

Sovversioni materiche. Corpi e politiche del corpo nella teoria culturale contemporanea

Fiorenzo Iuliano

When from this wreathed tomb shall I awake!
 When move in a sweet body fit for life,
 And love, and pleasure, and the ruddy strife
 Of hearts and lips!
 (John Keats, *Lamia*)

Per secoli il pensiero occidentale ha fatto a meno del corpo: il soggetto epistemico moderno nasce come soggetto disincarnato, universale proprio perché privato dell'estrema contingenza e prossimità rappresentata dal corpo. Il corpo c'è ma viene confinato nel rimosso, in ciò che può e deve essere trasceso o sublimato così da non minare i meccanismi teoretici di conoscenza e di produzione del sapere.

Il Discorso sul metodo di René Descartes, testo che segna la nascita del soggetto moderno e ne delinea le caratteristiche, afferma con chiarezza: "La nostra [anima] è di una natura interamente indipendente dal corpo, e, di conseguenza, [...] non è affatto soggetta a morire con esso".¹

Corpo e anima (*âme* è il termine utilizzato da Descartes) sono indipendenti – e il corpo è immediatamente declassato come irrilevante ai fini della complessa architettura della ragione e del "metodo" che Descartes da essa fa derivare. E così via fino a Hegel: la rilettura che la filosofa statunitense Judith Butler dà della dialettica "servo-padrone" in *La vita psichica del potere* illustra il percorso attraverso cui il soggetto postulato da Hegel riesce a superare il proprio essere-corpo per raggiungere una sua compiuta realizzazione; emblema di questa alienazione necessaria quanto traumatica è l'espropriazione del corpo che il soggetto subisce, e il suo essere ridotto a puro strumento. La dialettica servo-padrone diventa, nella rilettura di Judith Butler, la riduzione del corpo a mera strumentalità oggettivata, feticcio secondario al servizio della pura spiritualità disincarnata rappresentata dall'io soggettivo; la coscienza infelice è, conseguentemente, la constatazione dello stato di subalternità della dimensione corporea e la percezione di questo processo di distacco alienante. La sublimazione del corpo è il primo, fondamentale momento per

* Fiorenzo Iuliano è dottorando di ricerca in Letterature, culture e storie dei paesi anglofoni presso l'Università degli Studi di Napoli "L'Orientale" e Visiting Scholar presso il Center for Cultural Studies della University of California Santa Cruz per l'anno accademico 2005/2006.

1. René Descartes, *Discours de la méthode*, 1637 (trad. it., *Discorso sul metodo*, Bompiani, Milano 2002, p. 203). Dove non indicato diversamente, le traduzioni sono mie.

Fiorenzo Iuliano

raggiungere la completa individuazione, e la negazione del corpo è la condizione necessaria per porre e strutturare il soggetto nella sua compiutezza: "Il corpo sembra essere nient'altro che una minaccia per il progetto di salvezza e autosufficienza che guida il percorso della *Fenomenologia*."²

Nella storia del pensiero occidentale non mancano eccezioni, anche significative, ma non è mia intenzione darne qui conto: seppure un discorso sulla materia e la materialità ha avuto un ruolo centrale per pensatori come Spinoza o Bergson, una riflessione organica sul corpo è figlia del secolo appena trascorso, ed è il pensiero postmoderno che comincia a riflettere sul perché della continua marginalizzazione del corpo e della corporeità nella storia del pensiero e della cultura, e a tentare di tracciare i percorsi possibili per una riscoperta e una risignificazione, nei termini del discorso filosofico, del corpo stesso.

Intendo iniziare la mia riflessione attraverso una voce critica, che attacca l'ossessione del corpo del pensiero postmoderno. Nel suo pamphlet ferocemente ironico *Le illusioni del postmodernismo*, Terry Eagleton dedica molte pagine alla centralità che il postmodernismo attribuisce al corpo: "Da Bachtin al Body Shop, da Lyotard alla calzamaglia, il corpo è diventato uno degli assilli più ricorrenti del pensiero postmoderno",³ e il perché di tanta enfasi è presto spiegato da Eagleton: nel momento in cui le "master narratives" (metanarrazioni) sono messe in discussione e il mito illuminista della ragione viene fatto declinare, la speculazione filosofica trova il suo spazio più adatto nella dimensione locale e "privata" del corpo, che diventa in questo modo l'altro della ragione, ciò che la ragione e la sua secolare mitizzazione hanno sempre scavalcato liquidandolo come neutrale, quando non addirittura pericoloso. Per quanto polemico siano i toni di Eagleton, il nocciolo della questione è, paradossalmente, colto dalle sue parole: la dimensione della corporeità segna uno dei motivi fondanti del postmoderno; la consapevolezza del corpo non è più un gesto gratuito e scontato e, in quanto tale, passibile di omissione, ma motivo di riflessione e spunto per una serie potenzialmente infinita di speculazioni.

Dire che il pensiero tradizionale abbia serenamente evitato di parlare del corpo non significa che il corpo sia stato un elemento effettivamente neutrale e "bypassabile": la riflessione di Judith Butler evidenzia che, per quanto la speculazione teorica strutturalmente negasse il corpo, questa stessa negazione finiva con il ribadire la centralità e dipendenza del pensiero. Il corpo va rinnegato o superato proprio perché non è un dato neutrale e universale, ma rappresenta un luogo di potenziale conflittualità la cui rimozione è indispensabile e funzionale all'universalizzazione onnicomprensiva della ragione e del soggetto razionale:

Per tornare a Hegel, l'impulso o l'esperienza corporea che verrebbe negata è inavvertitamente preservata proprio dall'azione della negazione. [...U]n'esperienza

2. Judith Butler, *The Psychic Life of Power*, Stanford University Press, Stanford 1997 (trad. it., *La vita psichica del potere*, Meltemi, Roma 2005, p. 54).

3. Terry Eagleton, *The Illusions of Postmodernism*, Blackwell, Oxford 1996 (trad. it., *Le illusioni del postmodernismo*, Editori Riuniti, Roma 1998, p. 83).

corporea, interpretata in senso ampio, viene censurata dalla legge solo per riemergere come la dissimulazione che sostiene quella legge. La nozione freudiana di sublimazione suggerisce che quella negazione o dislocazione del piacere e del desiderio possa diventare formatrice di cultura.⁴

La mia intenzione in queste pagine è provare a capire, attraverso un insieme di scritti che hanno caratterizzato la produzione teorica e filosofica degli ultimi decenni, il perché di questa riscoperta "necessità del corpo". La mia non vuole essere una rassegna puntuale degli studi prodotti sull'argomento dagli anni Sessanta in poi, e non potrebbe esserlo, data la vastità e complessità del tema in questione che costringerebbero a compilare pagine e pagine di puri riferimenti bibliografici, quanto un percorso attraverso una serie di testi che guardano al corpo da prospettive diverse, e che in qualche modo rispondono alla questione del "perché" parliamo del corpo, prima ancora che alla questione del "come" ne parliamo.

Percorso assolutamente limitato, e inevitabilmente parziale: gli autori e le autrici presi in considerazione sono organizzati secondo una traccia che non può e non vuole essere obiettiva, così come l'importanza (e lo spazio dedicato) a certi testi piuttosto che ad altri è lo specchio di una lettura che vuole essere assolutamente "situata" e obliqua, punto di vista limitato più che visione panoramica – tentativo di creare una linea in una costellazione eterogenea più che di offrirne un improbabile quadro comprensivo.

Corpus di Jean Luc Nancy, uscito nel 1992, in poco più di cento pagine si interroga sulle modalità epistemiche e politiche che producono il corpo nella contemporaneità, e sul modo in cui i corpi "abitano" il mondo.⁵ Nancy utilizza il termine "ecotecnia", inteso come tecnica (o forse più propriamente, in senso foucaultiano, tecnologia) di produzione dei corpi: "L'ecotecnia funziona per mezzo di apparecchiature tecniche [...] Ma ciò che essa fa sono i nostri corpi, che essa mette al mondo e collega a questo sistema, i nostri corpi che essa crea più visibili, più proliferanti, più polimorfi."⁶ La produzione dei corpi è un tratto distintivo della contemporaneità; il divenire storico che caratterizza la contemporaneità mette in gioco il nostro essere-corpi e il senso di esposizione e prossimità che ne deriva, il senso di spazialità dato da e delimitato dal nostro corpo. Il corpo ci rende, allo stesso tempo, vincolati agli altri, esposti, nel senso più diretto e materiale, agli altri, e quindi intimamente costituiti dalla fragilità che deriva da questa esposizione. Il corpo segna un limite e allo stesso tempo un legame, un confine che è simultaneamente lo specchio che riflette la collettività alla quale appartiene. I corpi che si affiancano, si mescolano e si scontrano sono il vero scenario che ritrae la dimensione del mondo contemporaneo: "I luoghi, i luoghi dell'esistenza dell'essere sono ormai l'esposizione dei corpi, il loro denudamento, la loro popolazione numerosa, i loro scarti moltiplicati, le loro reti intricate, le loro mescolanze (tecniche più che etniche)."⁷

4. Butler, *La vita psichica*, cit., p. 57.

Napoli 1995).

5. Jean Luc Nancy, *Corpus*, Éditions A. M. Métailié, Paris 1992 (trad. it., *Corpus*, Cronopio,

6. Ivi, p. 73.

7. Ivi, p. 74.

 Fiorenzo Iuliano

La dimensione del corpo è la dimensione della moltitudine di cui parlano Michael Hardt e Toni Negri,⁸ costellazione sempre cangiante e multiforme determinata dal nostro abitare il mondo, ma è anche la dimensione della “precarietà” tematizzata da Judith Butler in *Vite precarie*,⁹ precarietà che deriva dalla possibilità che i nostri corpi possano o meno “contare come vite”, che venga loro riconosciuta completa legittimità e diritto di cittadinanza oppure che vengano condannati ad abitare la dimensione spettrale dell’abiezione. In questo senso, le ironie di Eagleton trovano una loro risposta: l’ “alterità prodigiosamente generalizzata [...]]: donne, ebrei, carcerati, gay, popolazioni aborigene”,¹⁰ non è che una vaga immagine di questo spettro dell’abiezione cui la prassi del potere, investita della dimensione storica del neo-capitalismo globale e della biopolitica, relega quei corpi che in qualche modo sfuggono a ogni processo di irreggimentazione normativa, sempre che non sia prima riuscito a cooptarli.

La contemporaneità ha riproposto la centralità del corpo, e se la dimensione dell’esistenza contemporanea è globale, mondializzata, e quindi collettiva, essa viene anche a essere la dimensione dell’ “essere-con” di cui parla Nancy in *Essere singolare plurale*, composizione molteplice ed eterogenea prodotta dalla giustapposizione e dalla fluttuazione incessante dei corpi: “L’ontologia dell’essere-con è un’ontologia dei corpi, di tutti i corpi, inanimati, animati, sententi, parlanti, pensanti, pesanti. ‘Corpo’ vuol dire infatti per prima cosa: ciò che è fuori, in quanto fuori, accanto, contro, presso, con un (altro) corpo, nel corpo a corpo, nella dis-posizione”.¹¹ Hardt e Negri sostengono qualche cosa di simile, nell’utilizzare il concetto di “moltitudine” come paradigma epistemico della realtà del capitalismo globale, e, allo stesso tempo, sua più temibile strategia sovversiva: “Forse avevamo allora torto quando [...] abbiamo concluso che la moltitudine trasgredisce l’analogia tradizionale tra il corpo umano e il corpo sociale. [...] Se, in altre parole, l’analogia organica regge, la ragione sta nel fatto che il corpo umano è già in se stesso una moltitudine organizzata sul piano di immanenza”.¹² Il corpo come moltitudine, quindi, e non più come organismo o microcosmo che rispecchia un ordine esterno e superiore. La contemporaneità riscrive il corpo attraverso le proprie dinamiche di assemblaggio e separazione, sostituendo la continuità indistinta ed eterogenea alla fissità statica e definita dell’organismo. Il mondo contemporaneo è un mondo “liquido”, costituito da un movimento perenne di corpi, di informazioni, di capitali; e se il corpo diventa snodo cruciale ed essenziale nel nostro tentativo di rapportarci al mondo

8. Michael Hardt e Antonio Negri, *Moltitudine. War and Democracy in the Age of Empire*, The Penguin Press, New York 2004 (trad. it., *Moltitudine/Guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale*, Rizzoli, Milano 2004).

9. Judith Butler, *Prekarious Life. The Power of Mourning and Violence*, Verso, New York-London 2004 (trad. it., *Vite precarie*.

Contro l’uso della violenza come risposta al lutto collettivo, Meltemi, Roma 2004).

10. Eagleton, *Le illusioni del postmodernismo*, cit. p. 103.

11. Jean Luc Nancy, *Être singulier pluriel*, Gallilée, Paris 1996 (trad. it., *Essere singolare plurale*, Einaudi, Torino 2001, pp. 113-4).

12. Hardt e Negri, *Moltitudine*, cit., p. 388.

che abitiamo, ciò è reso possibile dalla sua stessa avvenuta disintegrazione, dal suo essere coinvolto in modo diretto e pieno in questa dinamica fluttuante.

Parliamo di corpi, quindi, e non più di soggetti. La biopolitica, che rappresenta il nuovo paradigma attraverso cui si dispongono le dinamiche del potere contemporaneo, agisce su e attraverso i corpi, intacca quella che Giorgio Agamben chiama la "nuda vita",¹³ pura dimensione biologica dell'esistenza, e segna così lo scarto sostanziale tra le passate forme di potere repressivo e la nuova espressione permissiva del potere, propria delle società postmoderne; queste non mirano a porre divieti e a segnare i confini tra il consentito e l'illecito, quanto a fissare un regime di regolamentazione dei corpi, neutralizzando quella contrapposizione tra *bios* (vita biologica) e *zoe* (vita politica) a cui Agamben fa riferimento in quanto "coppia categoriale fondamentale della politica occidentale".¹⁴ Il nostro rumoroso parlare di corpi (che tanto infastidisce Eagleton), il nostro essere ossessionati dal corpo e da tutte le sue manifestazioni, è nient'altro che frutto del nostro "essere-corpi", o per meglio dire, "essere-diventati" corpi, e della necessità di individuare nella dimensione della nuda vita, della pura corporeità biologica, il limite epistemico attraverso cui la postmodernità ci iscrive e ci inserisce nel divenire storico, e il luogo più prossimo, e più cruciale, per la sovversione di questi stessi meccanismi di produzione di potere e di irreggimentazione biopolitica.

Corpi al di qua e al di là del potere.

Il corpo è quindi il paradigma biopolitico della contemporaneità, luogo reale e simbolico di appartenenza alla dimensione storica e allo stesso tempo modalità attraverso cui la socialità e il nostro essere con gli altri, o essere per gli altri, si realizzano. Se la modernità aveva definito in modo coerente e compiuto un soggetto epistemico, in grado di conoscere e di governare la propria realtà e dimensione storica, la fine della modernità è segnata dalla morte del soggetto e dal simultaneo emergere dei corpi, intesi non come dimora di una soggettualità ormai tramontata, ma come organismi non strutturati in senso teleologico, deprivati tanto di una intima coerenza organica quanto di un fine ultimo; gettati, in senso heideggeriano, nel mondo storico, e allo stesso tempo prodotti dai codici del potere biopolitico.

La storia del corpo è un momento essenziale per comprendere la contemporaneità e le sue dinamiche. Una storia del corpo, o meglio ancora, un'archeologia dei corpi e dei loro continui processi di significazione e de-significazione nel corso dei secoli è il filo conduttore dell'opera di Michel Foucault, che ha minuziosamente osservato gli sviluppi attraverso cui i regimi di repressione e di successiva liberazione e irreggimentazione dei corpi si sono avvicinati nel passaggio dalla sovranità assoluta al mondo moderno.

Foucault scrive la storia dei corpi e la storia del potere: la sovranità assoluta, spazio del potere antecedente alla modernità e al trionfo della ragione universale, si di-

¹³ Giorgio Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995.

¹⁴ Ivi, p. 11.

Fiorenzo Iuliano

stingueva per una eccezionale enfasi posta sul corpo e sulla corporeità. Il sovrano era e incarnava il corpo dello stato;¹⁵ il corpo era segnato da una valenza metaforica e simbolica che lo legava indissolubilmente all'anima, in quanto luogo del peccato e della redenzione e, necessariamente, luogo della pena. Il crimine, mettendo a rischio l'integrità dello stato, colpiva direttamente il sovrano e l'integrità del suo corpo: "infrangendo la legge, il trasgressore ha attentato alla stessa persona del principe".¹⁶

Il potere sovrano manifesta la propria forza e autorità sul corpo del suddito attraverso la punizione esemplare e il supplizio; il corpo è, conseguentemente, il luogo attraverso cui la giustizia divina trova una sua immediata e plateale concrezione: in *Sorvegliare e punire* Foucault descrive lo "splendore dei supplizi" come una sorta di gigantesco rituale collettivo incentrato sul corpo del condannato, i cui supplizi erano, allo stesso tempo, manifestazione della volontà divina e anticipazione esemplare delle pene dell'inferno, macabro spettacolo offerto al pubblico e festa collettiva, durante la quale perfino i vincoli giuridici che sancivano l'autorità potevano essere infranti: "Lo spavento dei supplizi accendeva in effetti focolai d'illegalità: nei giorni delle esecuzioni, il lavoro si interrompeva, le osterie si riempivano, si insultavano le autorità, si lanciavano ingiurie o pietre al boia, agli ufficiali di polizia, ai soldati".¹⁷

Il corpo diventa oggetto delle proiezioni e delle identificazioni dell'intera comunità. Il corpo segnato dalla punizione e dalla condanna è il mezzo in grado di definire una nuova dimensione dello spazio e del tempo, segnando una sospensione della legge, e delineando una nuova sfera di appartenenza simbolica alla collettività. Il corpo del condannato è, nella ricostruzione di Foucault, un corpo ridisegnato, letteralmente risemantizzato, corpo che porta su di sé una sovrapposizione di significazioni di tipo legale e giuridico, sociale e storico, ma anche ominoso ed escatologico:

Il supplizio fa parte di un rituale. [...] Deve, in rapporto alla vittima, essere marchiante: [...] il supplizio, anche se ha la funzione di 'purgare' il delitto, non riconcilia; traccia intorno, o, meglio, sul corpo stesso del condannato dei segni che non devono cancellarsi; [...] il supplizio penale [...] è una produzione differenziata di sofferenze, un rituale organizzato per il marchio delle vittime e la manifestazione di potere di chi punisce.¹⁸

La nascita della prigione, a cui Foucault dedica la maggior parte del suo libro, non rappresenta semplicemente la transizione da un modello di giustizia all'altro, quan-

15. La questione del "doppio corpo del re", magnificamente tematizzata dal teatro shakespeariano, trova la sua trattazione fondamentale nel testo del 1957 di Ernst Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology* (Princeton, NJ, Princeton University Press). Il sovrano, nello spazio storico e teologico del Medioevo, era simultaneamente corpo biologico e corpo poli-

tico, letteralmente 'incarnando' il corpo della nazione.

16. Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Éditions Gallimard, Paris 1975 (trad. it., *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1975, 1976, p. 53).

17. Ivi, p. 68.

18. Ivi, pp. 37-8.

to l'insediamento di una nuova dinamica di potere politico – in altri termini, la nascita del potere biopolitico: non è più fondamentale la facoltà di togliere la vita o di restituirla al condannato, quanto di regolamentarla, attraverso norme più sottili, prescrizioni più minuziose, attraverso una sorveglianza più totale e diretta, che trova nella prigione il modello esemplare di esecuzione. La scissione tra corpo e anima predicata da Cartesio pare essersi compiuta una volta per tutte: se l'epoca dei supplizi vedeva il corpo come, in qualche modo, segno rivelatore di una colpevolezza che macchiava l'anima del condannato, e luogo reale e simbolico sul quale la punizione doveva essere inflitta, ora le pene corporali sembrano ridotte al minimo, e ciò che più conta è l'esercizio di un potere diretto e completo sulla persona del condannato rinchiuso in prigione.

La biopolitica si insinua nei corpi e li trasforma in modo graduale e impercettibile; li addomestica, sostiene Foucault, attraverso i meccanismi sottili della punizione, della cura, della prescrizione, della scienza. Lette in parallelo, la *Storia della follia*, la *Nascita della clinica*, *Sorvegliare e punire* e la *Storia della sessualità*¹⁹ (pur con le debite differenze, in alcuni casi di tipo sostanziale) ci rinviano a un medesimo modo di individuare il potere ed evidenziarne le strategie utilizzate allo scopo di imbrigliare i corpi e dotarli di una coscienza (o di un'anima) "sana" e regolarizzata. È probabilmente la modernità e la sua laicità, con il suo carattere apparentemente ecumenico e rassicurante, ad avvertire la necessità di costruire un nuovo sistema metafisico e a individuare nei corpi, nelle loro pulsioni e nelle loro passioni, il luogo adatto alla creazione di un equivalente materiale del potere divino.

È a partire dal percorso tracciato da Foucault che inizia la riflessione di Giorgio Agamben nel suo *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Agamben esamina da una parte la nozione di sacertà, così come è teorizzata dal diritto romano arcaico nell'istituto giuridico dell'"homo sacer"; dall'altra si interroga sul ruolo svolto dalla "nuda vita", la pura dimensione biologica dell'esistere, vita umana sottratta ai vincoli giuridici e al potere biopolitico, nella realtà contemporanea. È così che Agamben individua nel campo di concentramento e, successivamente, in forme equivalenti di negazione dell'umanità, come i massacri compiuti nella guerra in Jugoslavia, il ritorno della nuda vita nella dimensione biopolitica. L'"homo sacer" del diritto romano arcaico è, testualmente, "colui che il popolo ha giudicato per un delitto; e non è lecito sacrificarlo, ma chi lo uccide, non sarà condannato per omicidio; [...] Di qui viene che un uomo malvagio o impuro suole essere chiamato sacro".²⁰ La sacertà corrisponde all'intoccabilità, all'essere collocato al di fuori della comunità degli uomini. L'apparente contraddizione dovuta

19. Michel Foucault, *Folie et Déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Plon, Paris 1961 (trad. it. *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano 1994); *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Presses Universitaires de France, Paris 1963 (trad. it. *Nascita della clinica*, Einaudi, Torino 1969); *La Volonté de savoir*, Éditions Gallimard, Paris

1976 (trad. it. *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 1996); *Le Souci de soi*, Éditions Gallimard, Paris 1984 (trad. it. *La cura di sé*, Feltrinelli, Milano 1995); *L'Usage des plaisirs*, Éditions Gallimard, Paris 1984 (trad. it. *L'uso dei piaceri*, Feltrinelli, Milano 1996).

20. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 79, nota 1

Fiorenzo Iuliano

all'accostamento di uccidibilità e non sacrificabilità è risolta proprio nello stato liminare in cui l'"*homo sacer*" è collocato, che lo rende uccidibile in quanto estromesso dal genere umano, ma non sacrificabile perché non appartenente alla dimensione divina o ultraterrena.

Alla base dell'istituto giuridico dell'"*homo sacer*" è quindi uno stato di eccezione, di sospensione della norma; se da una parte la legge esercita il suo potere durante e attraverso la propria sospensione (come nel caso dell'"*homo sacer*"), d'altra parte Agamben sottolinea che la legge stessa e la sovranità sono frutto di uno stato di eccezionalità e di sospensione della norma, che consente alla legge e al sovrano di insediarsi e di porre il proprio potere. Il sovrano fonda il suo potere nel momento in cui pone la legge; porre la legge equivale, però, a mettersi simultaneamente al di fuori di essa, proprio perché l'insediamento stesso della legge implica che chi la pone sia, nell'atto di porla, esterno a essa. L'eccezione che produce la sovranità è "la presupposizione della referenza giuridica nella forma della sua sospensione",²¹ lo stato di indeterminazione tra natura e diritto, proprio della persona del sovrano. Ogni legge, ogni norma, nascono da una originaria eccezionalità, e la figura del sovrano, che di questa eccezionalità è letteralmente l'incarnazione, rappresenta il distanziamento dalla norma necessario per porre in essere qualunque potere normativo.

Figura allo stesso tempo opposta e speculare a quella del sovrano stesso, l'"*homo sacer*" rappresenta il ritorno della "*nuda vita*" nei meccanismi di irreggimentazione biopolitica dei corpi, figura estromessa sia dal diritto umano sia dal diritto divino, e tuttavia, in virtù di questa estromissione coatta, elemento fondante del diritto e del potere. Agamben nota che tra le istituzioni prese in esame da Foucault – la clinica, la prigione, il manicomio – alla base di quei meccanismi di potere e sapere funzionali alla iscrizione dei corpi nelle nuove maglie del potere biopolitico, non è fatto cenno al campo di concentramento.²² La riflessione sulla centralità del campo di concentramento come momento di tragico epilogo della modernità e della sua utopia fondata sulla ragione, già fatta propria da Adorno, qui si salda con l'analisi del potere biopolitico. Il campo ripresenta la "*nuda vita*", la vita privata di qualunque investimento scientifico e giuridico attuato dal potere, e quindi offerta nella sua pura essenza biologica. Vita che chiunque può eliminare senza commettere reato – vita che si vede sottrarre ogni riconoscimento di umanità – ma allo stesso tempo vita insacrificabile, vita a cui non è riconosciuta alcuna sacralità.

Se la riflessione di Agamben è successiva a quella di Foucault e ne è, in qualche modo, consequenziale, il paradigma dell'"*homo sacer*" conclude quello dell'articolazione biopolitica del potere: il ritorno della *nuda vita*, di quella che i greci, contrapponendola a *bios*, definivano *zoe*, non rappresenta una regressione a una fase arcaica antecedente alla produzione di potere biopolitico, quanto una

21. Ivi, pag. 25.

22. "[...] proprio lo stato di eccezione, come struttura politica fondamentale, nel nostro tempo emerge sempre più in primo piano e tende, in ultimo, a diventare la regola. Quando il

nostro tempo ha cercato di dare una localizzazione visibile permanente a questo illocalizzabile, il risultato è stato il campo di concentramento." (Ivi, 24)

sua immanente e tragica conclusione, occorsa nel momento storico tardo (o post) capitalista che fonda la propria episteme su una complessa dinamica di distinzione tra quelle vite che valgono come vite umane e quelle che occupano, invece, lo spazio dell'abiezione e del non-umano. E il ritorno dello stato di eccezionalità è parallelo al ritorno della nuda vita nel paradigma biopolitico: i corpi nudi, esposti alla violenza e alla sopraffazione, diventano i protagonisti nascosti della storia nel momento in cui viene dichiarata la sospensione del diritto e della legge, e affermata l'uccidibilità dei corpi "sacri", non-umani. Ma la sospensione della legge è, in qualche modo, inscritta nella sua stessa dinamica. È la legge stessa a necessitare della sua temporanea e arbitraria sospensione per poter affermare i propri ideologici paradigmi di universalità. Agamben scrive: "Se al sovrano, in quanto decide sullo stato di eccezione, compete in ogni tempo il potere di decidere quale vita possa essere uccisa senza commettere omicidio, nell'età della biopolitica questo potere tende ad emanciparsi in potere di decidere sul punto in cui la vita cessa di essere politicamente rilevante".²³

I testi di Foucault e di Agamben rappresentano qualcosa di più di una riflessione sul corpo da un punto di vista etico e biopolitico: essi segnano lo scarto sostanziale tra una epistemologia che presuppone alla propria base un soggetto razionalmente costituito e il nuovo spazio della contemporaneità, popolato non più da soggetti ma da corpi, da organismi che, nel loro essere letteralmente "dis-integrati", realizzano una nuova dimensione biopolitica di appartenenza storica. Il corpo è nuovo paradigma di conoscenza, e allo stesso tempo nuova e, per certi versi, drammatica dimora che segna il nostro essere-nel-mondo: drammatica proprio in ragione dei processi di inclusione ed esclusione che ne sono alla base, e che segnano i corpi come legittimi o illegittimi, concedendo o negando un diritto di cittadinanza che riscrive a posteriori sul corpo quello status di legittimità di cui il soggetto tradizionale era, costitutivamente, portatore.²⁴

Corpi al di qua e al di là del *gender*

La riflessione sul *gender* è certamente uno snodo cruciale del discorso sul corpo, seppure non l'unico; il femminismo francese degli anni Settanta è, in particolare, il momento storico in cui la dimensione materiale del corpo acquista la sua priorità in quanto prospettiva epistemica "altra", rispetto a un parlare metafisico e disincarnato proprio della tradizione del pensiero occidentale.

Nel suo *Speculum*,²⁵ Luce Irigaray costruisce una complessa e raffinata architettura testuale che, riproducendo i mezzi della conoscenza tradizionale e patriarcale, ne evidenzia i limiti e i presupposti dogmatici sui quali essa si basa. Lo "specu-

23. Ivi, pag. 157-58.

24. Questo non significa che gli stessi meccanismi di inclusione ed esclusione non fossero già in atto nell'epoca moderna: la dimensione collettiva, multipla della contemporaneità però

ha potuto finalmente svelarli, mettendo a nudo la crudezza e l'arbitrarietà di una tale selezione.

25. Luce Irigaray, *Speculum de l'autre femme*, Minit, Paris 1974 (trad. it., *Speculum. L'altra donna*, Feltrinelli, Milano 1975).

 Fiorenzo Iuliano

lum", lo specchio utilizzato dalla scienza medica per ispezionare i genitali femminili, è in questo senso ri-significato: esso è uno strumento cavo, che quindi riproduce – o meglio, è costretto a riprodurre – l'oggetto della propria indagine; e questo gioco di specularità e cavità, di negazione della presenza (e quindi vuoto, assenza, rappresentate dalla tradizionale lettura del corpo femminile come privo di qualcosa, secondo la prospettiva freudiana) e di bisogno di riutilizzo degli stessi strumenti epistemici della tradizione in modo da sovvertirli, segna il presupposto di una riconfigurazione del sapere che passa attraverso una nuova consapevolezza del corpo femminile.²⁶

La stessa struttura di *Speculum* è notevole, dal momento che riproduce sul piano della scrittura una dinamica di vuoti e di pieni, di cavità e di presenza, che mostrano esemplarmente di quali mancanze e omissioni strutturali il pensiero maschile abbia avuto storicamente bisogno per definire i propri parametri epistemici. E non a caso il centro del libro, che è una rilettura puntuale del canone filosofico occidentale, è occupato da un saggio su Cartesio, l'autore che prima e più di tutti aveva stabilito la necessità quasi "ontologica" di un pensiero indipendente dal corpo. Lo specchio è, insieme, strumento storico di oppressione e di riscatto: e il ruolo affidato al corpo femminile, storicamente marchiato dal segno dell'alterità mostruosa e perturbante, di sovvertire la prassi di potere e sapere patriarcale, deve necessariamente passare attraverso un gioco di ripetizione e di parodia, di ripresa dei temi del sapere tradizionale e di silenziosa e sottile messa in evidenza dei loro fondamenti e limiti.

Se il testo di Luce Irigaray non esaurisce la vastissima tematica messa in gioco dal pensiero femminista francese, ne rappresenta sicuramente un punto imprescindibile ed essenziale. Quanto più conta è che esso sottolinea una nuova discorsività del corpo, non semplicemente come rivendicazione di una sessualità – quella femminile – repressa e schiavizzata dalle logiche maschiliste e patriarcali, quanto come apertura di una nuova riflessione legata al corpo e al corpo intimamente connessa, che trova nel corpo più che una semplice metafora per il proprio dispiegarsi, il luogo storico e politico di articolazione e di produzione del pensiero e del discorso. È il corpo a rappresentare quel "qui e ora" nel quale il discorso femminista può realmente praticare la differenza, e porsi come orizzonte linguistico e politico che realizza una nuova prospettiva di lettura della storia e della realtà attraverso una risignificazione della propria esperienza corporea, e dell'esperienza del corpo femminile come dato storico.

Il femminismo francese, di cui Irigaray è una delle massime espressioni, è stato accusato da più parti sia di preservare una dimensione elitaria e privilegiata, sia di non avere mai discusso il corpo come dato culturalmente prodotto, compiendo invece l'operazione opposta: riportare il corpo femminile a una dimensione di primitiva e osmotica fusione con la natura, alla quale esso era stato storicamente sot-

26. Già Virginia Woolf scriveva, in *A Room of One's Own* [1929]: "Per secoli le donne hanno avuto la funzione di specchi dal potere magico e delizioso di riflettere la figura dell'uomo

ingrandita fino a due volte le sue dimensioni normali". (trad. it. *Una stanza tutta per sé*, Einaudi, Torino 1995, p. 73).

tratto per essere schiavizzato dall'ordine patriarcale e ridotto a strumento di piacere maschile e mezzo finalizzato alla riproduzione. È la seduzione esercitata dall'idea di un presunto "paradiso perduto" del corpo femminile, che si ritrova anche nella riflessione di Julia Kristeva, che teorizza l'esistenza di un corpo materno ancorato alla dimensione prediscorsiva del semiotico, in senso lacaniano, che precede e si distacca dal meccanismo binario della significazione simbolica.²⁷

La corporeità come dimensione dell'immanenza, ma anche della storicità – il corpo come dato più immediato e tangibile delle dinamiche storiche e dei processi di oppressione e di utilizzo della subalternità di genere: questi sono, tra gli altri, i punti toccati da una riflessione che, pur partendo da quella femminista tradizionale, se ne distanzia e trova nella dimensione storicamente e culturalmente segnata dei paesi e dei popoli ex-coloniali il suo centro di articolazione teorica. Il cosiddetto "third world feminism", la pratica teorica femminista che contesta il carattere eurocentrico e borghese del primo femminismo occidentale, è una voce fondamentale nel panorama della riflessione teorica, anche perché in esso si intrecciano questioni che coinvolgono l'etnia di appartenenza e il vissuto storico individuale e collettivo prodotto dal colonialismo. La costellazione dei femminismi del terzo mondo è, naturalmente, immensa; per quanto riguarda il discorso sul corpo e la corporeità è particolarmente significativa la teorizzazione sul corpo femminile subalterno proposta da Gayatri Chakravorty Spivak, che dedica una serie di testi alla questione della "violenza epistemica" perpetrata dal colonialismo sui paesi conquistati (segnatamente l'India e il Bengala, sua terra di origine), e individua nel corpo femminile sfruttato il paradigma estremo, e allo stesso tempo il luogo di potenziale sovversione, delle dinamiche oppressive del vecchio e del nuovo colonialismo.

Il pensiero di Spivak è ricchissimo e articolato; i suoi continui riferimenti a fonti teoriche e filosofiche (soprattutto Jacques Derrida e la decostruzione) rendono impossibile riassumere in poco spazio le sue riflessioni; qui mi limiterò a prendere in esame poche questioni salienti che pongono al centro dell'attenzione il problema del corpo della donna subalterna del terzo mondo. In questo senso, il lavoro più significativo di Spivak è il suo saggio del 1985 *Can the Subaltern Speak?*, nel quale il corpo femminile rappresenta allo stesso tempo un luogo simbolico da decostruire, in modo che possa riappropriarsi della propria articolazione storica, e mezzo in grado di produrre la decostruzione dei meccanismi di rappresentazione presenti nelle narrazioni (storiche oltre che letterarie) prese in considerazione.

Spivak dedica una lunga parte del suo saggio al tema della "sati", la vedova indiana che, secondo le consuetudini tradizionali, doveva essere bruciata sullo stesso rogo funebre del marito: "Gli uomini bianchi, nel tentativo di salvare le donne di colore dagli uomini di colore, imposero su quelle donne una forzatura ancora maggiore, rendendo, nell'ambito della pratica discorsiva, l'auto-immolazione sul-

27. Julia Kristeva, *La Révolution du langage poétique*, Seuil, Paris 1974 (trad. it., *La rivoluzione del linguaggio poetico. L'avanguardia*

dell'ultimo scorcio del diciannovesimo secolo: Lautréamont e Mallarmé, Marsilio, Venezia 1979).

Fiorenzo Iuliano

la pira del marito il tratto distintivo di una buona moglie".²⁸ Il corpo femminile della donna subalterna è riletto come ambito di possibile riscrittura del testo colonialista e capitalista, in ragione della frattura che esso realizza rispetto ai meccanismi tradizionali di rappresentazione. Questa rottura avviene attraverso un doppio movimento discorsivo che caratterizza il corpo femminile cosiddetto etnico, storicamente costretto a farsi carico della necessità di rappresentare i luoghi simbolici e culturali tradizionali, segnati dalla prospettiva maschile e patriarcale (la madre, la patria, la comunità, ma anche il piacere sessuale, il dominio e così via); e allo stesso tempo capace di infrangerli, trovando al loro interno i punti deboli in grado di innescare un vero e proprio cortocircuito contemporaneamente semiotico e ideologico.

La problematica del corpo è, in un certo senso, asse portante di un complesso meccanismo di continua interferenza tra discorso teorico e prassi militante. La produzione più significativa di Spivak insiste sul tema del corpo attraverso il supporto offerto dagli studi postcoloniali e di subalternità, e considera la realtà del corpo femminile etnico l'ultima e problematica istanza di rappresentazione, oltre che luogo di sfruttamento, da parte del potere occidentale e capitalista.

Su un piano ancora differente all'interno della costellazione femminista emerge la figura eretica di Monique Wittig, che si distacca dalle illustri teoriche francesi (in modo talvolta polemico, come nei confronti di Hélène Cixous, terza figura emblematica del femminismo francese) ponendo in modo più radicale e provocatorio la questione della politicizzazione dei corpi attuata dal patriarcato, e riprodotta, seppure da sponde opposte, dal femminismo stesso. L'opera di Wittig è stata generalmente liquidata come minore e per certi aspetti quasi *naïf*, notevole più per il piglio polemico e provocatorio che per la sua solidità teorica. Eppure a Monique Wittig va riconosciuto il merito di avere realizzato su un piano completamente sovversivo un raccordo tra il discorso sul *gender* e quello sul corpo: il corpo lesbico diventa, nella sua riflessione, un dato linguistico-discorsivo, e conseguentemente un dato culturale e storicamente prodotto; e se il corpo lesbico è tale perché caratterizzato dall'identità sessuale lesbica, ne deriva che esso non è e non può essere un corpo femminile, e che anzi le precedenti rivendicazioni in questo senso sono limitanti e pericolose, perché rafforzano il linguaggio del patriarcato e la sua divisione forzata dell'umanità in sessi. Scrive Monique Wittig: "Per quanto riguarda le donne, il potere dell'ideologia è tale da rendere i nostri corpi, insieme alle nostre menti, il prodotto di questa manipolazione. Siamo state costrette a una corrispondenza assoluta dei nostri corpi e delle nostre menti, in ogni singolo tratto, con l'idea di natura che è stata prestabilita per noi".²⁹

È proprio a partire dai testi di Wittig che nasce uno dei testi più interessanti e allo stesso tempo originali scritti sul corpo negli ultimi anni: si tratta del *Manifesto contra-sessuale* di Beatriz Preciado, filosofa spagnola allieva di Derrida, che rappre-

28. Gayatri Chakravorty Spivak [1985], *Can the Subaltern Speak?*, in Cary Nelson e Lawrence Grossberg, a cura di, *Marxism and the Interpretation of Culture*, Macmillan, Houndmills 1988, p. 305.

29. Monique Wittig, *One Is Not Born a Woman*, in *The Straight Mind and Other Essays*, Harvester Wheatsheaf, New York 1992, p. 9.

senta la fase estrema di un processo di designificazione dei corpi, e della loro graduale usabilità in una nuova sfera semantica e politica.³⁰ Preciado rifiuta in blocco i paradigmi dell'eteronormatività, spingendosi fino a considerare la stessa funzionalizzazione dei corpi un portato dell'ideologia eteronormativa e della sua complicità con le forme di potere biopolitico. Il corpo contra-sessuale è un corpo che rifiuta la sessualità come discorso normativo, indipendentemente dalle forme che essa assume (eterosessuale, omosessuale, e così via), rifiutando allo stesso tempo le politiche liberali di emancipazione del soggetto omosessuale, accusate di riprodurre gli schemi normativi dell'eterosessualità.

Per Preciado il corpo è un dato semiotico, e come tale va utilizzato: la scambiabilità dei segni, il loro essere prodotti da differenze e la loro capacità di produrne, diventano gli elementi distintivi dei corpi che, in questo senso, sono partecipi di una serie potenzialmente infinita di riscritture e di reinscrizioni. Un corpo può essere e diventare qualunque cosa, proprio perché è un dato culturale come un altro; simulacro, feticcio, oggetto inserito in una economia di scambio, esso non possiede nessuna qualità intrinseca che lo differenzi a priori dagli altri segni con i quali interagisce. Al centro della riflessione di Preciado, in modo provocatorio oltre che strategico, è posto il "dildo": che Preciado definisce senza mezzi termini "cazzo finto",³¹ quasi a sottolineare che se il paradigma epistemico della contemporaneità è segnato dall'espropriabilità dei corpi, il primo elemento che va radicalmente riconfigurato è proprio il significante privilegiato per eccellenza, il fallo che, tradizionalmente sovraccaricato di identificazioni e investimenti simbolici, è degradato a semplice e indifferenziata concrezione del dildo e della sua incessante trasferibilità da una dinamica di significazione e da uno scenario performativo all'altro. Leggiamo nel testo: "Il fatto di aver estratto dal corpo, sotto forma di dildo, l'organo che istituisce il corpo come maschile deve essere considerato un atto strutturale e storico decisivo per il processo di costruzione dell'eterosessualità come natura. L'invenzione del dildo è la fine del pene come origine della differenza sessuale".³²

Per quanto non sia mai citata direttamente, la teoria dei simulacri di Jean Baudrillard pare riecheggiare tra le righe di Preciado: la contemporaneità è, per il filosofo francese, la fine dell'origine e dell'originale, e la specularità ed equivalenza assolute di quello che era il reale con la sua riproduzione. Il gioco dei simulacri è schizofrenico e incessante proprio perché segna la fine del rapporto tra la priorità di un presunto originale e il carattere imitativo-derivativo della copia. Se la contemporaneità è fatta di segni, non può esistere un segno più originario di un altro, e ogni segno è replica e imitazione. Il dildo di Beatriz Preciado obbedisce, per certi aspetti, alla stessa logica; assume un ruolo fondante nella speculazione contrasessuale proprio perché detronizza il fulcro, ideologico e simbolico, che segna la costruzione del potere eteronormativo, riducendolo a mero simulacro e quindi a oggetto deprivato della sua concreta potenzialità significante: "Il dildo è il servitore ribelle al

30. Beatriz Preciado, *Manifeste contra-sexuel*, Éditions Balland, Paris 2000 (trad. it., *Manifesto contra-sessuale*, Il dito e la luna, Milano 2002). Ringrazio Marco Pustianaz per avermi fatto conoscere questo libro.

31. Ivi, p. 49.

32. Ivi, p. 70-1.

Fiorenzo Iuliano

padrone (il pene) che schernisce la sua autorità proponendosi come via alternativa al piacere. Non esiste un uso naturale del dildo, non ha un buco riservato, la vagina non è più appropriata dell'ano. Il dildo non è fedele alla natura".³³

Se non esiste più un "master signifier", suggerisce Preciado, esistono le pratiche di risignificazione dei corpi contrasessuali, di qualunque corpo, potenzialmente anche quello del lettore. La dimensione ideologica e quella estetico-performativa si fondono e diventano mutuamente inclusive; l'estetica dei corpi contra-sessuali diventa ideologia proprio perché è attraverso il corpo sessuale desementizzato che si realizza un potenziale ripensamento e rifiuto dei meccanismi di irreggimentazione del potere biopolitico; e allo stesso tempo l'ideologia della contrasessualità deve passare per la *performance* estetica e corporale se non vuole diventare prigioniera di un discorso organicamente strutturato che, secondo la lezione femminista, è intrinsecamente complice dell'autorità e del potere patriarcale.

Su un piano ancora diverso va posta la riflessione della performatività di *gender* proposta da Judith Butler, la più nota teorica degli studi *queer*, e la sua implicazione nella politica del corpo. Il *gender* è performativo perché prodotto storicamente da pratiche discorsive; il corpo acquista una significazione storicamente spendibile e lecita solo nel momento in cui è inserito nella discorsività che produce il *gender* e utilizzato per rappresentarne i protocolli normativizzati della sessualità eteronormativa.

Nel suo recente *Vite precarie* Butler realizza una interessante e originale saldatura tra la riflessione del corpo da una prospettiva di *gender* e quella in senso biopolitico. Butler parte da una considerazione addirittura banale: il corpo è sempre segnato da un'appartenenza sociale e politica; non esiste un corpo neutrale, successivamente iscritto in una dimensione pubblica, ma il corpo in quanto tale, il suo essere esposto e vulnerabile, determinano il suo essere per l'altro, immediatamente parte di una realtà altra rispetto a quella dell'io, dalla quale il corpo è inevitabilmente, nel bene o nel male, segnato. "Possiamo combattere per i diritti dei nostri corpi, ma gli stessi corpi per i quali combattiamo non sono quasi mai solo nostri. Il corpo ha una sua imprescindibile dimensione pubblica. Il corpo, socialmente strutturato nella sfera pubblica, è e non è mio".³⁴ Quella di Butler è una riflessione congiunta che porta all'attenzione del lettore due questioni, indipendenti ma legate tra di loro: da una parte c'è la dimensione dell'abietto, alla quale i soggetti gay, lesbiche e transgender sono stati storicamente relegati, e dall'altra la disumanizzazione che caratterizza il nuovo ordine globale, e segnatamente la politica degli Stati Uniti, in seguito agli attentati dell'11 settembre. La creazione di un nuovo paradigma dell'umano, basata sulla negazione dell'umanità dei cittadini iracheni o afgani oggetto delle guerre americane, oppure dei detenuti di Guantanamo – e, potremmo aggiungere, di Abu Ghraib –, segue la stessa dinamica di una fase iniziale (in qualche modo strutturale, implicata nel processo di rifiuto e di disumanizzazione) di identificazione minacciosa con l'abietto, e del suo successivo rifiuto, che, secondo Judith Butler, stabilisce l'identità eterosessuale come originaria, organicamente coerente, e normativa.

33. Ivi, p. 73.

34. Judith Butler, *Vite precarie*, cit., p. 46.

La normatività del corpo eterosessuale è equivalente alla normatività del corpo biopolitico occidentale: entrambi rivendicano il loro carattere fondante e normativo, ed entrambi si identificano come paradigmi distintivi e uniformanti rispetto ai quali ogni diversità rappresenta una violazione potenzialmente pericolosa. Entrambi costruiscono se stessi attraverso meccanismi di identificazione con l'abietto e di simultanea repulsione, ed entrambi relegano il carattere costruito della propria identità nei margini di una dimensione inconscia o preconsocia, individuale o collettiva che sia.³⁵ L'esempio che Judith Butler dà in *Vite precarie* è significativo proprio perché rappresenta quella continuità tra un discorso di *gender* e un discorso più strettamente militante e storicamente segnato, che è anche una risposta a quanti (a cominciare da Terry Eagleton) hanno accusato il postmoderno e le sue filiazioni, più o meno legittime e legittimamente attribuite, di trascendere la storia e di rinunciare, in maniera netta e irrevocabile, a qualsiasi scopo militante.

Corpi al di qua e al di là della scienza

La riflessione sul corpo operata dalla contemporaneità non può fare a meno di una tematizzazione di tipo scientifico e tecnologico. La scienza è, foucaultianamente, uno dei meccanismi di produzione discorsiva che hanno contribuito a regolamentare i corpi e definire i loro spazi; il percorso che intendo tracciare toccherà alcuni testi che, da prospettive diverse, si insinuano nel discorso scientifico e ne minano sia le pretese di obiettività e verità assoluta, sia i presupposti primari dai quali discendono le successive speculazioni.

Parlare del rapporto tra scienza e corpo significa inevitabilmente toccare la vasta elaborazione del *cyborg*; testi ormai canonici, come il *Manifesto cyborg* di Donna Haraway, hanno rappresentato un punto nevralgico nella riflessione sul corpo proprio perché mettono in discussione la presunta e mai contestata organicità del corpo stesso, il suo essere delimitato da confini certi e dati una volta per tutte, il suo essere un dato naturale e quindi antecedente a ogni possibile rielaborazione culturale, e il suo essere a-ideologico, parte di una dimensione eterna e assoluta, sulla quale solo in un secondo momento è possibile inscrivere ogni elaborazione speculativa. Quanto si evince anche da una prima lettura di Donna Haraway è che il corpo non appartiene, in modo deterministico e non traumatico, alla natura, e questo non in ragione di una successiva ritematizzazione del corpo o di una sua rilettura in termini post-naturali, ma perché la dimensione storica del corpo contemporaneo include, allo stesso tempo, la natura e il suo superamento, o meglio ancora, include la natura solo nel momento in cui vi sia la consapevolezza del suo superamento. Donna Haraway scrive per l'appunto: "Il *cyborg* è una creatura di un mondo post-genere: non ha niente da spartire con la bisessualità, la simbiosi pre-edipi-

35. Per quanto riguarda il meccanismo di identificazione e repulsione dell'abietto, fondativo dell'eterosessualità normativa, si veda Judith Butler, *Bodies That Matter*, Routledge,

New York-London 1993 (trad. it., *Corpi che contano*, Feltrinelli, Milano 1996), in particolare il terzo capitolo.

Fiorenzo Iuliano

ca, il lavoro non alienato o altre seduzioni di interezza organica ottenute investendo una unità suprema di tutti i poteri delle parti".³⁶

Il corpo *cyborg* è tutt'altro che una fantasiosa divagazione fantascientifica: esso mette in gioco la consapevolezza che i corpi siano un portato della storicità di cui fanno parte, e che la contemporaneità che noi, in quanto corpi, abitiamo, segnata com'è dalla morte del soggetto tradizionale, è costretta a scavalcare anche quelle basi epistemiche che hanno posto la corporeità biologica come un dato naturale, e che hanno segnato una corrispondenza esatta e univoca tra corpo biologico e identità soggettiva. Il corpo *cyborg* è corpo protesico non perché semplicemente esteso e protratto in appendici meccaniche ed elettroniche, ma in quanto non vincolato dall'identificazione con una dimensione biologica chiusa e delimitata, e inserito in una sorta di continuum di corpi, organici o tecnologici: "Un mondo *cyborg* potrebbe comportare il vivere realtà sociali e corporee in cui le persone non temano la loro parentela con macchine e animali insieme, né identità sempre parziali e punti di vista contraddittori".³⁷

In un libro pubblicato circa dieci anni dopo il manifesto di Haraway, Anne Balsamo chiarisce in modo ancora più netto i termini della questione:

Questo libro descrive un particolare momento culturale che vede letteralmente uniti il corpo e la tecnologia, nel quale le macchine acquistano funzioni umane e il corpo è materialmente ridisegnato attraverso l'applicazione di recenti innovazioni tecnologiche. I fatti che intendo esaminare sono parte di un programma e una strategia di iscrizione e razionalizzazione che opera direttamente sulla materialità dei corpi.³⁸

Il corpo *cyborg* è il figlio illegittimo della contemporaneità, del capitalismo postfordista, della cibernetica; appartiene a un ordine di potere complesso ma allo stesso tempo non se ne lascia governare completamente; iscrive su di sé le dinamiche di quella violenza epistemica che assegna ai dispositivi scientifici e tecnologici il primato di sapere-potere della contemporaneità, e allo stesso tempo riesce a riappropriarli attraverso una riappropriazione perturbante. Il corpo *cyborg* è un corpo ri-semantizzato non dalla tecnologia, ma dalla storia; ed è un corpo che risponde ai meccanismi di sovrassignificazione che la storia impone attraverso i dispositivi che le sono propri, ribaltandoli e riutilizzandoli ai propri fini. Non a caso la riflessione *cyborg* di Donna Haraway nasce come riflessione femminista: se il femminismo ha compiuto una risignificazione del corpo femminile subalterno e subordinato, riscrivendo il suo storico asservimento e la sua ancestrale "mostrificazione" in termini di *jouissance* e di piacere, il corpo *cyborg* attua le stesse pratiche sovversive uti-

36. Donna J. Haraway [1985], *A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century*, in *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*, Free Association Books, London 1991 (trad. it., *Manifesto cyborg. Donne, tec-*

nologie e biopolitiche del corpo, Feltrinelli, Milano 1995, p. 41).

37. Ivi, p. 46.

38. Anne Balsamo, *Technologies of the Gendered Body. Reading Cyborg Women*, Duke University Press, Durham-London 1996, pp. 2-3.

lizzando i mezzi avanzati della macchina capitalista, e ribaltandoli in una sorta di epifania tecnologica all'interno della quale i termini tradizionali sono rielaborati e parodiati, reinscritti in una dinamica sovversiva e allo stesso tempo ironica, deprivati del proprio potere di significazione e ridotti a puro feticcio verbale.

Il *cyborg*, quindi, si iscrive nella strategia oppositiva femminista di riappropriazione e riutilizzo dei mezzi di sfruttamento e di controllo che la cultura tradizionale ha adoperato contro le donne; la potenzialità del *cyborg* sta proprio nel suo essere lo strumento più adatto a sovvertire le dinamiche di potere dalle quali è prodotto: "Le storie delle femministe *cyborg* hanno il compito di ricodificare la comunicazione e l'informazione per sovvertire i sistemi di comando e controllo".³⁹

Il corpo *cyborg* utilizza la tecnologia come arma retorica; il sapere tecnologico è deprivato della sua potenzialità mortifera e distruttiva e riutilizzato come gioco schizofrenico che non investe le proprie energie nella creazione di un qualsivoglia apparato – militare, medico, giuridico – in grado di irreggimentare i corpi e il loro incessante fluttuare nella contemporaneità, ma al contrario le esaurisce in una perpetua autoreferenzialità, traducendo l'investimento energetico in una *jouissance* ludica e senza scopo. La soteriologia *cyborg* non è strutturata in termini teleologici, ma è autofagocitante, proprio perché la tecnologia del *cyborg* non è più al servizio del capitale, ma diventa un meccanismo autonomo e autoriflessivo che disperde il proprio potenziale.

L'intreccio tra tecnologia e desiderio è oggetto di un bel libro di Allucquère Rosanne Stone, *Desiderio e tecnologia*,⁴⁰ minuziosa analisi dei meccanismi di riscrittura del corpo realizzati dall'informatica e da Internet. Stone scrive:

La nostra nozione di identità, quella che in alcuni studi compare come 'io' e in altri come 'soggetto', è una storia apparentemente ovvia e tenace che continua ad affermare l'esistenza di un 'io' per ogni singolo corpo [...] la maggior parte delle teorie occidentali della soggettività, incluse le teorie femministe, si è fermata a un passo dall'affrontare il quadro concettuale su cui si basa l'idea stessa di genere: quello che pone l'autoconsapevolezza individuale in relazione a un corpo fisico.⁴¹

Ciò premesso, Stone passa ad esaminare le possibili trasformazioni del concetto di corpo e di corporeità nello scenario dell'informazione globale e delle tecnologie telematiche, evidenziando soprattutto come la ridefinizione della natura (o, provocatoriamente, della "non-natura") del corpo significhi anche una nuova coscienza della comunità e della socialità, e una nuova dimensione del vivere collettivo. Le implicazioni politiche, anche in questo caso, sono immediate e inevitabili: se il corpo che la storia e la biologia ci hanno consegnato come naturale e normale è, o si suppone sia stato, superato, e se la tecnologia è riuscita letteralmente

39. Haraway, *Manifesto cyborg*, cit., p. 75.

40. Allucquère Rosanne Stone, *Desiderio e tecnologia. Il problema dell'identità nell'era di Internet*, Feltrinelli, Milano 1997; il titolo originale è di sicuro più esplicito e evidenzia

le questioni cruciali della discussione: *The War of Desire and Technology, at the Close of the Mechanical Age*, MIT Press, Cambridge MA 1995.

41. Ivi, p. 103.

 Fiorenzo Iuliano

a dilatare i confini e la spazialità del corpo, a estendere i limiti del corpo tramite protesi meccaniche o elettroniche, a infrangere il rapporto binario ed esclusivo tra corpo e identità attraverso una dinamica potenzialmente infinita di dissoluzione e ricomposizione di identità multiple nel cyberspazio, è inevitabile che la comunità umana alla quale apparteniamo sia segnata da queste trasformazioni.

I corpi segnano la contemporaneità anche nel momento in cui vanno al di là di se stessi – ma, d'altra parte, il corpo riafferma la sua centralità anche nel momento in cui assiste al proprio superamento, alla propria supplementarizzazione, al proprio smembramento o all'alienazione imposta rispetto a un'identità soggettiva data o ipotizzata a priori. Il corpo tecnologico – *cyborg* o *post-cyborg* – è, paradossalmente, corpo biodegradabile, corpo eternamente riscrivibile. Se il corpo è concepito come non organico, ma come discorsivo, culturale, linguistico, allora è un corpo che ammette una serie infinita di frantumazioni e assemblaggi, e che può trovarsi inserito in una catena di incessanti risignificazioni, limitandosi semplicemente a definire un proprio spazio, di volta in volta nuovo, nella contemporaneità.

Non sono solo la cibernetica e la virtualità ad avere offerto nuovi spunti per una riflessione sul corpo: è interessante, infatti, il lavoro svolto da scienziate e biologhe femministe come Anne Fausto-Sterling che, svelando la natura pervicacemente ideologica della scienza medica, hanno messo in discussione i parametri che definiscono il corpo sessuato come corpo naturale, evidenziando invece le pratiche di costruzione del sesso prodotte dall'eterosessualità normativa. Il bel libro *Sexing the Body*⁴² (che segue *Myths of Gender: Biological Theories about Women and Men* del 1985) è l'esposizione sistematica delle pratiche di assegnazione del sesso attuate dalla scienza medica, e della subordinazione del pensiero medico-scientifico all'ideologia sessuale normativa e alle sue connotazioni biopolitiche. Scrive Fausto-Sterling: "La mia intenzione è di dimostrare il modo in cui [...] le verità sulla sessualità sono prodotte dagli scienziati; il modo in cui i nostri corpi riassumono e confermano queste verità; e come queste verità, definite dal contesto sociale nel quale operano i biologi, a loro volta ridefiniscano la nostra dimensione culturale".⁴³ Il corpo sessuato è una verità prodotta, derivata, secondaria; esso obbedisce a logiche culturali e a sua volta ne stabilisce e sancisce di nuove, determinando un meccanismo di dipendenza reciproca tra un sapere scientifico produttivo di verità (presuntamente) oggettiva, destinata a rinforzare i paradigmi della cultura dalla quale è determinata, e la necessità, propria della normatività culturale dell'eterosessualità, di essere suffragata da un sapere che si presenti come obiettivo e non inquinato da riserve etiche o ideologiche.

La tassonomia dei corpi ha avuto una sua differenziazione nel corso dei secoli ("Uno stesso corpo può esprimere forme diverse di desiderio in epoche differenti");⁴⁴ particolare importanza in questa analisi è data all'ermafroditismo (o, con terminologia più moderna, intersessualismo), corpo mostruoso e soggetto a interventi

42. Anne Fausto-Sterling, *Sexing the Body. Gender Politics and the Construction of Sexuality*, Basic Books, New York 2000.

43. Ivi, p. 5.

44. Ivi, p. 16.

e correzioni che, grazie alle nuove scoperte della tecnologia medica (dall'amniocentesi agli ultrasuoni) che permettono di individuare le eventuali "anomalie" intersessuali direttamente sul feto, vengono realizzate prima della nascita. In questo senso l'autrice è categorica:

Ma se l'interesse dello stato e della legge chiede che esistano soltanto due sessi, l'interesse dei nostri corpi biologici è diverso. Maschio e femmina si collocano sulle estremità opposte di un continuum biologico, segnato da molti altri corpi [...] Se la natura ci offre più di due sessi, ne consegue che le definizioni comuni di mascolinità e femminilità sono costruzioni culturali.⁴⁵

L'idea di un continuum biologico è una svolta fondamentale nella politica dei corpi in quanto segnati, sempre e naturalmente, dall'appartenenza obbligatoria a un sesso; l'idea, ribadita nel corso del libro, che non esistono solo due sessi ("Ho pubblicato una modesta proposta che suggeriva di sostituire l'attuale sistema a due sessi con uno a cinque sessi"),⁴⁶ implica una riconfigurazione dei meccanismi di identità che sono alla base della nostra cultura e della nostra esistenza biopolitica. Se il potere biopolitico, infatti, ha avuto storicamente bisogno di una contrapposizione netta e talvolta violenta tra normalità e anormalità, tale da giustificare ogni intervento di correzione e irreggimentazione dei corpi in base all'ordinamento binario prodotto dalla norma eterosessuale, in grado di determinare un'assegnazione simultanea di identità sessuale e ruolo sociale, il superamento dei due sessi comporterebbe una totale riconfigurazione dei dispositivi normativi della vita politica e sociale. Il cosiddetto "sex-gender system", la necessità di uniformare corpo biologico e corpo sociale (o, al contrario, di sovvertire questa uniformazione imposta), vengono ribaltati di fronte a una dinamica fluttuante di corpi e di identità, nella quale nessun paradigma normativo può essere imposto come fondante.⁴⁷

L'esperienza del continuum diventa paradigmatica, nuova griglia epistemica attraverso cui l'esistenza dei corpi e dei soggetti che popolano la contemporaneità può essere letta secondo una modalità più docile, meno violenta e gerarchizzante; costellazione della corporeità che trova in quello che è il suo più intimo e insormontabile limite – l'impossibilità di creare un ordine – la chiave di volta per leggere l'esistenza dei corpi nel mondo contemporaneo, e la modalità più adatta a renderne conto.

Il continuum dei corpi finisce così per diventare, quasi inevitabilmente, il continuum della materia: è questa una delle possibili letture del recente libro di Lu-

45. Ivi, p. 31.

46. Ivi, p. 78.

47. È appena il caso di ricordare che il concetto di "continuum" era già stato espresso nel pensiero femminista radicale di Adrienne Rich che, in *Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence* ("Signs: Journal of Women in Culture and Society", 5, Summer 1980, pp. 631-60) definisce l'esperienza lesbica come

percorso ininterrotto che attraversa l'esperienza biologica e culturale delle donne; in questo caso, pur trattandosi di ambiti differenti, è interessante il ricorso all'idea di uno spettro sfaccettato e composto da componenti fluttuanti e, per certi aspetti, indifferenziate, contrapposto a una separazione netta di soggetti, ruoli o identità.

 Fiorenzo Iuliano

ciana Parisi, *Abstract Sex*,⁴⁸ che ripercorre il discorso sulla corporeità e sulla sessualità nell'era della biopolitica da una prospettiva ancora differente, nata da suggestioni spinoziane e deleuziane. La possibile riconfigurazione in termini "macchinici" del corpo è uno dei nuclei centrali del pensiero di Gilles Deleuze e Félix Guattari e delle loro pagine sul "corpo senza organi", produzione continua di corporeità fluttuanti e non ancorate né a una unità organica biologicamente intesa, né a un sostrato inconscio strutturato in termini psicanalitici.⁴⁹ Il testo di Parisi è estremamente complesso, ed è interessante anche perché infrange definitivamente i confini tra le (cosiddette) scienze esatte e le scienze umane: la biologia diventa storia, e la storia diventa una sequenza di stratificazione, assemblaggio e separazione degli stati della materia e dei loro processi biologici. La prospettiva di Parisi rilegge i corpi alla luce di un superamento radicale dell'umanesimo e di tutte le sue possibili articolazioni: perfino il discorso *cyborg*, che aveva rappresentato la fine della concezione del corpo come fatto biologico e dato naturale, è superato in quanto ancorato a una divisione netta tra naturale e non naturale, organico e non organico, biologico e meccanico-tecnologico che ora vengono profondamente discussi e rielaborati.

L'idea di una materialità diffusa e differenziata, non costruita attraverso una gerarchizzazione degli elementi, ma prodotta da un continuo fluttuare della materia nei suoi incessanti assemblaggi e fratture, trova una sua collocazione nella storia del pensiero occidentale: Spinoza, e prima ancora Epicuro, anche attraverso la voce cupa e quasi oracolare di Lucrezio, avevano ipotizzato un movimento caotico e non disciplinato né teleologico delle parti infinitesimali che costituiscono la materia. Allo stesso modo, Parisi scrive: "Per quanto il male e il dolore siano aspetti di Dio (cioè materia intensiva), essi non definiscono l'ingegneria primaria dei corpi che emerge dall'incontro gioioso o dalla fluttuazione incessante del desiderio: capacità crescente del corpo di essere influenzato e di influenzare altri corpi".⁵⁰

Parisi, ancorando le sue riflessioni al pensiero di Deleuze, porta questo discorso fino alle sue estreme conseguenze: l'ordine naturale non è finalistico, e il darwinismo non rappresenta altro che il tentativo di inserire le dinamiche della materia in un universo concepito giocoforza come antropocentrico e strutturato da e intorno al soggetto epistemico. Leggiamo ancora: "Il sesso microbico, il sesso acquatico e il turbo-sesso sono parte di un'ingegneria della natura che non distingue l'orga-

48. Luciana Parisi, *Abstract Sex. Philosophy, Bio-technology and the Mutations of Desire*, Continuum, London-New York 2004. Si veda inoltre Luciana Parisi e Tiziana Terranova, *Turbolenza, emergenza e controllo nell'ingegneria genetica e vita artificiale* (in Silvana Carotenuto e Annamaria Morelli, a cura di, *Frontiere del Corpo/Frontiere dell'Identità*, Oèdipus, Salerno-Milano 2003), che discute la corporeità in termini di produzione e dispersione di potenziali energetici e materici all'interno di un paradigma post-umano e "turbolento/molecolare" di definizione dei corpi.

49. Gilles Deleuze e Félix Guattari, *L'Anti-Edipe*, Les Editions de Minuit, Paris 1972 (trad. it., *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Einaudi, Torino 1975, p. 10 e segg). Una presentazione succinta e chiara dei termini della riflessione di Deleuze e Guattari sul tema del corpo senza organi e quello, strettamente connesso, delle "macchine desideranti", è la raccolta di interviste contenute in Gilles Deleuze/Félix Guattari, *Macchine desideranti. Su capitalismo e schizofrenia*, ombre corte, Verona 2004.

50. Parisi, *Abstract Sex*, cit., p.190.

nico dall'inorganico, il naturale dall'artificiale, il biologico dal tecnologico. La ipernatura produce un ecosistema di microrelazioni tra i corpi in grado di stabilire il potenziale del corpo-sesso".⁵¹

I corpi sono assemblati di materia, ma il discorso di Luciana Parisi non mira a ridurre i termini storici e sociali in gioco a un'indistinta tassonomia biologica o materica. Ancora una volta, parlare di corpi significa parlare di spazio politico e di divenire storico: il potere biopolitico trasforma lo spazio sociale attraverso le tecnologie di controllo realizzato su scala infinitesimale; e una tale strutturazione del potere, dimensione politica e semiologica della contemporaneità, trova il suo corrispettivo nel "sesso molecolare", sesso che si dispiega nella frantumazione e nel dis-assemblaggio della dimensione organica e solida attraverso i suoi flussi materici e informatici. Il sesso cibernetico, il microchip, la clonazione, sono i tratti distintivi di un "sesso astratto", prodotto biopolitico delle società fondate sul controllo. Il sesso umano, che aveva nella riproduzione sessuale il suo tratto paradigmatico, è espressione biopolitica delle società fondate su meccanismi di ingiunzione disciplinare piuttosto che di controllo diffuso, orizzonte storico ormai tramontato. Scrive Parisi:

Nel tentativo di sfidare la metafisica cartesiana che separa la mente dal corpo e le forme eterne dalla natura mutevole, la sostanza di cui parla Spinoza rivela una unità 'macchinica' di tutti i corpi (il batterio, l'animale, l'essere umano, il microchip): materia intensiva e mutevole [...]. Questa ipernatura spinoziana definisce la macchina astratta della destratificazione o la simbiosi immanente di tutte le modalità di sesso e di riproduzione, trasversali rispetto a tutti gli strati.⁵²

Conclusione

Quasi in conclusione del suo libro, Nancy scrive:

Nemmeno il pensare appartiene all'ordine del sapere. Il pensiero è l'essere in quanto pesa sui suoi bordi, l'essere appoggiato, piegato sulle sue estremità, piega e distensione dell'estensione. Ogni pensiero è un corpo. (È per questo che, alla fine, ogni sistema di pensiero si disgrega in se stesso e non resta che un corpus di pensieri).⁵³

Il pensiero della contemporaneità non è scindibile dal corpo, proprio perché la contemporaneità è segnata e popolata dai corpi, e i corpi significano la contemporaneità, segnandone i limiti e gli spazi biopolitici ed etici di azione – controversa esplorazione della dimensione individuale e collettiva (o, per usare ancora le parole di Nancy, dell'"essere singolare plurale") e frattura interna a ogni episteme a base soggettiva. Il pensiero diventa corpo e trova il suo epilogo nel corpus – il pensiero che, in quanto sistema e struttura, si colloca alla fine del corpo, segnandone il confine e allo stesso tempo la paradossale impossibilità di una sintesi finale.

51. Ivi, p. 189.

52. Ivi, p. 172.

53. Nancy, *Corpus*, cit., p. 92.