» come un divenire

Capitolo quarto 81
La differenza politica. Ancora su classe e sesso 82
Teoria «di parte» contro l'Universale 86
Politica e storia, politica e contingenza 89
Dare forma alla politica 91
Dalla guerra al conflitto

Capitolo quinto 95
Parole di donne, discorsi sulle donne 97
Protagoniste delle proprie vite 98
Il contrasto tra la Donna oggetto
e le soggettività delle donne 103
Una rivoluzione radicale ed efficace

Capitolo sesto 111
Osa sapere! Un imperativo attuale 112
Le donne pensano 115
Le tracce delle assenze, gli effetti delle perdite 118
La distinzione tra politica della parità e politica
della differenza 122
Approfittare della differenza

CONTESTI

Capitolo settimo 127
La civiltà dell'indifferenza 127
L'indifferenza è il compimento del moderno
«Scarti» umani, vittime dell'indifferenza 131
Il *Kairos* della misericordia 133

Capitolo ottavo 137
Pratiche politiche e forma partito 137
Il nesso tra politica e vita 139
Il partito tra autonomia e sistema politico 141
«È impressionante come poco sappiano di se stessi» 142
Paradossi dell'organizzazione permanente 144
Declino dell'agire collettivo 147
La forbice tra crisi e critica

Capitolo nono 151
Oltre le tradizioni. 153
A confronto con femministe musulmane 154
Il mondo comune delle donne 156
Dietro i veli dell'Occidente 159
Il lavoro di fare e disfare la trama della civiltà 162
Pratiche di libertà sull'identità femminile 165
Differenza e differenze: la legge sul velo 167
Emancipate senza libertà
La questione della verità

Capitolo decimo 171
Cura del vivere, politica della cura 171
Lavoro di cura, cura del vivere 174
Esperienza e sapere della cura 176
Contendere il comando sulle vite 178
Riconoscersi vulnerabili 179
Relazioni tra donne e rapporti di potere nella riproduzione

Capitolo undicesimo 183
Femminismo addomesticato 185
La scomparsa della differenza

Nel tempo e nel contesto dell'inclusione
Moderatismo paritario 186
Marcare la distanza dal femminismo 188
Una presenza compatibile con la scena politica 191
La donna vittima, oggetto della politica 193
195

CORPO A CORPO

Capitolo dodicesimo
Creature di sabbia.
Corpi mutanti nello scenario tecnologico 201
L'effetto cyborg delle biotecnologie 202
Fare e disfare i corpi 205
Transiti tra sesso, identità, differenza 208
Il corpo ingenerato 210

Capitolo tredicesimo
Il corpo e la legge 215
Il conflitto tra natura e cultura 215
Donne, corpo, norme 217
L'appello alla legge 221
Fantasmi patriarcali 223

Capitolo quattordicesimo
Procreare altrimenti 227
La coppia procreativa e la coppia genitoriale 227
Bioetica laica e cattolica, in conflitto
per il controllo del corpo femminile 229
Un *menage à trois* tra fede, ragione e potere 234
Riproduzione artificiale e funzioni terapeutiche 239
Padre biologico, madre sociale 242

Capitolo quindicesimo
Il grembo insostituibile 247
L'eclissi della madre 248

Il biologismo all'origine della Vita 249
Qui e ora, nel tempo delle biotecnologie 254
Il grembo insostituibile 257

Capitolo sedicesimo
L'embrione sovrano
Il concepito quale emblema dell'umanità 261
261

Capitolo diciassettesimo
Chi è madre?
L'esperienza femminile di procreazione e maternità 265
L'incertezza del linguaggio 266
Discorsi su corpi muti 268
Quali norme? 272
275